

PUBBLICAZIONI DELLA FACOLTÀ GIURIDICA
DELL'UNIVERSITÀ DI FERRARA

SERIE SECONDA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MODENA E REGGIO EMILIA
BIBLIOTECA GIURIDICA
Classa <u>1</u>
Sottocl. <u>S</u>
N° d'ord. <u>962</u>
SEZIONE LIBRI

LEGALITÀ PENALE E CRISI DEL DIRITTO, OGGI

UN PERCORSO INTERDISCIPLINARE

a cura di

ALESSANDRO BERNARDI, BALDASSARE PASTORE, ANDREA PUGIOTTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MODENA E REGGIO EMILIA
BIBLIOTECA GIURIDICA
Inv. n. <u>767687</u>



GIUFFRÈ EDITORE

Questo volume è frutto della ricerca «La "crisi" della legalità penale come strumento di tutela dei diritti: un approccio interdisciplinare»
[Progetto di II livello 2007 LEXIURA - Comitato dei Sostenitori dell'Università di Ferrara]

INDICE

SIPARIO INTRODUZIONE

LEGALITÀ PENALE: TRE ATTI DI UNA CRISI
di ALESSANDRO BERNARDI, BALDASSARE PASTORE, ANDREA PUGIOTTO

1. L'ipotesi di lavoro	3
2. La legalità penale <i>modellata</i>	4
3. La legalità penale <i>sospesa</i>	5
4. La legalità penale <i>culturalmente orientata</i>	6
5. Un approccio necessariamente interdisciplinare	7
6. Le riforme della recidiva e della legittima difesa	7
7. "Diritto penale del nemico" e diritti fondamentali	14
8. Mutilazioni genitali femminili e "reati culturali"	21
9. Chiosa a chiusa	27

ATTO I LE RIFORME DELLA RECIDIVA E DELLA LEGITTIMA DIFESA: UNA SVOLTA NEL SISTEMA PENALE ITALIANO?

LA "NUOVA" RECIDIVA (LEGGE 5 DICEMBRE 2005, N. 251)
di EMILIO DOLCINI

1. La dubbia legittimazione dell'istituto della recidiva	31
2. Qualche spunto tratto dal panorama internazionale: a) l'abolizione della recidiva nell'ordinamento tedesco	33
3. Segue: b) le leggi americane <i>"three strikes and you're out"</i>	35
4. Proposte di riforma della recidiva alla vigilia della legge "ex Cirilli"	38
5. I lavori preparatori della legge: cenni	39
6. L'inversione di rotta rispetto al 1974	41
7. L'estromissione dei delitti colposi e delle contravvenzioni dalla sfera della recidiva	41
8. Il perdurante carattere facoltativo della recidiva ex art. 99 commi 1-4 c.p.	43
9. Spazi più ristretti per la discrezionalità del giudice	43
10. Gli aumenti di pena per la recidiva	44
11. La recidiva obbligatoria ex art. 99 comma 5 c.p.	44

© Copyright Dott. A. Giuffrè Editore, S.p.A. Milano - 2008

Via Busto Arsizio, 40 - 20151 MILANO - Sito Internet: www.giuffre.it

La traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, i film, le fotocopie), nonché la memorizzazione elettronica, sono riservati per tutti i Paesi.

Tipografia «MORI & C. S.p.A.» - 21100 VARESE - Via F. Guicciardini 66

zione: quella del «rovesciamento», imposto dalla Costituzione, delle concezioni che assoggettano i figli «ad un potere assoluto ed incontrollato»⁽⁷¹⁾.

ARGOMENTI NORMATIVI IN TEMA DI ESCISSIONE (*)

di GIANFRANCESCO ZANETTI (**)

SOMMARIO: 1. I termini del problema: fra autonomia e cultura. – 2. Conclusività, rilevanza ed argomentazione normativa. – 3. Le risposte giuridiche possibili e i limiti della via italiana.

1. I termini del problema: fra autonomia e cultura.

Fra i reati di matrice culturale, l'escissione (conosciuta anche con altri termini che spesso non hanno lo stesso significato come mutilazioni genitali femminili, circoncisione femminile o infibulazione)⁽¹⁾ è fra quelli che più hanno animato il dibattito e la discussione sul multicultu-

(*) Questo testo riprende, in parte, idee da me già espresse in *L'escissione, i gruppi e le istituzioni: una critica per principi*, in *Elementi di etica pratica. Argomenti normativi e teoria sociale*, a cura di Gf. Zanetti, Carocci, Roma, 2003, pp. 27-39.

(**) Ordinario di Filosofia del diritto, Università di Modena e Reggio Emilia.

(1) In inglese, oltre ad *infibulation*, sono utilizzati anche i termini *genital surgery* e *genital cutting*. La definizione dell'escissione spesso mostra la posizione a favore o contraria a tale pratica da parte dell'autore: cfr. I.R. GUNNING, *Arrogant Perception, World Travelling, and Multicultural Feminism: The Case of Female Genital Surgeries*, in *Columbia Human Rights Law Review*, 23, 1991, pp. 189-248. Per una ricognizione delle definizioni si veda C. PASQUINELLI, *Infibulazione*, Meltemi, Roma, 2007; J. RASMUSSEN, *Innocence Lost: The Evolution of a Successful Anti-Female Genital Mutilation Program*, in *Valparaiso University Law Review*, 2007, pp. 936-939; H. LEWIS, *Between Irua and "Female Genital Mutilation": Feminist Human Rights Discourse and the Cultural Divide*, in *Harvard Human Rights Journal*, 8, 1995, pp. 1-2; L. OBIORA, *Bridges and Barricades: Rethinking Polemics and Intransigence in the Campaign Against Female Circumcision*, in *Global Critical Race Feminism: An International Reader*, edited by A. Wing, New York University Press, New York, 2000, pp. 262-263. Per evitare di appesantire il testo con numerose ripetizioni utilizzerò i termini infibulazione, escissione e mutilazioni genitali femminili come sinonimi, pur essendo consapevole delle differenze che fra loro intercorrono.

assistenza e riabilitazione delle donne e delle bambine già sottoposte a tali pratiche» (in www.ministerosalute.it).

(71) Corte costituzionale, sentenza n. 132/1992.

ralismo negli ultimi anni. Alessandra Facchi ha giustamente ricordato che «nelle società politniche contemporanee questa consuetudine rappresenta uno dei casi più complessi di *pluralismo normativo*, forse il più complesso, al confronto con il quale si verificano le difficoltà dei modelli di convivenza multiculturale»⁽²⁾.

Nella pratica della mutilazione genitale femminile si condensano, in effetti, una serie di istanze simboliche, e non, di notevole rilevanza per gli ordinamenti giuridici liberali. Rispetto ad altri «dilemmi multiculturati», l'escissione presenta caratteristiche uniche; altri temi sensibili, come, ad esempio, il velo o la presenza di simboli religiosi in luoghi pubblici⁽³⁾, pur essendo estremamente problematici, non ledono direttamente l'integrità fisica delle donne (pur riguardando, nel primo caso, il ruolo della donna nella società), mentre nell'infibulazione la questione dell'autonomia della donna nella società multiculturale si pone in maniera drastica⁽⁴⁾. Per tali ragioni, le reazioni che hanno seguito alcune proposte di legalizzazione di una escissione simbolica, presentate prima negli Stati Uniti e poi in Italia, sono state veementi, dimostrando quanto la pratica vada a colpire l'immaginario collettivo e si presenti, *prima facie*, come banco di prova per la pretesa multiculturalità degli ordinamenti moderni.

La prima delle proposte di «accomodamento» a cui si faceva riferimento proviene dall'ospedale Harborview di Seattle⁵. Si tratta di un istituto che serve un numero consistente di immigrati e rifugiati somali. La *policy* dell'ospedale prevede una certa attenzione nei confronti del dato culturale, ma nel caso dell'escissione è chiaro che la politica della struttura sanitaria collideva con le richieste degli immigrati: questi ultimi ritenevano necessaria la circoncisione maschile e femminile, laddove la pratica americana stabilisce la sola legittimità della circoncisione maschile. Le madri di origine somala che stavano per partorire richiedevano, invece, la circoncisione per entrambi i sessi e, di fronte alle resistenze del personale ospedaliero, proponevano un compromesso che preve-

⁽²⁾ A. FACCHI, *L'argomento dell'"infelicità" e l'escissione*, in *Elementi di etica pratica*, cit., p. 16.

⁽³⁾ Su questi temi si rinvia a S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina, Milano, 2006.

⁽⁴⁾ *Female Circumcision: Multicultural Perspectives*, edited by R. Abusharaf, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2006.

⁽⁵⁾ Si segue, nella ricostruzione dei fatti, la chiara esposizione di D. LAMBELET COLEMAN, *The Seattle Compromise: Multicultural Sensitivity and Americanization*, in *Duke Law Journal*, 47, 1998, pp. 738-747.

deva una *sunna* rituale, ossia una piccola incisione del clitoride sufficiente a far uscire qualche goccia di sangue. L'ospedale, inizialmente, si rifiutò di praticare una circoncisione simbolica. In tutta risposta, le donne somale sostenevano che allora avrebbero dovuto portare le proprie figlie in Somalia oppure presso alcune levatrici di origine somala per procedere all'escissione. La *ratio* culturale del comportamento tenuto dalle madri somale veniva articolata con parole chiare dalle stesse donne. Sottoporre le proprie bambine all'operazione significava sottrarle alla vergogna, al disonore e alla solitudine a cui la mancata escissione avrebbe condannato le bambine. Dopo aver lavorato assieme ai membri della comunità direttamente interessata, il comitato etico dell'ospedale propose una soluzione simbolica di compromesso suggerita dalle stesse donne somale, ossia una *sunna* rituale o simbolica. I vantaggi di questa soluzione erano di due tipi: da un lato, si entrava in dialogo con la comunità interessata e rispettandone i costumi si domandava un adeguamento della tradizione all'ordine costituzionale americano; dall'altro lato, si metteva l'operazione sotto la tutela della struttura sanitaria, con la possibilità di un maggiore controllo sulla sicurezza e l'igiene dell'intervento, proteggendo così in maniera più efficace l'integrità fisica della bambina. La reazione di fronte a questa proposta fu forte e radicale ed era centrata sulla presunta incompatibilità fra femminismo e politiche multiculturali⁽⁶⁾. Tale reazione costrinse l'ospedale a fare retro-marcia e a rinunciare all'ipotesi di un intervento simbolico.

Nel 2004 un caso simile si è verificato in Italia, a seguito della proposta del medico fiorentino di origine somala, Omar Abdulkabir, di praticare un'operazione alternativa all'infibulazione. L'idea è quella di far operare in una struttura ospedaliera una *sunna* simbolica consistente in una puntura di spillo sulla mucosa che ricopre il clitoride dopo anestesia locale, in modo da far sgorgare alcune gocce di sangue, ma che successivamente non resti traccia alcuna dell'intervento. Il comitato etico dell'ospedale, dopo un lavoro istruttorio di Emilio Santoro⁽⁷⁾, approvò

⁽⁶⁾ L'argomento classico dell'incompatibilità fra multiculturalismo e femminismo è stato introdotto nel dibattito da S. MOLLER OKIN, *Diritti delle donne e multiculturalismo*, a cura di A. Besussi e A. Facchi, Raffaello Cortina, Milano, 2007; la critica neutralista più radicale al multiculturalismo è stata articolata da B. BARRY, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity, Cambridge, 2001.

⁽⁷⁾ Per un quadro della vicenda si rinvia al *forum* sulle mutilazioni genitali femminili curato da Brunella Casalini sul sito di *Jura Gentium* consultabile all'indirizzo <http://www.juragentium.unifi.it/forum/mg/index.htm> (racoglie interventi, fra gli altri, di D. d'Andrea, A. Facchi, E. Santoro, D. Zolo).

una risoluzione all'unanimità favorevole ad una *sunna* simbolica. Non appena la posizione del comitato etico divenne pubblica, si levarono subito molteplici proteste, sia a livello politico che a livello del dibattito accademico. Come è stato giustamente sottolineato, le reazioni veementi che si sono manifestate non possono essere ignorate⁽⁸⁾. Esse si basano, principalmente, su due argomenti di sapore universalista: 1) la priorità dei diritti individuali – nel caso in questione quelli delle donne – nei confronti del rispetto per le culture; 2) il principio dell'integrità fisica. La discussione, in pratica, pur essendo trasversale rispetto agli schieramenti politici e alle posizioni filosofiche, era stata impostata in modo tale da separare le posizioni in due sponde nettamente contrapposte: i sostenitori dell'universalismo di alcuni valori e i fautori del relativismo culturale⁽⁹⁾. Si è così polarizzata la discussione declinandola secondo uno schema di impronta manichea. In particolare, i sostenitori di un universalismo forte ritengono che non vi sia una sostanziale differenza fra una escissione ed una *sunna* simbolica. Entrambe violerebbero il millenario principio del danno⁽¹⁰⁾. In realtà, il significato dello *harm principle* non è così evidente ed incontestato; a volte, si pensi al caso degli interventi di chirurgia o ad un semplice *piercing*, un danno può avere un valore strumentale verso un bene. Il significato del danno, quando sia esso materiale o simbolico, non può essere stabilito una volta per tutte, con un ragionamento tipicamente *top-down*, ma viene determinato in base ad un'interpretazione dipendente dal contesto⁽¹¹⁾. Nel paragrafo successivo si avrà occasione di ritornare sulla "qualità normativa" di questo genere di argomentazione.

Nelle mutilazioni genitali femminili rimane aperta anche la questione dell'autonomia della scelta, spesso messa in questione dagli op-

⁽⁸⁾ A. E. GALEOTTI, *Genere e culture altre*, in *Ragion Pratica*, 23, 2004, pp. 453-482.

⁽⁹⁾ I lineamenti fondamentali del dibattito sono stati ben illustrati da A. E. GALEOTTI, *Relativism, Universalism, and Applied Ethics: The Case of Female Circumcision*, in *Constellations*, 14, 2007, pp. 92-93.

⁽¹⁰⁾ Sul principio milliano del danno ha scritto pagine importanti J. FENBERG, *Social Philosophy*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1973, cap. 3; si veda, inoltre, l'originale interpretazione di J. RAZ, *The Morality of Freedom*, Clarendon, Oxford, 1986, cap. 15.

⁽¹¹⁾ Il testo di riferimento per l'importanza del contesto rimane J. CARENS, *Culture, Citizenship, and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford University Press, Oxford, 2000; un approccio simile è tipico dell'etica della cura, su cui si veda J. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, a cura di A. Facchi, Diabasis, Reggio Emilia, 2006.

positori radicali dell'escissione anche quando effettuata da una donna adulta. Il rischio è quello di dare una rappresentazione etnocentrica dell'autonomia, secondo cui le scelte in libertà riguardanti la sfera degli affetti, le carriere o altro, compiute all'interno della tradizione liberale sono realmente autonome, laddove la scelta di altre pratiche il cui significato dipende da culture "altre" verrebbe stigmatizzata come scelta non libera, soprattutto quando l'agente in questione è donna⁽¹²⁾. Anche in questo caso, rimane il sospetto di un'argomentazione viziata da una totale assenza di riferimenti ai contesti (vale a dire, gli ambienti normativi di provenienza e di ricezione). D'altronde, non tutte le concezioni dell'autonomia, anche nella versione forte del perfezionismo, sono prive di sensibilità nei confronti del dato culturale⁽¹³⁾. I *new autonomists*, ad esempio, propongono una versione forte dell'autonomia accompagnata al riconoscimento dei diritti culturali e del valore strumentale al benessere individuale dei cosiddetti *encompassing groups*⁽¹⁴⁾.

Queste brevi constatazioni dovrebbero aver messo in luce l'investimento collettivo anzitutto emotivo sulla pratica dell'escissione; l'intrinseca difficoltà della fattispecie in questione la rende, pertanto, un banco di prova per una politica del diritto sensibile al dato multiculturale. Peraltro, il tema può essere affrontato in maniera fruttuosa a diversi livelli, poiché non solo esso viene compreso a partire da una determinata posizione teorica, ma la stessa teoria giuridica viene in un certo senso illuminata dalla riflessione su questa pratica. Nelle pagine seguenti, il ragionamento sull'escissione verrà utilizzato come esempio di argomentazione normativa (§ 2), mentre nella terza parte (§ 3) verrà presa in considerazione, alla luce di quanto fin qui sviluppato, la recente normativa italiana.

⁽¹²⁾ Per un'analisi dettagliata del problema M. FRIEDMAN, *Autonomy, Gender and Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

⁽¹³⁾ Sul perfezionismo, cfr., in italiano, il recente volume di M. MANGINI, *Il liberalismo "forte"*, Bruno Mondadori, Milano, 2004; si vedano, inoltre, V. HASKAR, *Equality, Liberty and Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford, 1979; T. HURKA, *Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford, 1993; G. SHER, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

⁽¹⁴⁾ Questa posizione è generalmente associata al lavoro di Joseph Raz, di cui si vedano, almeno, *National Self-Determination, e Multiculturalism*, in *Ethics in the Public Domain*, Clarendon, Oxford, 1994, capp. 6 e 8; *Multiculturalism*, in *Ratio Juris*, 3, 1998, pp. 193-205; sul multiculturalismo liberale di Raz si rinvia a un altro autore che ben rappresenta questa posizione: W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna, 1995.

2. Conclusività, rilevanza ed argomentazione normativa.

Come ribadito nel primo paragrafo, un approccio al tema delle mutilazioni genitali rigorosamente universalista e decontestualizzato non può essere accettato e rischia di produrre notevoli tensioni fra universi culturali. Tuttavia, per poter rendere conto adeguatamente di questa posizione, occorre fare un passo indietro e collocarsi all'altezza della teoria normativa.

Mi sia consentito iniziare prendendo spunto da un episodio biografico. Nel marzo 2007 mi trovavo a Washington, DC come *discussant* di Patrick Lee e Robert P. George – il primo stiede nel Comitato di Bioetica del Presidente, il secondo insegna a Princeton, NJ. Il convegno, dedicato al tema della dignità umana, era organizzato dal Ralph McInerney Center for Thomistic Studies, cioè da una sezione molto militante e agguerrita del cattolicesimo nordamericano. Un altro *discussant* del mio panel, era padre Robert Gahl, il docente polacco che insegna la *Veritatis Splendor* alla Holy Cross di Roma. Il giusnaturalismo molto duro, un po' *heavy metal*, della maggior parte dei partecipanti, non lasciava molto spazio a dubbi e incertezze – un problema come l'escissione avrebbe probabilmente suscitato argomentazioni con una certa pretesa (nel senso di *claim*) di conclusività.

Qui la parola chiave è, appunto, "conclusività": il requisito della conclusività è l'aspirazione, in un'argomentazione normativa, ad avere per così dire l'ultima parola, ottenendo un risultato definitivo, che per il modo stesso col quale esso è ottenuto non può essere rivisto (perché, date le circostanze, non avrebbe senso farlo). Ci sono delle norme che sono assoluti morali, *moral absolutes*, e che sono valide non solo *sempre*, sempre, ma anche *ad sempre*, in tutte le circostanze. Una norma, rivolta a una madre, come "nutri i tuoi figli" vale sempre – ma vale anche in tutte le circostanze? Senz'altro no: non varrebbe qualora l'unico cibo a disposizione fosse il corpo di un altro bambino ancora vivo. L'esempio, alquanto disturbante, è di John Mitchell Finnis⁽¹⁵⁾, una delle figure chiave della *New Natural Law Theory*. Ma ci sono norme che sono *valide de semper et ad semper*.

Dopo il mio intervento, ispirato a Giambattista Vico, l'organizzatore del Convegno e Presidente del Centro, Chris Wolfe, prese la parola e mi chiese se ero consapevole che i fondamenti della mia riflessione, in quanto priva di *moral absolutes*, erano *shacky* – traballan-

ti. Risposi che ne ero consapevole, e che dal mio punto di vista una riflessione normativa che non fosse in qualche modo *shacky* non mi interessava più di tanto.

Anche la posizione argomentativa su un fenomeno come l'escissione, che sembra capace di suscitare posizioni molto ferme e sicure, giustamente cariche di una sacrosanta indignazione morale, risulta *shacky*, e non tagliata con l'accetta, non dura e pura, non rassicurante come le certezze giusnaturalistiche dei miei gentili interlocutori di Washington.

Ancorché io sia l'unico autore di questo contributo, devo dire che la riflessione sul discorso normativo che ho portato avanti nell'ultimo anno (e della quale qui molto liberamente mi avvalgo) è in realtà un'operazione a quattro mani: da circa un anno, il Professor Bruno Celano ed io lavoriamo insieme su un testo, che abbiamo scritto e scriviamo in inglese, su questo tema – articolando per paragrafi che vengono spediti e rispediti per posta elettronica, in un confronto intellettuale che mi ha insegnato (e divertito) molto⁽¹⁶⁾.

La prospettiva che Bruno Celano ed io proponiamo è, come si dice in gergo, *coherentist*: le istituzioni e le pratiche vengono criticate non a partire da un set astratto di principi immutabili, con un sistema *top-down* (in genere amati dai giusnaturalisti), bensì a partire dai principi impliciti in quella data istituzione o in un'istituzione contigua, nella tradizione argomentativa entro la quale si collocano o in tradizioni prossime. Si criticano (e si rileggono) le tradizioni utilizzando altri frammenti di tradizione, senza mai scendere dalla barca di Neurath, con un sistema *bottom-up*.

È naturale che questo impianto non prescriva il requisito della conclusività, anzi: il risultato dell'argomentazione normativa prodotta sarà costitutivamente aperto alla critica, godrà di una sua caratteristica *expore* alla revisione. Alla base del discorso normativo c'è invece il cosiddetto requisito (o principio) di rilevanza⁽¹⁷⁾.

"Rilevante" in italiano ha due significati; può voler dire sia "importante", sia "pertinente" – ed è evidente come i due significati siano col-

⁽¹⁶⁾ Si tratta di un lavoro ancora *in fieri*. Per una prima introduzione alle basi filosofiche del ragionamento normativo mi permetto di rinviare a GF. ZANETTI, *Introduzione al pensiero normativo*, Diabasis, Reggio Emilia, 2004.

⁽¹⁷⁾ Il principio di rilevanza è ispirato dall'opera di F. JULLIEN, *Trattato dell'efficacia*, Einaudi, Torino, 1998. Esso non va confuso con una generica approvazione del cosiddetto pregiudizio ermeneutico.

⁽¹⁵⁾ J. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino, 1996.

legati, perchè tanto più qualcosa è pertinente, coglie nel segno, si attaglia al problema, tanto più "rileva" nel senso che *it matters*.

Che cosa rileva nel caso dell'escissione? C'è un primo momento per così dire topico, di ricerca; se si mette a fuoco il dibattito si notano tre fuochi di rilevanza: il fattore della salute; il fattore dell'«impatto sul corpo»; il fattore della mancanza di consenso.

Va innanzitutto messo in rilievo come nessuno di questi tre fattori, di per se stesso, risulti esaustivamente esplicativo della necessità argomentativa di una condanna della pratica. È evidente che questi tre fattori, nel loro insieme (unitamente ad altre circostanze) sono invece suscettibili di rendere la pratica dell'escissione "inaccettabile".

Questa è la prima lezione che si ricava da quel dibattito, di cui un fulgido esempio è rappresentato dalla polemica fra Martha Nussbaum e Yael Tamir sulla "*Boston Review*"⁽¹⁸⁾. Era facile, per Tamir, mostrare come non si prova la stessa indignazione morale per pratiche egualmente nocive per la salute, che impattano fortemente i corpi di esseri umani, e così via. Questo è il primo corno di un'obiezione in qualche modo "relativistica": questi argomenti e perfino determinate reazioni emotive sono *unfair* – si sostiene – ossia sono semplicemente il risultato meccanico del trovarsi al cospetto di qualche cosa che non si capisce, e che perciò stesso suscita timore; pratiche analoghe che appartengono alla nostra tradizione non sconvolgono in egual misura perché sono "nostre"⁽¹⁹⁾.

L'altro corno di questa obiezione è ancora più radicale: il vero significato di questa pratica è positivo, *valuable*, dotato di valore perché – si sostiene – è un significato religioso, culturale, tradizionale, legato all'identità dei membri di un gruppo, antichissimo, e in grado di dare valide ragioni per l'azione agli individui che ne fanno parte.

Il corretto approccio che una riflessione (filosofica) normativa sul problema della escissione deve assumere parte proprio da questo secondo corno. La tesi che intendo in primo luogo sostenere è che l'argomento del significato originario di una pratica non è dirimente: questo significato va naturalmente preso in considerazione e rispettato, ma non permette una conclusione.

⁽¹⁸⁾ I testi essenziali di questa polemica sono Y. TAMIR, *Hands Off Clitoridectomy*, e M. NUSSBAUM, *Double Moral Standards?*, in *Boston Review*, 21, n. 5, 1996.

⁽¹⁹⁾ Anche nelle democrazie liberali contemporanee sono tollerate pratiche invasive del corpo, come nel caso della chirurgia estetica.

È stato Joseph Raz, nel 1994, a sostenere apertamente che «il significato di una pratica sociale è il suo significato sociale»⁽²⁰⁾. Si immaginino tre macchie di colore di eguale forma e dimensione – una rossa, una gialla, e una blu. Senza alterare in alcun modo la macchia rossa, si sostituiscono le altre due con macchie di eguali dimensioni e forma di colore, ad esempio, porpora, scarlatto, carminio, e terra di Siena. Il "significato" della macchia rossa si è modificato: prima era uno dei tre colori fondamentali, ora è la base cromatica di sfondo per una serie di sfumature di colore.

Questo è molto più vero nel caso delle pratiche e istituzioni. La pratica del matrimonio combinato, per esempio, ha un suo "significato originario" nei paesi di provenienza, che va senz'altro rispettato – e sono anche noti i danni creati dall'abolizione in Afghanistan di questa pratica, quando le truppe sovietiche entrarono in Kabul. Se questa pratica/istituzione viene importata in un paese "occidentale", il suo significato cambia perché diventa rilevante il fatto stesso che siano disponibili altre opzioni (matrimonio romantico, di interesse, di fuga dalla famiglia di origine, di "paura della solitudine", di conformismo *mainstream*, e così via). Il significato "originario" non è esaustivamente rilevante, anzi: è il fatto che il matrimonio combinato *possa* essere interpretato come una pratica restrittiva di una libertà fondamentale dell'individuo a divenire ora specificamente rilevante.

Avviene lo stesso e *a fortiori* (per via delle conseguenze irreversibili) con l'escissione. Va naturalmente accordato rispetto al significato originario (che è spesso questione controversa, e oggetto di analisi da parte di studiosi), ma va tenuto presente il significato sociale, come esige la formula di Raz⁽²¹⁾. Il significato di una pratica (dal punto di vista del discorso normativo) non promana esclusivamente dall'autocertificazione di un "gruppo" (anche se questa fosse una cosa possibile).

Si tratta ora di affrontare il primo corno dell'obiezione "relativistica" – e per far questo è necessario partire proprio dalla nozione di *group po*. In dottrina si usa talvolta il termine *encompassing group* per indicare un qualsiasi tipo di aggregazione (quindi non solo un gruppo etnico) coesa al punto di costituire pratiche riconoscibili, sviluppare un senso di *membership*, generare norme (con l'inevitabile comparsa del pluralismo

⁽²⁰⁾ J. RAZ, *Multiculturalism*, in *Id.*, *Ethics in the Public Domain*, cit., p. 184.

⁽²¹⁾ Sempre sul tema si veda J. RAZ, *Engaging Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1990, cap. 8.

normativo). I gruppi sono dotati di valore perché permettono agli individui di fiorire, e sono perciò, insieme alle loro pratiche, dotati *prima facie* di valore. Per esempio, è molto difficile, per uno dei colleghi che ho conosciuto a Washington, essere rispettati come individui puri senza che siano riconosciute e apprezzate (ancorché magari non condivise) le pratiche e le istituzioni del gruppo(-comunità) cattolico: questi individui concreti, situati (come anche si dice) hanno bisogno di quel particolare *encompassing group* per fiorire. Il benessere individuale dipende direttamente dal circostante ambiente normativo, spesso costituito dal gruppo.

La comparsa dei gruppi come condizione di fioritura dell'individuo ha complicato non poco la riflessione filosofico-giuridica di ambiente anglosassone⁽²²⁾. Da un lato, l'individuo "puro", "mero", va difeso contro le possibili ingerenze della *larger society*, e fin qui si rimane nell'ambito della tradizionale riflessione classica *liberal*. Il gruppo in quanto tale va protetto dalle interferenze della *larger society*, che non deve indebitamente aggredire le pratiche e le istituzioni dell'*encompassing group*, il quale è costitutivo dell'identità (e del *well-being*, *flourishing*, etc.) degli individui membri. D'altra parte l'individuo "membro", *situated*, va anche protetto da possibili interferenze da parte del suo stesso gruppo.

In particolar modo, la dottrina (proprio quella dottrina che riconosce il valore dei gruppi e delle loro pratiche costitutive) ha elaborato una sorta di nuovo diritto soggettivo, che spetta all'individuo-membro (di un *encompassing group*), il diritto di *exit*, cioè il diritto di "uscire" da un gruppo. Va rilevato che questo diritto è perfettamente compatibile col "punto di vista" del gruppo anche quando vi sia opposizione. Per i colleghi di Washington, ho appreso, io non ero un "laico" o un "ateo"; ero un *lapsed Catholic* – la cosa non mi scandalizzava, era semplicemente il loro punto di vista; infatti, il battesimo è per i Cattolici un atto irreversibile e i sacramenti sono *verba quae efficiunt quod figurant*. Diverso è il caso delle sette che perseguitano i membri che tentano di "uscire" dal gruppo e dall'autoidentificazione da esso proposta. Il *flourishing*, la "felicità" offerta dal gruppo, per definizione, non può essere coercitiva, per non cadere in una ovvia contraddizione performativa.

(22) Sull'idea di *group rights* si vedano J. BAKER, *Group Rights*, University of Toronto Press, Toronto, 1994; J. GRIFFIN, *Group Rights*, in *Rights, Culture and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, edited by L. Meyer and S. Paulson, Oxford University Press, Oxford, 2003, nn. 161-182.

La cultura tradizionale liberale ha ereditato da Kant il divieto di istruzione eudemonologica: non si può imporre la *Glückseligkeit*, la felicità soggettiva, perché ognuno può ricercare quest'ultima a suo modo. Qualche anno fa, accostai provocatoriamente (ma non tanto) a questa nozione l'idea di felicità "oggettiva" – come quando si usa, nel linguaggio naturale, il termine "felice", o *happy* nel senso di una battuta felice (cioè perfettamente appropriata alle circostanze), quando cioè è in gioco quella felicità che si attua in una relazione riuscita, aporetica, comoda e liscia, fra la parte (l'individuo, o il gruppo) e l'intero politico (la *larger society*)⁽²³⁾.

L'idea era che l'integrazione riuscita, la scomparsa dell'individuo-membro nel *mainstream*, era sicuramente un valore, ma che non si trattava di un valore *esclusivo*, tale cioè da escludere altri valori ad esso alternativi. Anche una relativa, e relativamente scomoda non-integrazione (scrivo relativa perché un qualche livello di integrazione è per forza necessario, così come una perfetta integrazione è impossibile, salvo in spaventose distopie) può rappresentare un bene meritevole di tutela. Non solo non si può imporre l'*eudaimonia*; non si può neppure imporre l'integrazione come "esclusivamente" *valuable* quando discutiamo delle pratiche e delle istituzioni presenti nella *larger society* caratterizzata da fenomeni di pluralismo normativo – una nuova forma di *compellere intrare*.

Questo pare fornire al discorso multiculturalista il suo caratteristico *leverage* argomentativo: il rispetto di istituzioni e pratiche (il velo islamico) viene richiesto sulla base di un diritto, da parte dell'individuo-membro, a una parziale e non completa integrazione (*unhappy integration*) nell'intero politico⁽²⁴⁾. Nel caso dell'escissione, tuttavia, si attua un tipico rovesciamento di prospettiva.

I tre fattori che emergono come rilevanti quando si valuti questa pratica seguendo l'impostazione metodologica implicita nella formula di Raz – l'impatto, la salute, il consenso – caratterizzano l'escissione come un'integrazione forzata, e violenta, dell'individuo entro un dato *encompassing group*, come un'istruzione eudemonologica autoritaria – questo è ciò che deve essere affinché questa bambina possa "fiorire". È quindi

(23) GF. ZANETTI, *Diritto, felicità, amicizia. Due argomenti contro il perfezionismo*, Carocci, Roma, 1998, Id., *Political Friendship and the Good Life*, Springer, New York, 2002.

(24) A. SHACHAR, *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

la logica stessa della riflessione multiculturalista che si rovescia nel caso delle mutilazioni genitali femminili.

Vorrei mettere in rilievo come l'argomentazione normativa offerta, basata su un principio di rilevanza, non ha dovuto scomodare principi immutabili, valori assoluti, assiomi normativi atemporali. Non intendo sostenere che strategie di questo tipo non siano possibili, o lecite (ci mancherebbe altro): il principio di rilevanza, per così dire, obbedisce alla sua logica, cioè *rileva* soltanto, e non pretende di essere conclusivo. Tuttavia, se questo percorso è sensato, tali principi non sono, strettamente parlando, necessari per elaborare una critica razionale alla pratica delle mutilazioni femminili.

È evidente, tuttavia, che la posizione qui elaborata ha valore solo nella misura in cui rispetta il punto di vista degli individui membri degli *encompassing groups*, le istituzioni e pratiche dei quali critica (rispettare non significa necessariamente sostenere o ammettere). L'argomento che riconosce il diritto di *exit* parte tipicamente dal riconoscimento del valore dei gruppi per la fioritura umana.

È questo uno dei casi nei quali appare visibile quello che Michael Walzer ha chiamato, con espressione riuscita, il «sovversivismo dell'immanenza»⁽²⁵⁾. È a partire dalle pratiche e dalle istituzioni di un gruppo che parte la critica più efficace – chi si è occupato del problema da un punto di vista sociologico (come Alessandra Facchi) sa bene che le strategie più efficaci sono state quelle che hanno parlato il linguaggio degli individui membri⁽²⁶⁾. Ma anche a livello concettuale, cioè di riflessione normativa, avviene lo stesso.

Se si accetta lo scenario multiculturalista di chi desidera assumere un atteggiamento non *judgemental*, non giudicativo, sul tema delle mutilazioni femminili, si farà in genere leva sulla nozione di *diversity*: la libertà è ampliata dalla presenza di numerose opzioni fra le quali scegliere, e maggiore la distanza fra le opzioni maggiore è il nostro potere di scelta, e quindi la nostra libertà. La presenza di *encompassing groups* che si autodefiniscono in base a istituzioni e pratiche molto differenti da altre (e da quelle della *larger society*), è perciò dotata di valore in se stessa – e quelle pratiche e istituzioni sono quindi a loro volta, se non

⁽²⁵⁾ M. WALZER, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, Dedalo, Bari, 1999, p. 56; sull'idea di sovversivismo dell'immanenza si veda l'analisi di TH. CASADEI, *Il "sovversivismo dell'immanenza". Morale, diritto, politica nel pensiero di Michael Walzer*, Polistampa, Firenze, 2007.

⁽²⁶⁾ A. FACCHI, *I diritti nell'Europa multiculturale*, Laterza Roma-Bari 2001

meritevoli di tutela, certo da proteggersi da un'invasione normativa delegittimante.

È però questo stesso scenario categoriale che, nel caso della bambina escissa, si rovescia, in modo caratteristico: il numero delle opzioni a disposizione della bambina, infatti, *diminuisce* anziché aumentare. In altre parole, sono gli stessi argomenti che tendono ad elaborare scenari non giudicativi per la pratica dell'escissione a contenere implicitamente i presupposti per un discorso normativo volto alla delegittimazione della pratica. Non c'è alcuna guerra di religione, scontro fra culture incompatibili, non c'è alcuna battaglia di Armageddon fra principi mutualmente esclusivi e fra loro alternativi; non c'è neppure bisogno di fare riferimento a comandamenti scritti dal dito di Dio o inferibili dalla natura razionale umana.

Naturalmente un approccio di questo genere conduce certamente alla proibizione della pratica (per brevità mi sono limitato qui al problema dell'escissione nei paesi occidentali, per così dire "ospitanti"); ma è la modalità stessa colla quale emerge l'argomento normativo a consigliare cautela.

Si tenga presente che, proprio perché si sono prese sul serio le obiezioni "relativistiche" di alcuni autori, l'argomento proposto ha forza solo nella misura in cui è rispettoso del pluralismo normativo di sfondo, qui assunto come rilevante⁽²⁷⁾.

Una strategia troppo semplicemente repressiva, ad esempio, tenderà ad oscurare il fatto che la *ratio* del discorso normativo che ha condotto alla proibizione non si fonda su un riconosciuto disvalore di quel dato *encompassing group*, di quella data "comunità", bensì sul valore riconosciuto a tutti i gruppi, in generale, come condizione di fioritura dell'individuo.

Questo valore significa riconoscere gli individui membri del gruppo come interlocutori: si tratta allora di sviluppare delle capacità di ascolto per comprendere le motivazioni volta per volta in gioco. Com'è arcinoto, le forme più devastanti di escissione possono essere considerate come proibite dall'Islam; le famiglie tendono a considerare questa pratica come meno obbligatoria quando hanno conseguito stabilità economica e

⁽²⁷⁾ La letteratura sul pluralismo normativo è in crescita costante e progressiva; a titolo meramente indicativo si rinvia a J. GRIFFITHS, *What Is Legal Pluralism?*, in *Journal of Legal Pluralism*, 4, 1986, pp. 1-55; B. TAMANAHA, *A General Jurisprudence of Law and Society*, Oxford University Press, Oxford, 2001, cap. 5; E. MELISSARIS, *The More the merrier? A New Take on Legal Pluralism*, in *Social and Legal Studies*, 13, 2004, pp. 57-70.

successo sociale; forme rituali, e attività simboliche, sono talvolta accettate come validi sostituti della pratica originaria. Nessuna di queste indicazioni rappresenta una via d'uscita ideale, un *escamotage* – ma rappresentano certamente *bits* di informazione che vanno ponderati con attenzione e rispetto. Un rispetto che non nasce dal desiderio un po' farisaico di esibire una tolleranza d'*antan*, un'ideologia dal sapore dolcista, ma anzi proprio dalla necessità severa di rendere le proibizioni che difendono i soggetti deboli più argomentate e più efficaci. In tal modo, sarà più facile rendere comprensibile il divieto ai soggetti che appartengono al gruppo.

3. Le risposte giuridiche possibili e i limiti della via italiana.

Nel contesto italiano, i (pochi) casi giudiziari che erano emersi negli anni precedenti l'approvazione della legge avevano mostrato un'inclinazione "comprensiva" nei confronti dell'eventuale "esimente culturale" (*cultural defense*). Tali decisioni avevano riconosciuto l'influenza sul comportamento degli individui nella propria formazione personale e culturale della provenienza dal gruppo di origine. In un primo caso, il Tribunale di Milano con sentenza 25 novembre 1999, giudicando un cittadino egiziano che all'insaputa della moglie italiana aveva sottoposto ad escissione la propria figlia durante un soggiorno in Egitto⁽²⁸⁾. Il pubblico ministero, nelle sue richieste accolte dal giudice, aveva già tenuto in considerazione il valore culturale e religioso (qui in senso soggettivo) attribuito dall'egiziano a tale pratica e aveva chiesto una pena ridotta rispetto a quanto previsto dall'articolo 583 c.p. (reato di lesioni personali gravi). Il caso più rilevante era stato discusso e deciso nel 1997 dal Tribunale di Torino⁽²⁹⁾. I giudici si erano occupati di un caso di escissione cui era stata sottoposta in Nigeria la figlia di una

coppia di immigrati nigeriani. Il procedimento, aperto a seguito della denuncia di alcuni medici che avevano in cura la bambina (e che avevano riscontrato l'operazione chirurgica), si concluse con un decreto di archiviazione chiesto dal pubblico ministero per mancanza delle condizioni necessarie per l'esercizio dell'azione penale. Nelle motivazioni della decisione, si può leggere il riconoscimento da parte del pubblico ministero del valore per i genitori di origine straniera delle tradizioni locali⁽³⁰⁾. Come è stato correttamente notato, attraverso queste sentenze veniva riconosciuta la convinzione dei genitori di corrispondere a un obbligo normativo-morale, non illecito dal punto di vista dello Stato di provenienza, e la si assumeva come elemento idoneo ad escludere la presenza di un comportamento penalmente rilevante⁽³¹⁾.

La legge italiana approvata il 22 dicembre del 2005 con ampia maggioranza inverte, di fatto, questa posizione e trasforma l'esimente culturale in una sorta di "aggravante culturale"⁽³²⁾. Il legislatore italiano ha deciso di creare una fattispecie *ad hoc* per punire coloro che pongono in essere la condotta in questione, introducendo un nuovo articolo del codice penale (583 *bis*). In altri termini, prima di questa legge, le pratiche di mutilazioni ricadevano nella previsione del reato di lesioni mentre ora è prevista una figura di reato specifica. La legge ha un valore soprattutto simbolico dato che era già prevista e punita la condotta in questione; da un punto di vista tecnico, essa impedisce (o riduce di molto) l'applicazione delle circostanze attenuanti da parte del giudice. Si è scelta la strada della repressione praticata attraverso il confronto diretto e frontale fra due culture (in questo caso due obbligazioni facenti riferimento ad universi normativi diversi). Per quanto riguarda la prevenzione, invece, non si riscontra un'eguale attenzione e non si prevedono interventi e finanziamenti a sostegno di quelle forze che dall'interno della cultura vogliono cercare di produrre un mutamento⁽³³⁾. Non si è nemmeno previsto un diritto d'asilo per tutti quei soggetti che vogliono sottrarsi a questa pratica nei propri paesi d'origine, mostrando in tal modo

⁽²⁸⁾ Sulla sentenza si sofferma ampiamente A. VITALONE, *Mutilazione genitale femminile e diritti umani*, in *Giurisprudenza ed escissione*, 2001, pp. 854 ss.

⁽²⁹⁾ C. CASTELLANI, *Infiltrazione ed escissione: fra diritti umani ed identità culturale*, in *Minori e giustizia*, 1999, pp. 142 ss.; M. BOUCHARD, *Dalla famiglia tradizionale a quella multietnica e multiculturale: maltrattamenti ed infanzia abusata in «dimensione domestica»*, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 2000, pp. 22-34; cfr. inoltre, L. MONTICELLI, *Le «cultural defenses» (esimenti culturali) e i reati «culturalmente orientati»*. Possibili divergenze tra pluralismo culturale e sistema penale, in *L'indice penale*, 6. 2003, pp. 535-586.

⁽³⁰⁾ Il Tribunale dei minorenni, investito a sua volta della questione della potestà genitoriale, decise per il riaffidamento alla coppia dei bambini.

⁽³¹⁾ L. MONTICELLI, *Le «cultural defenses» (esimenti culturali) e i reati «culturalmente orientati»*, cit., p. 570.

⁽³²⁾ Sull'iter della legge si veda E. CESQUI, *Le mutilazioni genitali femminili e la legge*, in *Questione giustizia*, 4. 2005, p. 754.

⁽³³⁾ F. BELVIST, *Società multiculturale, diritti delle donne e sensibilità per la cultura*, in *Rivista di diritto* 72. 2004, n. 510.

una sorta di contraddizione interna latente fra i principi ispiratori della legge.

La soluzione italiana non è l'unica a prediligere la previsione di una regolamentazione *ad hoc*, così come, è bene specificare, non tutte le norme approvate per affrontare il problema in maniera diretta contemplano un aggravio della pena per la matrice culturale. Tuttavia, a livello teorico (come nella pratica) sono possibili molteplici soluzioni, normative e/o giurisdizionali. La riflessione sociologica e normativa più avvertita ha chiaramente elaborato modelli esplicativi dei comportamenti normativi che hanno affrontato il problema della circoncisione femminile a partire dalla necessità di una sua proibizione⁽³⁴⁾. Questi modelli sono solitamente ricondotti alle due soluzioni che negli scorsi anni avevano prevalso in Europa ed erano assunte a paradigmi delle possibili strategie normative⁽³⁵⁾. La prima soluzione è quella di impronta universalista adottata in Francia: la specificità culturale del reato non viene nemmeno presa in considerazione. La via giudiziaria seguita dai francesi prevede che ad eguali comportamenti seguano eguali conseguenze e la pratica della circoncisione femminile è stata interpretata come un caso particolare di mutilazione. In effetti, la Corte di Cassazione francese, con una discussa sentenza, nel 1983 stabilì che l'escissione era equiparabile alla fattispecie della mutilazione permanente prevista dal codice penale allora vigente⁽³⁶⁾.

La seconda soluzione, di matrice legislativa, proveniva dalla Gran Bretagna. Nella sua prima versione, il *Prohibition Female Circumcision Act*, approvato nel 1985 (ma ora sostituito da un nuovo *Act* nel 2003, ispirato a principi diversi), proibiva il ricorso a qualsiasi forma di escissione, ma, nel prevedere una disciplina a parte, adottava una posizione pluralistica e non assimilationista in materia di immigrazione. La pratica della circoncisione femminile non è stata interpretata come un caso

⁽³⁴⁾ A. FACCHI, *I diritti nell'Europa multiculturale*, cit., cap. 2; EAD., *L'argomento dell'infelicità e l'escissione*, cit., pp. 16-21.

⁽³⁵⁾ Si tratta, naturalmente, di una distinzione non tanto esaustiva, quanto euristica, ossia utile ai fini di un ragionamento sulle soluzioni normative. Sulle concrete soluzioni normative si rinvia al volume, non più aggiornato, di A. RAHMAN, N. TOUBIA, *Female Genital Mutilation: A Practical Guide to Worldwide Laws and Policies*, Zed Books, London, 2000.

⁽³⁶⁾ Sulla sentenza della Cassazione francese si rinvia a G. GIUDICELLI-DELAAGE, *Excision et droit pénal*, in *Droit et Cultures*, 20, 1990, pp. 201-211; A. FACCHI, *L'escissione: un caso giudiziario*, in *Sociologia del diritto*, XIX, 1992, pp. 111-119; M. I. FEFELURE, *L'excision en monde: un différent culturel?* I *Harmattan* Paris 1997.

particolare di mutilazione volontaria, ma è emersa la consapevolezza del ruolo dell'escissione come pratica istituzionalizzata entro una comunità⁽³⁷⁾.

La legislazione italiana riconosce non tanto la specificità della dimensione culturale dell'escissione, quanto ne stigmatizza la condotta come espressione di una forma di brutalità che porta con sé l'immigrato. In sintonia con quanto affermato in precedenza, la rude criminalizzazione, a cui si accompagna un aumento delle pene, di una pratica diffusa in alcune comunità come quella della circoncisione femminile non aiuta a sradicare questo comportamento; semmai, produce effetti collaterali opposti, generando strategie di resistenza che mirano ad aggirare il divieto statale. Ad una politica repressiva occorre affiancare (se non sostituire) un approccio che dia spazio a strategie di contrasto di altra natura. Occorre operare, innanzitutto, sullo stesso terreno che costituisce il complesso retroterra del fenomeno e che costituisce le basi per il consenso delle donne (e delle madri) alle pratiche di escissione⁽³⁸⁾. In secondo luogo, una strategia di riduzione del danno, come quella espressa, in Italia, dalla proposta dell'Ospedale Careggi di Firenze, permette di avanzare una critica per principi che sia, allo stesso tempo, rispettosa dell'ambiente normativo che dota di valore tale pratica. Una soluzione simbolica riconosce il valore dell'*encompassing group* di appartenenza senza accettarne, con posizione che sarebbe di chiara impronta relativistica, ogni aspetto culturale. Il rito verrebbe così preservato, ma privo dei suoi effetti devastanti sul corpo della donna; si deve infatti tenere in considerazione che un numero considerevole di operazioni viene comunque praticato indipendentemente dal divieto (spesso ritornando nel paese di origine) e in condizioni igienico-sanitarie del tutto inadeguate quando non estremamente pericolose per la bambina. Allo stato attuale, appare poi impossibile eliminare *tout court* la pratica dell'escissione. Pertanto, una soluzione simbolica potrebbe rappresentare un ponte verso il progressivo abbandono della pratica.

In conclusione, la proibizione giuridica dell'infibulazione (nelle sue forme più invasive) è del tutto compatibile con strategie che tengano conto della sensibilità degli individui membri della comunità dove

⁽³⁷⁾ Sull'esperienza tedesca (in particolare su un caso culturale concreto) si rinvia a O. HÖFFE, *Globalizzazione e diritto penale*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001, pp. 119-133.

⁽³⁸⁾ A. VANZAN, L. MIAZZI, *Modificazioni genitali: tradizioni culturali, strategie di contrasto e nuove norme penali*, in *Questione giuridica*, 1, 2006, n. 32.

l'escissione viene praticata; il sostegno alla diffusione di pratiche simboliche può rappresentare un primo passo importante verso politiche di dissuasione esercitate in forma dialogica sui valori e gli argomenti propri dell'*encompassing group*. In tal senso, la legge italiana appare eccessivamente severa e priva di un argomento a sostegno di tale durezza.



Inventario N 000761687

S. LETTURA 1.5. 0962

34. NAPPI P., *Tutela giurisdizionale e contratti agrari* (1994), 8°, pag. XVI-516.
35. PUGIOTTO A., *Sindacato di costituzionalità e "diritto vivente"*. *Genesi, uso, implicazioni* (198°), pag. VI-702.
36. DESANTI L., *De confirmando tutore vel curatore* (1995), 8°, pag. VI-372.
37. PASTORE B., *Giudizio, prova, ragion pratica. Un approccio ermeneutico* (1996), 8°, pag. X-1.
38. FORMIGONI W., *IIIΘANQN a Paulo epitomatorum libri VIII. Sulla funzione critica del mento del giurista Iulius Paulus* (1996), 8°, pag. VI-190.
39. VERONESI P., *I poteri davanti alla Corte. "Cattivo uso" del potere e sindacato costituzionale* (1999), 8°, pag. XII-302.
40. AVIO A., *I diritti inviolabili nel rapporto di lavoro* (2001), 8°, pag. VIII-244.
41. DELLE MONACHE S., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
42. MAGRI M., *La legalità costituzionale dell'amministrazione. Ipotesi dottrinali e casistica giurisprudenziale* (2001), 8°, pag. XVI-412.
43. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
44. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
45. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
46. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
47. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
48. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
49. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
50. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
51. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
52. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
53. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
54. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
55. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
56. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
57. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
58. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
59. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
60. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
61. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
62. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
63. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
64. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
65. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
66. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
67. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
68. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
69. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
70. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
71. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
72. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
73. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
74. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
75. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
76. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
77. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
78. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
79. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
80. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
81. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
82. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
83. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
84. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
85. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
86. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
87. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
88. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
89. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
90. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
91. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
92. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
93. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
94. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
95. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
96. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
97. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
98. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
99. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.
100. FORMIGONI W., *La « contemplatio domini »*. *Contributo alla teoria della rappresentanza* (2001), 8°, pag. XIV-478.