

Francesca Oliosi

Giustificati motivi per essere madre (?)

Per una lettura interculturale di maternità, lavoro e appartenenza religiosa

Abstract

This essay addresses the issue of motherhood in workplaces from the somewhat novel perspective of the effective enjoyment of religious freedom. The argumentative axis of the considerations proposed here is an attempt to show how the widespread and almost tangible failure of the employment law policies, variously designed to close the gender gap and mitigate the discrimination suffered by women-mothers, is due to a secularized view of society in which work, family and religious dimensions of human experience are categorized and managed separately, as if they were completely autonomous aspects of each individual's life.

Keywords: Religious freedom, maternity, labor law, gender-gap, multicultural society

Abstract

Lo studio analizza la tematica della maternità sul luogo di lavoro dalla prospettiva, per alcuni versi inedita, della fruizione della libertà religiosa. Asse argomentativo delle riflessioni qui proposte è il tentativo di dimostrare come il diffuso e quasi *palpabile* fallimento delle politiche di diritto del lavoro a vario titolo indirizzate a colmare il *gender gap* e a mitigare le discriminazioni vissute dalle donne-madri, sia dovuto a una visione secolarizzata della società nella quale lavoro, dimensione familiare e dimensione religiosa sono categorizzate e disciplinate separatamente, come se si trattasse di aspetti del tutto autonomi rispetto alla vita di ciascun individuo.

Parole chiave: Libertà religiosa, maternità, diritto del lavoro, gender-gap, società multiculturale

Sommario: 1. Tra 'diritto al lavoro' e 'diritto alla maternità': *qualcosa è andato storto* – 2. Maternità diasporica, maternità interculturale: il rilievo epistemologico delle religioni alla prova dei diritti umani – 3. La maternità tra 'ragione secolare' e istanze interculturali

Le donne sono la forza motrice della società:
la loro partecipazione è cruciale per il benessere di tutti.
(Indira Mahatma Gandhi)

1. Tra 'diritto al lavoro' e 'diritto alla maternità': *qualcosa è andato storto*

Nel vissuto comune (ancor prima che come risultanza di studi giuridici, economici o sociologici), il binomio lavoro-maternità, solo formalmente pacifico, sembra sempre più spesso un accostamento ossimorico: il divario tra quanto statuito – in via di principi apicali prima ancora che di legislazione – e quanto effettivamente si realizza, appare negli ultimi tempi più che mai dilatato e incolmabile,

nonostante sia addirittura il primo articolo della Costituzione italiana ad affermare solennemente “L’Italia è una repubblica democratica fondata sul lavoro”. Occorre dunque chiedersi: questa diffusa percezione dell’enorme distanza tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, è reale? Se lo fosse, sarebbe drammatico e per certi versi paradossale notare che proprio nella nazione dove fin dall’*incipit* si fa riferimento al lavoro assumendolo in questo modo a valore supremo, si verifichi siffatta situazione. A fronte di diverse Carte fondamentali che fin dai Preamboli menzionano la religione, Dio, una chiesa di Stato o persino un dogma di fede, i padri costituenti italiani hanno infatti inteso elevare proprio il lavoro a fondamento dell’intero progetto politico dell’appena nata Repubblica, nella quale si riconosce a tutti i cittadini il diritto a lavorare (a cui è poi dedicato l’intero articolo 4 della Costituzione), promuovendo le condizioni che lo rendano effettivo. Ogni cittadino, d’altra parte, “ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un’attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società” (Art. 4 Cost.) D’altro canto, proprio il celebre *incipit* della Carta rende facile comprendere quanto il verificarsi di discriminazioni anche nel mondo del lavoro non sia solamente ingiusto *ratione materiae* ma minacci dalle fondamenta l’intero sistema democratico nazionale. Il tema diventa poi tanto più delicato quando lo si analizzi facendolo intersecare con l’articolo 3, dove si afferma la pari dignità sociale dinanzi alla legge di tutti i cittadini, “senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali”.

Garantire pari opportunità e pari condizioni nel mercato del lavoro, porre in essere politiche che dal livello nazionale a quello aziendale monitorino, promuovano e sostengano fattivamente le pari opportunità, diventa così un obiettivo fondante l’intero assetto della Repubblica italiana, che ha il dovere di combattere con ogni mezzo a sua disposizione eventuali forme di discriminazione, compresa quella su base religiosa o di genere: si tratta di un obbligo giuridicamente doveroso, oltre che politicamente strategico, per un ordinamento fattivamente democratico. Se questa è la mappatura dei principi e dei valori soggiacenti alla disciplina della materia, resta da accertare, tuttavia, quale sia lo stato dell’arte della loro effettività.

Secondo l’ILO (*International Labour Organization*), nonostante i progressi sperimentati negli ultimi anni, le discriminazioni contro le donne e il divario di genere nel mondo del lavoro, in Italia, rimangono di dimensioni allarmanti¹. Il mercato del lavoro e dell’occupazione è sottoposto *alle*, anzi forse sarebbe meglio dire soggiogato, senza alcun tipo di intermediazione effettiva, *dalle* regole e *dalle* leggi dettate dalle logiche economiche e finanziarie, che camuffano le dinamiche e le esigenze del potere all’ombra della retorica del libero mercato. A poco servono e purtroppo sono serviti le tutele o i divieti dell’attività legislativa che intendevano evitare un siffatto assestarsi delle politiche giuridico-economiche. La recente crisi finanziaria internazionale ha avuto inoltre pesanti ripercussioni sulle categorie più deboli del mercato del lavoro, e tra queste inevitabilmente anche sulle donne: sono quindi sensibilmente peggiorate le condizioni complessive della parità di genere con un conseguente aumento delle discriminazioni in ambito lavorativo. Questo preoccupante fenomeno non solo viola i diritti fondamentali ma ha anche conseguenze rilevanti dal punto di vista economico e sociale poiché è indiscutibile che le discriminazioni soffochino opportunità, mortifichino il talento umano necessario

¹ Sul sito istituzionale dell’ILO è possibile consultare i report che annualmente vengono presentati e il monitoraggio dei dati per aree tematiche. Si segnala ai fini dell’argomento qui trattato, “Parità di genere nel mondo del lavoro”, consultabile al link https://www.ilo.org/rome/approfondimenti/WCMS_631350/lang-it/index.htm, data ultima consultazione 4 luglio 2023. Per un’analisi delle discriminazioni nel mondo del lavoro, tra i molti riferimenti si rinvia a Nunin (2014), Scarponi (2021).

per il progresso economico e accentuino le tensioni sociali e le disuguaglianze, contribuendo a un'instabilità che, sempre più di frequente, è causa di gravi conflitti.

La lettura dei dati sin qui richiamati, incrociati con quelli che ogni anno l'Istituto Nazionale Assicurazione Infortuni sul Lavoro (INAIL) e l'Ispettorato Nazionale del Lavoro (INL) presentano nelle relazioni annuali di loro competenza², offre una fotografia del *gender gap* nel mondo del lavoro italiano – non solo in esso, ma in esso drammaticamente – a dir poco sconcertante. In una prospettiva di genere, peraltro, l'andamento degli infortuni sul lavoro e delle malattie professionali costituisce un dato e fornisce, al tempo stesso, un'ottima occasione per fare alcune riflessioni muovendo da evidenze empiriche e schiettamente numeriche raccolte in materia di impiego, salute e sicurezza.

Con riferimento al primo profilo, deve essere osservato che la condizione di genitorialità ha strutturalmente un impatto diverso sulla partecipazione al mercato del lavoro di uomini e donne. Sussiste una relazione tra la diminuzione degli indicatori relativi alla partecipazione e all'occupazione in coincidenza della maternità e in relazione al numero dei figli: la loro presenza comporta infatti l'aumento della partecipazione maschile e, in modo simmetrico, la riduzione di quella femminile. Quanto si legge potrebbe stupire, se si considera che dal 2008 il *Testo unico in materia di salute e sicurezza sui luoghi di lavoro*³ afferma l'importanza di tener conto anche del genere nella valutazione dei rischi sul lavoro e di altri fattori. E questo anche perché il benessere individuale e la maggiore o minore esposizione ai rischi connessi all'ambiente di lavoro passano anche dalla possibilità di conciliare tempi di vita e tempi di lavoro, a partire dall'inevitabile 'fatto' che questi sono profondamente diversi tra uomini e donne. Il periodo pandemico, poi, ha evidenziato ulteriormente come il carico familiare e la gestione dei figli siano fortemente squilibrati all'interno della coppia genitoriale: in un anno 42.000 genitori si sono licenziati e di questi il 77% era donna⁴.

“Esiste una profonda differenza di genere nel dato relativo alle motivazioni delle dimissioni” – rileva il rapporto dell'Ispettorato nazionale del lavoro. “Questo per la semplice ragione che la difficoltà di esercizio della genitorialità in maniera compatibile con la propria occupazione è quasi esclusivamente femminile. Le segnalazioni di difficoltà di conciliazione per ragioni legate ai servizi di cura o ragioni legate all'organizzazione del lavoro riguardano infatti le donne in una percentuale tra il 96% e il 98%. La prevalente motivazione delle convalide riferite a uomini è invece il passaggio ad altra azienda”⁵.

Anche i dati relativi agli infortuni e alle malattie professionali delle donne mostrano come in Italia esista ancora un 'problema di genere'. Malgrado i passi avanti di questi ultimi anni, ancor oggi l'approccio alla salute e alla sicurezza sul lavoro mostra poca attenzione alle specificità legate al genere. In questo senso è significativo che la norma citata più sopra richieda, ad esempio, di valutare “i ruoli che le donne svolgono per la famiglia e sui luoghi di lavoro, i diversi tempi di vita e l'intera organizzazione della sfera produttiva e riproduttiva”. È facile intuire che il legislatore nel T.U. 8/08 intendesse evidenziare come per diverse tipologie di rischio (chimico, fisico, biologico, ergonomico e

² Sull'analisi dei dati, si veda F. Levato, *Sicurezza su lavoro: è ancora anche un problema di genere*, in *Diritto.it*, data pubblicazione 27.10.2022, 1-5, <https://www.diritto.it/sicurezza-sul-lavoro-e-ancora-anche-un-problema-di-genere/#:~:text=Se%20il%20tema%20della%20discriminazione,un%20%E2%80%9Cproblema%20di%20genere%E2%80%9D>, data ultima consultazione 4 luglio 2023.

³ D. Lgs. n. 81/2008

⁴ I dati sono stati raccolti dall'Ispettorato Nazionale del lavoro nel Rapporto annuale 2022, consultabile al link https://www.ispettorato.gov.it/files/2023/05/Rapporto-annuale-2022_20230426-1.pdf, data ultima consultazione 4 luglio 2023.

⁵ *Ibidem*, 39.

psicosociale) sia possibile registrare diversi effetti a seconda del ‘genere’. In molti casi, le differenze riscontrabili possono essere spiegate con l’impari distribuzione dei due generi nelle varie attività, in altri con la sovrapposizione e l’impegno dovuto al lavoro casalingo e di cura della prole.

Di recente, nel tentativo di invertire questa tendenza, il legislatore è tornato a intervenire sul tema: con la legge n.162 del 2021 sono state modificate le disposizioni contenute nel D. Lgs. n. 198/2006 in materia di pari opportunità tra uomo e donna in ambito lavorativo, introducendo diverse novità, tra cui *in primis* l’istituzione della certificazione di parità di genere, attestato da cui conseguono sgravi contributivi per le aziende e un punteggio premiale per la concessione di aiuti di Stato. L’obiettivo è ovviamente quello di garantire una maggiore parità rispetto al genere sui posti di lavoro, nel tentativo di contrastare il *gap* salariale tra uomo e donna con un approccio multilivello che, incentivando le aziende, possa favorire la partecipazione delle donne al mercato del lavoro⁶.

Nonostante l’impegno dell’organo di governo e del legislatore, il quadro che emerge mostra come sia nell’ingresso nel mondo del lavoro sia nell’ambito dei rischi per la salute e degli infortuni i dati non sono né qualitativamente, né quantitativamente distribuiti in maniera omogenea tra gli individui appartenenti ai due sessi⁷. Le donne sul lavoro restano ‘vittime’ nell’accezione più ampia del termine: vittime di una società che non è in grado di porre in essere politiche di supporto alla famiglia; vittime perché spesso gravemente discriminate a seguito di un infortunio o – ancora peggio – di una o più maternità; vittime di una visione del lavoro che predilige nettamente gli uomini, causando per questo livelli di disoccupazione femminile molto più elevati; vittime perché a parità di incarico (soprattutto nei quadri dirigenti) ricevono paghe più basse; vittime perché quando subiscono infortuni ottengono indennizzi meno elevati e quando perdono il figlio o il marito per un infortunio mortale devono attendere tempi lunghissimi per la costituzione delle rendite loro spettanti, sempre che tale diritto, alla fine, venga loro effettivamente riconosciuto; e ancora molto altro.

Che fare per porre rimedio a questa diffrazione quasi eclatante tra essere e dover-essere normativo?

Un’analisi approfondita del concetto di ‘lavoro’ nella nostra società, almeno da un punto di vista culturale e sociologico, pone brutalmente in evidenza come la duplice e coordinabile (o coordinanda)

⁶ La L. n. 162 del 5/11/2021, di modifica al D. Lgs. n. 198/2006, in materia di pari opportunità tra uomo e donna in ambito lavorativo, introduce diverse novità come ad esempio l’istituzione della certificazione della parità di genere che comporta, per le aziende che la ottengono, sgravi contributivi e un punteggio premiale per la concessione di aiuti di Stato. Si tratta di una certificazione volontaria che le aziende più virtuose potranno richiedere agli organismi a ciò accreditati per attestare la conformità dell’organizzazione di impresa ai principi di parità tra i generi, in punto di retribuzione e condizioni di carriera. Il processo di certificazione richiede una verifica della prassi aziendale con riferimento a sei aree determinate: cultura e strategia, *governance*, opportunità di crescita e inclusione, equità remunerativa, tutela genitorialità e conciliazione vita-lavoro. viene statuito anche l’obbligo di redigere un rapporto periodico sulla situazione del personale. Il rapporto deve contenere informazioni, tra l’altro, in relazione allo stato di assunzioni, della formazione, della promozione professionale, dei livelli, dei passaggi di categoria o di qualifica, dei licenziamenti, dei prepensionamenti e pensionamenti, della retribuzione effettivamente corrisposta ai dipendenti dei due generi. Destinatari dell’informativa sono i consiglieri di parità e le organizzazioni sindacali che, grazie alle informazioni così ricevute, potranno esercitare al meglio le proprie prerogative e funzioni istituzionali per il contrasto della discriminazione in ambito lavorativo. La legge inoltre integra e amplia la nozione di discriminazione diretta e indiretta di cui all’art. 25 del Codice delle pari opportunità (D. Lgs. n. 198/2006), aggiungendo, fra le fattispecie discriminatorie, anche gli atti di natura organizzativa e oraria nei luoghi di lavoro, riguardanti la progressione di carriera volte, sostanzialmente e indirettamente, a sfavorire la lavoratrice, anche qualora essi siano compiuti durante la fase di selezione di nuovo personale.

⁷ Cfr. Grasso (2021), Ludovico (2011).

tutela costituzionale del lavoro, inteso come elemento fondante della Repubblica, e della pari dignità sociale senza discriminazione su base sessuale o religiosa sia ancora oggi rimasta per lo più sul piano delle mere enunciazioni. A quasi ottant'anni dall'entrata in vigore della Costituzione, e nonostante l'avvicinarsi di norme che hanno tentato di incentivare l'assunzione delle donne attraverso sgravi fiscali o ne hanno inteso tutelare almeno in astratto i diritti o, ancora, supportare la maternità, le politiche del lavoro sembrano sostanzialmente approssimarsi a esiti regressivi.

Per migliorare le *policy* aziendali e la consapevolezza delle differenze correlate all'appartenenza al genere maschile o a quello femminile rispetto all'ingresso nel mondo del lavoro, ma anche alla sicurezza e alla salute, è necessario rivedere la condizione della donna *tout court*: il titolare deve verificare se il proprio sistema di gestione della sicurezza e, comunque, la propria organizzazione dell'attività garantisca equità anche rispetto al genere. A tal scopo, bisognerebbe mettere insieme competenze e saperi diversi unitamente a formazioni e appartenenze a realtà lavorative eterogenee, spaziando dall'ambito della ricerca accademica a quello specialistico legato a specifici *know how* professionali.

Come sempre più di frequente si sente parlare della cosiddetta 'medicina di genere' o, più specificamente, 'medicina di genere-specifica' – definita dall'Organizzazione mondiale della sanità come lo studio dell'influenza delle differenze biologiche (definite dal sesso) e socio-economiche e culturali (definite dal genere) sullo stato di salute e di malattia di ogni persona: così è necessaria una progressiva ma diffusa acquisizione a patrimonio comune dell'innegabile sussistenza di rilevanti diversità che non solo in ambito medico ma anche di sicurezza e condizioni sul lavoro emergono in modo già evidente dalla lettura dei dati annualmente forniti dagli istituti preposti allo studio del mondo dell'impiego. E come sul sito dell'Istituto Superiore della Sanità si legge, in riferimento alla medicina di genere, che questa “non rappresenta una branca a sé stante dell'area medica ma una dimensione interdisciplinare che, come tale, deve pervadere tutte le branche del sapere medico al fine di studiare l'influenza del sesso e del genere sulla fisiologia, la fisiopatologia e la patologia umana”, anche nel declinare il tema della salute e della sicurezza emerge in maniera evidente la necessità e l'importanza di considerare l'intero contesto di vita, compresi gli aspetti che riguardano il genere, la famiglia e la genitorialità.

Il primo passo, necessario, è quello di superare gli stereotipi e promuovere interventi di prevenzione diversificati, ponendo attenzione alle effettive condizioni di lavoro per capire se i pericoli esistenti possano comportare rischi di natura ed entità diverse a seconda che il lavoratore sia maschio o femmina. Tutto ciò affinché di queste valutazioni possa tenersi conto nell'adeguare le misure di prevenzione e protezione con un approccio di genere che non si fermi in superficie ma soppesi profondamente tutte le diversità e complesse differenze che in modo dinamico e situato modulano l'universo maschile e quello femminile. In questa cornice, l'appello dei soggetti che popolano il paesaggio sociale è *tacitamente* rivolto innanzi tutto alla ricerca, che dovrebbe sollecitare un'attenzione e una sensibilità nuove e diverse. Solo attraverso un'opera di riconfigurazione semantico-culturale potrebbe farsi spazio alla rivoluzione sia cognitiva, sia valoriale (se non pure affettiva), che spiani la strada alla possibilità per le donne di non dover mirare a essere trattate *come uomini*. E ancora, solamente un profondo mutamento nell'assetto mentale potrebbe consentire alle donne di aspirare con plausibili possibilità di successo all'adozione diffusa di un approccio *tout court* che consideri e rispetti la complessità della *loro* diversità. Un simile percorso richiede ovviamente apertura di orizzonti culturali, psico-sociali ed economici, esigendo la disponibilità a impegnarsi a tutti i livelli – da quello istituzionale a quello domestico – in un'opera di continua ri-valutazione delle variabili in gioco, basata su un'aggiornata e consapevole comprensione di eventi, opinioni e rivendicazioni.

Così configurata, la questione non può e non deve fermarsi al genere: solo una prospettiva schiettamente interculturale può tentare di costruire un quadro normativo quanto più responsivo possibile rispetto alle istanze di ogni singolo individuo, al riparo da facili semplificazioni o stereotipizzazioni. A conferma di quanto detto basti pensare all'ambito d'esperienza vissuta che, forse più di altri, suscita questioni giuslavoristiche che coinvolgono anche la libertà religiosa e si situa in un circuito pragmatico e personale che rimane spesso tacito e marginale ma che ha invece una rilevanza notevole e può essere compreso a fondo solo nella sua intrinseca trasversalità: la maternità. Con l'arrivo (ma ancora prima la decisione di aprirsi all'eventualità) di una *nuova persona* all'interno del nucleo familiare, l'esistenza della coppia muta completamente e, su un versante diverso ma altrettanto fondamentale anche per l'equilibrio familiare, il fallimento dei tentativi giuslavoristici di ridurre il *gender gap* affrontando l'argomento del lavoro come un aspetto del tutto separato rispetto alla vita complessiva dell'individuo diventa più eclatante. Questo perché, ancora una volta, ogni norma in materia si occupa di categorie definite e limitate da confini molto netti quantomeno se poste a confronto con il complesso di relazioni che animano l'esperienza di ciascun individuo e che producono la *sua* identità personale. In questo senso, quelle categorie sembrano scolpite e, quindi, assunte in chiave aprioristica, e cioè escludendo aspetti della vita che – inevitabilmente – influiscono invece in modo complessivo non solo sull'esistenza privata o nel foro interno ma anche su tutti gli aspetti esistenziali connessi ai frangenti in cui il soggetto agisce e si muove nel mondo del lavoro e, più in generale, nella sfera pubblica. In effetti, si tratta dello stesso identico *modus operandi* con cui viene trattata l'appartenenza religiosa: cioè come un aspetto a sé stante, del tutto separato dal vivere quotidiano, attinente a scelte personali che non possono (o addirittura per alcuni non devono) trovare spazio e canali di integrazione o tutela al di fuori della dimensione intima, privata.

Per affrontare correttamente questo ambito della vita e individuare un codice di comportamento applicabile perché prima di tutto condiviso – come dicevo – credo sia indispensabile creare un *mindset*, cioè una visione adeguata e responsiva rispetto alle dinamiche che animano la trama dell'esperienza concreta. Una visione, cioè, che ponga le agenzie sociali nella condizione di individuare e superare gli ostacoli, ma anche di comprendere e tutelare le differenze senza creare ulteriori divari e disparità di trattamento derivanti da una ipostatizzazione del genere nel mondo del lavoro. Per farlo, a mio giudizio, è necessario acquisire consapevolezza anche dell'importanza delle religioni innanzi tutto sul piano dell'elaborazione del senso dell'esperienza individuale, e quindi della sua caratura antropologica, prima ancora che sul piano delle qualificazioni giuridiche. Solo comprendendo quanta religione sia annidata e, per alcuni versi, *solida* nel vivere individuale e collettivo di ciascuna comunità e di ciascun individuo, sarà possibile riarticolare le reti di significato che orientano il vissuto di ogni persona, condizionando in modo non sempre consapevole anche le linee di tensione che accompagnano il suo integrarsi nelle dinamiche sociali.

2. Maternità diasporica, maternità interculturale: il rilievo epistemologico delle religioni alla prova dei diritti umani

Quando si parla di maternità e diritto del lavoro (e di tutte le tematiche ad essi correlate, quindi parità di genere sia in entrata che in uscita, sicurezza, infortuni), non si sente mai menzionare il ruolo che riveste l'appartenenza e le convinzioni religiose. Eppure gli universi di fede propongono standard di

comportamento che influenzano in modo poderoso e inevitabile i costumi e i consumi del lavoratore credente; comportamenti che, di riverbero, producono effetti anche per il corretto e fruttuoso svolgimento della prestazione lavorativa. I modi di vivere fissati dalla religione di appartenenza e sorretti sovente da tradizioni millenarie sono avvertiti dal credente come precetti (sia morali, sia giuridici) veri e propri, dai quali è impossibile sottrarsi e il cui adempimento condiziona l'individuo in modo più o meno indiretto anche nella sua veste di lavoratore.

A questo 'coefficiente di complessità' non può essere che aggiunto il contesto 'diasporico' che connota attualmente la compagine sociale, dovuto non soltanto ai massicci fenomeni migratori (con la conseguente caratterizzazione della società in chiave eminentemente multiculturale) ma anche alla velocità vorticoso con cui circolano notizie, informazioni, idee, ecc. La globalizzazione, in questo senso, non ha solo messo in discussione con forze esterne e di matrice economico-materiale – per dir così – le culture tradizionali, ma le ha altresì scalfite 'da dentro', rendendo ogni individuo intimamente diasporico. Ciò significa che, più o meno consciamente, egli/ella vive all'interno di reti comunicative e di significato esorbitanti i confini geografici (ma anche ideologici e identitari) degli stati-nazione, e quindi in una molteplicità di spazi vitali, politici, etnici, e anche religiosi, che non può, né dovrebbe, essere ricostruita assumendo come unità di misura e di interpretazione i circuiti socio-culturali tradizionalmente riferibili ai gruppi maggioritari locali.

Ordinariamente, la questione della libertà religiosa sul posto di lavoro interseca quella riguardante la parità di genere. Essa si polarizza e si concentra, spesso quasi esclusivamente, sul porto dei simboli, in particolare del velo islamico, sui divieti alimentari, sui tempi per la preghiera o sulla fruizione delle festività corrispondenti alle scansioni sacrali dei calendari religiosi. Nella tradizionale visione 'a compartimenti stagni' con cui le società moderne, e in particolare quelle occidentali, disciplinano la vita di ciascun individuo, sembra che la rilevanza dell'appartenenza religiosa rispetto alla vita lavorativa si esaurisca tutta nell'affrontare questi temi. In un certo senso, l'esperienza religiosa appare 'segregata' in un circuito di questioni stabilite e ben definite. L'effetto, per alcuni versi, è che essa appaia – per usare una metafora spaziale – lateralizzata rispetto ai processi di formazione dell'identità culturale sia individuale, sia collettiva. Tuttavia, se colta nella sua funzione di matrice culturale, la religione ha un significato antropologico che valica queste scansioni politico-istituzionali figlie di una latente e inopportuna sovrapposizione tra processi di secolarizzazione e regime laico/giuridico dei rapporti stato-confessioni. Come matrice antropologico-culturale, la religione influenza profondamente la società e gli individui in ogni ambito della loro esperienza di là dalla circostanza che la geografia normativa dei rapporti tra diritto statale e diritti confessionali sia scandita da distinzioni e confini formali. Rispetto a questa considerazione più ampia e profonda del fattore religioso, e per questo più fedele alla sua fenomenologia empirica, si delinea una realtà sommersa, più che altro silenziata, ma comune al vissuto di molte donne e che si iscrive a pieno titolo nell'ambito della discriminazione di genere sul luogo di lavoro. Essa coinvolge attualmente in modo meno evidente, ma tutt'altro che meno incisivo e rilevante, anche la libertà religiosa: un esempio saliente e paradigmatico insieme è appunto il frangente della vita familiare e della maternità.

A mio modo di vedere, il fallimento delle politiche che hanno tentato di attenuare il *gender gap* in ambito lavorativo, è dovuto anche a un errato assunto di partenza. Ufficialmente l'ordinamento tutela la maternità a prescindere dall'appartenenza religiosa: non è certo compito del legislatore giudicare l'*in-put*, la causa del perché una donna decida di avere figli. Eppure, ponendo attenzione all'*out-put*, ossia la decisione in sé e quello che comporta, risulta d'immediata evidenza come la religione

influenzi profondamente il modo di interpretare la vita, il tempo e la dimensione familiare di ciascun individuo – discorso che non vale solo per i credenti e per chi gestisca questa influenza in modo consapevole⁸ ma anche per coloro che vivono laicamente in contesti sociali comunque culturalmente condizionati dalla dimensione, direi persino dalla ‘forza’ antropologicamente modellante della religione. Come proverò a evidenziare più avanti, tutto ciò non coincide con il dare rilievo alle normative confessionali all’interno della sfera laica. Pensare il modo di ‘essere madre’, i suoi spazi e i suoi ritmi, sulla base di matrici antropologico-religiose non significa affatto includere il diritto confessionale nei circuiti del diritto laico. L’esperienza religiosa opera qui non come norma ma come prospettiva culturale nell’interpretazione del mondo. In questo senso, essa genera modi di agire, quindi azioni concrete, modalità di attribuire significati agli oggetti del mondo, la cui rilevanza rispetto all’ordinamento secolare non può essere ignorata o privata di rilevanza giuridica solo perché sconta il ‘peccato’ originario di una matrice religiosa. Se una religione, per essere ancor più espliciti, è tra i fattori che inducono una donna ad avere più figli o a non averne, così come ad accettare determinate condizioni etiche nel contratto di lavoro oppure no, dipende dal fatto che l’esperienza religiosa è un fenomeno psico-sociale totale, che investe le persone e la loro visione del mondo nel loro complesso. Così intesa, la religione non può essere distinta e differenziata rispetto a una convinzione filosofica, una visione estetica, un’ideologia economica o altro. Essa concorre a costruire l’orizzonte di senso nel quale ogni persona colloca la propria esperienza di essere umano e la consapevolezza di esserlo. I suoi esiti non possono essere letti solo in termini materiali, come se questi esaurissero la loro oggettività agli occhi della mente secolare, e poi amputati nel loro significato e nella loro portata giuridica perché imputabili in modo più o meno accertabile a una matrice religiosa. Ne deriva che la decisione di avere figli da parte di persone credenti merita di essere considerata non solo con riferimento al fatto ‘fisico’ del riprodursi ma, al contrario, compresa con riferimento a tutte le proiezioni di senso che, muovendo dall’esperienza religiosa, ciò possa avere sul modo *essere nel mondo e in relazione attiva con esso*. Per essere più espliciti, la maternità è anche un atto di interpretazione del proprio posto nell’universo sociale e naturale, della propria corporeità, del rapporto tra economia e processi di socializzazione ecc. Tutti ‘atteggiamenti’ che assumono immediato rilievo rispetto a molti valori e principi costituzionali. Valori e principi che hanno portata universale e non possono essere disattivati in nome di una tutela della libertà religiosa intesa come rivendicazione dell’appartenenza confessionale e del rispetto delle norme che la regolano, quindi del regime politico-normativo della laicità formale. La libertà religiosa, in altre parole, non può essere ridotta alla necessità di obbedire a norme di ordinamenti confessionali. Ordinamenti che, in quanto tali, non possono che dispiegare un’efficacia contingentata nella sfera privata o, comunque, da tenere in una sorta di recinto separato equivalente, in qualche modo, a ‘spazio appartato da riservare all’autonomia’ sia dal punto di vista pratico, sia (e questo rileva ancor di più) dal punto di vista dei significati. La libertà religiosa, come tutte le libertà, ha a che fare con la costruzione del senso dell’esperienza individuale e, quindi, anche con la sua declinazione in chiave plurale,

⁸ “La religione occupa in ogni enciclopedia culturale la casella dei fondamenti, delle matrici di produzione di senso. Ogni sapere religioso tende a disegnare gli orizzonti ultimi di interpretazione del mondo, a definire le coordinate che danno ordine all’esistenza. Poco conta che si sia concretamente fedeli oppure atei. La funzione della religione – intesa in senso antropologico come agenzia di produzione di senso – cementa la solidarietà sociale e il linguaggio comunitario. Essa si trova soluta negli abiti linguistici di comportamento. Sotto questo aspetto può persino parlarsi di una religiosità laica, cognitiva che corrisponde agli oggetti di credenza e quindi ai valori sottratti alla negoziazione interindividuale, contingente, momentanea”. Così Ricca (2008:179).

bilanciata, coordinate pluralisticamente e in modo relazionale con le altre voci presenti nei singoli paesaggi sociali e culturali che ospitano gli individui e i *loro* ordinamenti.

Ora, tutte le religioni hanno un rapporto strettissimo con la filiazione e tendono a occuparsi della genitorialità e della costituzione della famiglia, luogo naturale all'interno della quale nascono e crescono le nuove generazioni di credenti. Come osservavo, tuttavia, riuscire a comporre l'aver figli con i ritmi della propria presenza sul luogo di lavoro è, a oggi, ancora un problema enorme, che si manifesta in modo persino più acuto rispetto ai profili precedentemente accennati tra quelli riguardanti il genere. Mi riferisco, in particolare, all'accesso al lavoro⁹, al mantenimento di esso¹⁰, alla conciliazione con gli impegni familiari (diversificati anche a seconda dei modelli di famiglia¹¹ ispirati alle differenti antropologie, direttamente o indirettamente, di derivazione religiosa), alla tutela nei casi di problemi di salute dei figli, alla effettività della tutela previdenziale. Sono queste solo alcune delle aree problematiche che in assenza di un *focus* specifico da parte del legislatore, articolato a partire da una riarticolazione antropologicamente pluralistica del senso della maternità, anche con riferimento alle matrici di senso radicate nella religione, sono destinate a non essere mai né affrontate, né portate a soluzione.

Quando si parla della condizione della donna e, più in generale, delle questioni di genere e di mancata parità, si è soliti intravedere nel fattore dell'appartenenza confessionale una delle cause di discriminazione. È idea comune che il cosiddetto 'modello patriarcale' tradizionalmente articolato da molte confessioni religiose mal si concili con l'affermazione unanime, sia nei diritti statali sia nelle Dichiarazioni dei diritti e nella Convenzione Europea, della pari dignità e dell'uguaglianza formale e sostanziale di ciascun individuo a prescindere dal sesso o dalla religione. C'è da chiedersi, tuttavia, se sia davvero così; o se, ancora una volta, si etichetti un'esperienza complessa cedendo alle facili tentazioni di un'idea di secolarizzazione, libertà religiosa o laicità, che anziché tutelare tutti, a prescindere da sesso o religione, li tuteli solo nelle modalità e nei contenuti che si ritengono universali ma che universali non sono. In questo la maternità costituisce un crocevia estremamente significativo, perché si tratta di un'esperienza che oltre a coinvolgere e *travolgere* la sfera lavorativa e quella religiosa, riguarda in prima persona le donne, il cui ruolo è tutt'altro che secondario non solo nella famiglia ma anche nella società.

⁹ La questione maternità e lavoro in Italia è ben altro che superata e risolta, a confermarlo sono anche i dati più recenti rilevati dal team Public Affairs di Ipsos a maggio 2022 riguardo alla pratica da parte di alcuni datori di lavoro di chiedere ai candidati se avessero intenzione di avere figli. È un italiano su cinque a dichiarare che, almeno una volta nella vita, gli è stato chiesto se avesse intenzione di avere figli durante un colloquio di assunzione. La percentuale aumenta al 29% tra gli under30 e, non sorprendentemente, è marcatamente inferiore tra gli uomini (11%) rispetto alle donne (28%). Peraltro, essendo una domanda del tutto illegale, la percentuale di un terzo è ancora più significativa, sia perché sono valutazioni eventualmente taciute ma non per questo non fatte, sia perché nonostante siano illegittime, vengono comunque formulate apertamente ad una donna su tre.

¹⁰ Essere madri pesa sulla possibilità di essere anche lavoratrici. In Italia il tasso di occupazione tra le donne tra i 25 e i 49 anni e con un figlio fino a sei anni si ferma al 53,9%, secondo dati Istat relativi al 2021 ed elaborati dall'Inail. La percentuale di lavoratrici senza figli sale invece al 73,9%. Incrociando questi numeri con quelli che emergono dall'indagine Inapp "Rapporto plus 2022. Comprendere la complessità del lavoro", presentata in occasione dell'8 marzo, emerge poi che per una donna su cinque il diventare madre è invece la causa della sua uscita dal mondo del lavoro. Solo il 43,6% delle occupate tra i 18 e i 49 anni continua a lavorare dopo la nascita di un figlio, con la percentuale che crolla al 29% nel Sud e nelle Isole. La motivazione prevalente (52%) è la conciliazione tra lavoro e cura, seguita dal mancato rinnovo del contratto o licenziamento (29%) e da valutazioni di opportunità e convenienza economica (19%).

¹¹ Sui modelli di vita familiari e l'influenza su questi ha il fattore religioso e di appartenenza confessionale, rinvio a Camassa (2019:147-170).

Non a caso la questione della condizione femminile, poi, è spesso il vero nodo cruciale del confronto tra culture basato sui diritti umani ed è spesso usata come argomentazione principale nell'affermazione di 'non compatibilità' di diverse religioni e culture rispetto all'occidente e alla sua tradizione garantista. Ma è davvero così? O forse il processo di emancipazione femminile registrato nelle nostre società non ha altro che parificato la condizione femminile 'maschilizzando' la donna, invece che tutelandola nella sua diversità? La domanda non è banale e, soprattutto, permette di evidenziare un '*modus cogendi*' che si ripropone, dove l'occidente e il maschio sono la 'misura di tutte le cose', il parametro unico e indubbio su cui compiere valutazioni di compatibilità rispetto ai diritti universali, sul cui contenuto, in un interrotto circolo vizioso, l'ultima parola spetta solo a chi, autoproclamatosi senza appello l'unico in grado di definirne nei limiti e nei contenuti, taccia la diversità come disuguaglianza¹². Su siffatti

¹²Riguardo al processo di emancipazione femminile, è utile ai fini della trattazione un richiamo al femminismo che, pur tradizionalmente diviso in 'ondate' per rendere anche metaforicamente l'idea di un movimento ondivago che ha progressivamente apportato sostanziali novità e cambiamenti ai contenuti elaborati in precedenza. Mentre la prima ondata del femminismo era finalizzata all'ottenimento dell'uguaglianza giuridica delle donne, dal diritto a un'istruzione a quello di voto, il femminismo attuale è focalizzato su temi come il *gender gap*, lo *slut shaming* e la *teoria queer*. Senza la pretesa di fare una rassegna esaustiva degli eventi storici e delle elaborazioni teoriche e dottrinali che hanno contraddistinto il femminismo, è utile richiamare alcune importanti tematiche trattate dal 1700 a oggi, nella convinzione che, come stanno rilevando soprattutto in ambito filosofico, il movimento si sia irrigidito su determinati dogmi e si sia sviluppato proprio per questo come un'ideologia dalla portata universale ma, di fatto, valida solo per l'Occidente. Non essendo questa la sede per un approfondimento che sia fedele alla complessità e alle correnti del movimento che si sono storicamente registrate, è tuttavia fondamentale premettere che esistono diversi femminismi, che si sono diversificati nelle varie correnti di pensiero che, pur in contrasto su molti fronti, hanno a loro modo contribuito all'evoluzione dell'intero movimento, a partire dalle due correnti storicamente agli antipodi, quella cioè del femminismo liberale e il femminismo radicale, al quale si sono poi aggiunti il *black-feminism*, il femminismo *new age*, il femminismo individualista, e ancora l'anarco-femminismo, il transfemminismo...Verranno tuttavia qui ripercorse sinteticamente l'origine delle quattro ondate principali del femminismo inteso come movimento unitario. La prima ondata o fase della storia del femminismo è quella che ha portato all'ottenimento dell'uguaglianza giuridica. Anche se i primi movimenti di rivendicazione dei diritti delle donne nascono in Europa verso la fine del '600, perché si sviluppino organicamente, dovrà passare quasi un secolo, fino allo scoppiare della Rivoluzione francese: insieme al declino dell'assolutismo monarchico causato dal diffondersi della cultura illuminista basata su principi di libertà e uguaglianza e in relazione/reazione alla redazione nel 1789 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (rivolta solo alle persone di sesso maschile) la drammaturga Marie Gouze, detta Olympe de Gouges, nel 1791 scrive la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, chiedendo che i principi della Rivoluzione fossero effettivi anche per le donne. Sulla scia di de Gouges, nel 1792 l'inglese Mary Wollstonecraft scriverà *A Vindication of the Rights of Woman*, una critica al sistema educativo dell'epoca, che escludeva le donne e le relegava ai margini della società. Nel 1832 la ricamatrice parigina Suzanne Voilquin diventa redattrice della *Tribune des femmes* (la prima rivista femminista della classe operaia), sulla quale difende l'istruzione e l'indipendenza economica delle donne e critica l'ingiustizia di essere escluse dagli affari pubblici. Che fossero di classe operaia o nobili, Voilquin si era accorta che l'oppressione era un fattore comune a tutte, e che bisognava costruire una coscienza di genere. La rivista invitava le donne proletarie ad allearsi con quelle appartenenti alla classe più privilegiata, per far nascere una *nouvelle femme* (una donna nuova). Qualche anno più tardi, anche grazie a questi preziosi scritti, si assisterà alla nascita del movimento per il suffragio femminile, conosciuto come movimento delle 'suffragette'. Intorno al 1920, il diritto di voto era già stato allargato alle donne nella maggior parte dei Paesi occidentali (anche se le italiane dovranno invece aspettare fino al 2 giugno del 1946, quando si votava contemporaneamente per l'elezione dell'Assemblea costituente e per il referendum che chiedeva di scegliere tra la Monarchia o la Repubblica). L'attività femminista del XIX e dell'inizio del XX secolo nel mondo anglofono riuscì a conquistare il suffragio femminile, i diritti relativi all'istruzione femminile, un miglioramento delle condizioni lavorative e infine l'abolizione dei doppi standard di genere; questo attivismo viene conosciuto come 'della prima ondata'. Il termine 'prima ondata' venne coniato retrospettivamente quando il termine 'femminismo della seconda ondata' venne usato per descrivere un nuovo movimento femminista il quale combatteva le disuguaglianze culturali e sociali oltre che le disuguaglianze politiche/giuridiche di base.

Il femminismo della seconda ondata si sviluppa negli Stati Uniti nel corso degli anni 60, per poi diffondersi negli altri Paesi occidentali: il dibattito viene allargato a questioni quali la sessualità, la famiglia, il lavoro e i diritti riproduttivi. La seconda ondata nasce infatti in reazione alle condizioni di isolamento psicologico e sociale delle donne (bianche e di ceto medio) degli anni 50: i diritti politici non sono più unica condizione sufficiente per la parità, e la presa di coscienza femminista si concentra ora sulla differenza sessuale, che contribuisce a un sistema in cui le donne si trovano ancora in posizione di sottomissione. In quegli anni, i primi Paesi iniziano a legalizzare aborto e divorzio, così come vengono diffuse e conosciute le misure contraccettive. Il primo manifesto di questo periodo è il famoso saggio *La mistica della femminilità* di Betty Friedan, pubblicato nel 1963, nel quale l'autrice collega le cause dell'infelicità, della depressione e della predisposizione all'abuso di alcol e psicofarmaci delle casalinghe bianche americane all'esistenza di un inganno creato *ad hoc* dalla società del tempo, chiamando questo senso di insoddisfazione femminile "il problema senza nome". L'opera divenne la voce per il malcontento e il disorientamento che le donne sentivano per essere state accantonate in posizioni di occupazioni casalinghe e familiari dopo esser riuscite ad ottenere almeno un diploma. Nel testo Friedan esplorò le radici del cambiamento dei ruoli femminili dalla forza lavoro essenziale durante la seconda guerra mondiale allo status di casalinga e madre nell'immediato dopoguerra e valutò le forze che condussero questo cambiamento, *in primis* nella percezione della donna nella dimensione familiare e sociale. L'Autrice osservava infatti che nel secondo dopoguerra, nei Paesi occidentali era in atto una crescita economica senza precedenti, che aveva causato un aumento impressionante di nascite, il cosiddetto 'baby boom'. Secondo la Friedan in questo cambiamento di costumi aveva avuto un ruolo fondamentale il cosiddetto *quarto potere* dell'informazione di massa che sia attraverso l'industria editoriale che lo spettacolo proponevano un'immagine idealizzata della vita domestica e familiare, sottolineando con enfasi la funzione biologica della donna e definendone al tempo stesso i canoni estetici o le abitudini a cui aspirare (emblematiche, in questo senso, sono le pubblicità di quel periodo). All'inizio degli anni 60, l'età media del matrimonio delle donne statunitensi era scesa a 17-18 anni e la loro iscrizione ai college si era ridotta al 35% (rispetto al 47% degli anni 20): ne *La mistica della femminilità* vengono sottolineati e messi in correlazione questi dati, tanto che anche al di fuori degli Stati Uniti nascono fenomeni come il Movimento di Liberazione della Donna, creatosi a Zurigo nel pieno delle rivolte studentesche del 1968.

Per lottare contro il discorso dominante e rendere effettiva la parità ancora solo teorica tra uomini e donne, ma anche per prendere in considerazione gli elementi che in precedenza erano assenti dal pensiero femminista, come le peculiarità delle donne che non vivono in un mondo capitalista bianco, nacque una nuova forma di femminismo, spesso denominato 'terza ondata', che si contrappone al femminismo 'istituzionalizzato' degli anni 80 e 90: anche se in molte università, infatti, era i *cultural studies* poi evoluti in *women's studies* e *gender studies* erano ormai parte del programma, si raggiunge una consapevolezza più ampia delle problematiche della disuguaglianza rispetto alle donne. Si inizia con l'applicare i principi femministi ad una più ampia varietà di donne (come per esempio le donne nere e le donne transgender), che erano state praticamente ignorate nell'attività femminista precedente: le donne bianche *cisgender* – ovvero quelle che si sentono a proprio agio con il sesso e il genere che sono loro stati attribuiti alla nascita – non sono più le uniche protagoniste dei movimenti di liberazione dalle discriminazioni. Durante questo periodo della storia del femminismo nasce e cresce il termine 'intersezionalità' e si sviluppano nuove tesi come la teoria *queer*.

Di recente è stata teorizzata una 'quarta ondata' del femminismo, iniziata a partire dal primo decennio del nuovo millennio. Grazie alla tecnologia e alle risorse online come quelle offerte dai social media le battaglie delle donne in qualsiasi parte del mondo hanno diffusione su scala mondiale e vengono portate avanti anche ben al di là dei confini territoriali (basti pensare alle cicliche campagne mediatiche riguardo al porto del velo in paesi come l'Iran o l'Iraq). In questa fase, inoltre, prevalgono l'approccio intersezionale e per la *gender fluidity* (che deriva da un'interpretazione post-strutturalista del genere e della sessualità): in particolare, viene ribadita e approfondita l'esistenza di una sovrapposizione tra le varie forme di oppressione: razzismo, sessismo, omofobia, classismo e abilismo (l'atteggiamento discriminatorio e pregiudizialmente svalutativo verso le persone con disabilità) hanno un'unica radice e vanno combattuti insieme. Per una ricostruzione del femminismo, soprattutto in prospettiva epistemologica, si rinvia *ex multis* in ordine cronologico Federici (1975); Chodorow (1978); Eisenstein (1979); Delphy (1984); Alcoff (1988); MacKinnon, (1989); Bartky (1990); Butler (1990); Deaux (1990); Laqueur (1990); Duby G, Perrot M. (1992); Lloyd (1993); Anderson (1995); Yeatmann (1997); Young (1997); Okin Moller (1998); 1999); Haslanger (2000); Heritier (2000); Campbell (2002); Mancina (2002); Ehrenreich B., Hochschild Russell A. (2004); Durst (2005; 2006); Zack (2005); Simonazzi (2006); Feder (2007); Haraway (2008) Bach (2012); Caputi (2013); Bettcher (2013); Bogardus (2020); Dembroff (2020); Lawford (2021). Per uno studio recente riguardo a diverse questioni di genere, Scarponi (2020), mentre per la rilevanza nell'ordinamento italiano del genere rispetto alla cittadinanza Simonati (2022).

presupposti e mantenendo come unico parametro l'esistenza o meno per le donne della possibilità di poter fare ciò che fanno gli uomini, risulta pacifico individuare discriminazioni o mancata parità: ma è davvero questo l'unico parametro possibile? Si può affermare al di là di ogni ragionevole dubbio che sulla base di queste diversità le donne si autorappresentino e percepiscano come limitate, discriminate, ingiustamente considerate inferiori? Nulla esclude che esse, invece, si autorappresentino e articolino la costruzione della propria identità come del tutto realizzata all'interno della dimensione familiare, dove orgogliosamente rivestono il loro ruolo di mogli, madri, sorelle. E, d'altro canto, non dovrebbe neppure stupire se non si percepiscono come difettive per il solo fatto di lavorare o, addirittura, se rimangono perplesse per le donne che invece lavorano, si barcamenano male (e i dati lo dimostrano) tra impiego, famiglia e figli, in un costante tetrìs di incastri e obbligate rinunce, innanzi tutto rispetto alla propria maternità e al periodo previsto (in Italia peraltro brevissimo) di sospensione dal lavoro con il salario pieno. Eppure, esiste e si sente parlare solo della discriminazione che gli occidentali ravvisano nel mondo orientale a carico della donna, e che ruota intorno alla scansione pubblico/privato laddove alla donna la sfera pubblica rimane interdotta. Sembra non esista altro possibile angolo di visuale, come ad esempio potrebbe essere lo sguardo di quella stessa donna orientale che abbia preferito esclusivamente essere madre e moglie. La stessa donna che potrebbe proiettare su una coetanea lavoratrice 'dell'Occidente' sentimenti simmetrici a quelli che, con paternalistica saccenza, la cultura occidentale nel suo complesso tende a nutrire con riguardo alle molte donne orientali che scelgono di dare priorità alle esigenze della vita familiare ma vengono ineluttabilmente giudicate vittime inconsapevoli di una cultura paternalistica, discriminatoria e ingiusta. Quante volte questi stereotipi interpretativi sono posti al vaglio di un'effettiva analisi dei processi di autodeterminazione da parte di donne che utilizzano come parametro di senso della propria esistenza paradigmi culturali e/o religiosi differenti? Molto di rado. Eppure, l'articolo 4 della costituzione non parla di 'propria scelta'?

Non si tratta di sollecitazioni fini a sé stesse: i quesiti appena proposti vanno posti senza retorica, in primo luogo in ambito giuridico, nel rispetto sia di diritti individuali che della distintività¹³ personale

¹³ Il piano dei diritti individuali e delle distintività deve essere ben presente per non intercorrere in corto-circuiti stereotipizzanti che hanno come unico contributo pratico quello di aumentare i conflitti. Emblematica è proprio la questione dei diritti umani e la condizione della donna, assunti dalla cultura dominante come razionali e condivisibili, tanto che un discostamento viene tacciato come 'incompetenza emotiva' o 'arretratezza nel processo di civilizzazione'. Così Ricca (2008: 135-136) che avverte "Descrivere questa possibilità in termini astratti tuttavia potrebbe sembrare eccessivo. Ma si pensi allora alla poligamia; alla pratica dei matrimoni combinati; alle religioni politeiste, ecc. Nel modo di guardare questi fenomeni c'è in noi occidentali - inutile negarselo - un istintivo, irriflesso rinvio alla «immaturità psicologica, cognitiva ed emotiva» delle altre popolazioni e delle altre culture. [...]. Interpretazioni così frettolose, aprioristiche e cariche di pregiudizi escludono qualsiasi impegno a contestualizzare la percezione degli indici di distinzione individuale all'interno di culture altre. La loro assunzione, anche quando si arrivi a coglierla (più spesso, l'Altro, in questo caso la donna, viene visto oggettivamente come una vittima, indipendentemente da cosa dichiararsi su di sé: particolare che il più delle volte passa del tutto inosservato), rimane perciò priva di qualsiasi ragione o sfondo di senso, semplicemente perché non lo si cerca. D'altronde, in *claris non fit interpretatio*. Si tratta di un problema assai complesso. Sovente la dicotomia culture individualiste/culture collettiviste viene utilizzata per distinguere il mondo occidentale da quello orientale. I diritti umani sono così ricondotti entro la cornice delle culture e delle società individualiste, denunciando una sorta di incompatibilità dei valori ad essi soggiacenti con le prospettive collettiviste. Affermazioni di questo tenore potrebbero inficiare la petizione di universalità dei diritti umani. Ma la contraddizione viene superata, soprattutto dagli occidentali, adottando la prospettiva evolucionista. In modo dichiarato, ma più spesso dissimulato, si addebita la mentalità collettivista a una condizione di arretratezza nel processo di civilizzazione. I diritti umani manterrebbero perciò la loro universalità, solo che questa si colloca a uno stadio più avanzato rispetto a quello raggiunto dalle società collettiviste. Quello dell'arretratezza è ovviamente uno

di ciascuno, per non cedere a facili ideologie etnocentriche il cui contributo principale è solo quello di alimentare i conflitti. L'esempio del lavoro e della parità di genere per le donne è in questo senso eclatante: la scelta di lavorare è, in Occidente, tanto una necessità quanto una opzione personale (anzi spesso più l'una che l'altra visti i costi della vita familiare che costringono entrambi i coniugi a lavorare). Proprio l'ingresso socio-economicamente necessitato nel mondo del lavoro da parte delle donne ha portato, come si ha avuto modo di illustrare nel paragrafo precedente, una forte discriminazione sia rispetto all'accesso che alle condizioni di lavoro (in termini di salute e infortuni), dimostrando così un fallimento di tutti gli strumenti di tutela introdotti a livello legislativo.

“Le donne occidentali, quelle che vivono nelle cosiddette società del benessere, sempre più spesso sono soggette a un'alternativa difettiva: se lavorano, sono sospinte a vivere problematicamente la maternità; se privilegiano la maternità, finiscono per non riuscire a lavorare. Frattanto i costi della vita lievitano e il dilemma diventa spesso insolubile, se non nel senso di una rinuncia alla maternità. Quanto si può essere certi che una donna orientale, immigrata in un paese occidentale a economia capitalistica, accetti una situazione del genere? Quanto si può essere sicuri che non la interpreti come una sostanziale violazione della sua individualità? Del suo diritto a essere donna e madre? Di acquisire un ruolo, e spesso di mantenerlo, all'interno della sua comunità culturale? Quanto tarderà a invocare i diritti umani e/o fondamentali per mantenere quel ruolo anche nel contesto d'accoglienza?”¹⁴.

Queste riflessioni sono le grandi assenti nel dibattito pubblico e nel processo ermeneutico e di decodificazione che gli ordinamenti secolari stanno ponendo in essere rispetto alla pari dignità e opportunità delle donne in ambiente lavorativo. Anche se, quasi paradossalmente, a una presa di posizione ideologica e arroccata dell'occidente laico (che forse sarebbe più corretto definire laicista), non corrisponde un atteggiamento di chiusura senz'appello anche da parte delle confessioni religiose che, anzi, mutano profondamente le loro norme attraverso l'interpretazione sollecitata dall'evoluzione della società e, proprio con riferimento al ruolo della donna, ad esempio, la grande libertà e dignità di figure come Maria, la madre di Gesù, o di Khadija, la moglie del Profeta. Del resto, non solamente i movimenti femministi ma tutta l'ermeneutica interna alla teologia dogmatica contemporanea sottolineano sempre più di frequente anche nelle religioni la pari dignità nella differenza. E se questo, per brevissimi cenni, è il cammino intrapreso dalle confessioni religiose per affermare la pari dignità delle donne davanti a Dio (che ovviamente non è uniforme neppure all'interno delle stesse comunità e si diversifica in risposta a una serie prossima all'infinito di variabili), cosa dire invece del cammino intrapreso dalle legislazioni statali in merito alla condizione delle donne che intendono lavorare ma allo stesso tempo avere una vita personale e familiare che sia secondo il proprio *genuino desiderio* e non solamente le impellenti necessità? E, soprattutto, è davvero continuando a trattare maternità e auto-

stereotipo che fa il paio con l'accusa latente di incapacità emotiva prima illustrata. E, come ogni stereotipo, produce effetti speculari. La reazione delle culture orientali, oggi incarnata ad esempio dalla corrente ideologica dei cosiddetti *Asian Values*, consiste nella denuncia per cui la logica dei diritti umani sarebbe puramente regionale, espressione di un universo culturale che non è universale. L'irrigidimento e la distinzione identitaria, accompagnata dalla negazione o contestazione dei diritti umani come piattaforma di riconoscimento reciproco tra culture, sono l'implicazione immediata di queste prese di posizione. È superfluo osservare che simili dinamiche identitarie non aiutano a risolvere i problemi, né in ambito internazionale; né e soprattutto nei contesti multiculturali interni ai paesi occidentali”. Distintività ed individualità sono strettamente connesse ed interrogano il diritto, nella consapevolezza che i diritti umani non sono che una delle infinite versioni possibili e sono elaborazioni di una particolare cultura, rimasta dominante fino al profondo mutamento della società in senso multiculturale.

¹⁴ Cfr. Ricca (2008: 135).

interpretazione della propria esperienza personale, quando radicata in matrici di senso antropologico-religiose, come profili distinti e chiaramente appartenenti a categorie diverse dell'identità che si può pervenire a una tutela effettiva? Formalmente, verrebbe da rispondere in modo – per dir così – *ancipite*, visto che l'articolo 9 della CEDU statuisce che “ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; questo diritto comporta la libertà di cambiare religione o convinzione, come pure la libertà di manifestare la propria religione o convinzione individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato” ma non dice nulla circa *gli spazi* della libertà che intende tutelare.

Fin da un primo sguardo alla giurisprudenza della Corte di Strasburgo degli ultimi anni, si può notare quanto il margine di apprezzamento venga invocato dalle corti a ogni piè sospinto quando il giudizio verte intorno al fattore religioso. Questo perché la religione, strettamente connessa all'identità sia individuale sia collettiva, costituisce un aspetto complesso e mutevole ma anche estremamente sensibile, delicato, sfuggente. D'altro canto, il rischio di stereotipare il credente e di renderlo altro rispetto alla sua identità effettiva, appiattendolo il significato della sua esperienza personale tramite interpretazioni antropologicamente difettive e superficialmente classificatorie del fattore religioso, oppure trascurandolo del tutto, è molto alto. In tal senso, l'esempio di quanto accade proprio nell'ambiente di lavoro è paradigmatico. Un credente di religione musulmana, ad esempio, può anche essere italiano, padre di famiglia, medico. Una donna indù può essere moglie, madre, imprenditrice, acquirente, e così via. La moltiplicazione dei ruoli è moltiplicazione dei circuiti di relazioni sociali e dei valori che essi integrano. Il soggetto sotto questo aspetto è socialmente e giuridicamente multiplo¹⁵ e ognuno di questi fattori completa e integra la sua individualità ma singolarmente nessuno lo descrive in modo compiuto. A queste multiple personalità e appartenenze vanno riconosciuti diversi profili di rilevanza semantica e assiologica ma parallelamente anche il loro rilievo relazionale. Non si può pensare, in altri termini, che l'essere hindu o islamico non incida legittimamente sul modo di agire come medico, insegnante, e così via. Conferire rilievo a questo aspetto, tuttavia non significa affatto *fare spazio a un'invasione della sfera laica da parte dei diritti confessionali*; di converso, però, negare il rilievo semantico-antropologico dell'esperienza religiosa, intesa come *background* culturale, si convertirebbe immediatamente in un fattore di segregazione culturale degli individui che si discostano dalla cultura della maggioranza. Una cultura dominante quasi sempre spacciata nei contesti occidentali come assolutamente e integralmente laica e razionale ma, in effetti e a sua volta, profondamente segnata da matrici di senso di origine religiosa. Matrici tanto più potenti ed escludenti rispetto all'alterità sia religiosa sia culturale, quanto più occultati da una narrazione dei processi di secolarizzazione del tutto distante dall'effettività storica. Senonché la segregazione culturale derivante da una identificazione tra secolarizzazione e regimi politico-istituzionali della laicità, tra religione e confessione, tra cultura religiosa e diritto confessionale, si tramuta, fatalmente, in una carenza di tutela giuridica della *differenza personale* all'interno di ciascuno dei circuiti sociali all'interno dei quali il soggetto di volta in volta vive, compreso l'ambiente di lavoro¹⁶.

Per procedere in una direzione più fruttuosa basterebbe porsi alcune domande apparentemente elementari. Perché una donna lavora? Perché decide di avere figli? Per rispondere a tali quesiti è necessario un ripensamento totale della struttura sociale che non prescindano dall'appartenenza e dall'esperienza religiosa ma accetti, anche ideologicamente, che la matrice di fede opera nella società e nella mente dei singoli maggiormente e molto più profondamente di quanto non siano soliti assumere

¹⁵Ricca (2008).

¹⁶Ricca, (2023: 29 ss.).

e proclamare gli ordinamenti occidentali laici e (presuntivamente) secolarizzati. Quando si adottasse questo angolo visuale non sarebbe difficile intravedere il carico di *difettività*, in termini di tutela *effettiva*, derivante da politiche del lavoro basate sulla netta scansione tra foro interno ed esterno, sulla rigida scansione tra legge e libertà, dimensione oggettiva e soggettiva dell'esperienza e dell'attitudine cognitiva: tutti dualismi generati e idealizzati dalla modernità e dalla secolarizzazione. L'effetto della adozione aprioristica e – davvero – quasi *fideistica* di questi dualismi ha finito, a ben vedere, per incarcerare la libertà religiosa relegandola in una gabbia, per alcuni versi dorata ma di fatto marginalizzante rispetto alla capacità degli individui di contribuire polifonicamente e in modo equitativo alla 'scrittura' dello spazio sociale e all'elaborazione della 'semantica della vita sociale'. L'effetto complessivo è stato un contingentamento che, in nome della laicità e di una asserita ma culturalmente irraggiungibile neutralità¹⁷, ha finito per rendere irrilevante l'articolazione di un diritto come la maternità, nelle sue declinazioni culturali e nelle sue espressioni antropologiche, rispetto al soggetto economico forgiato nel e dal *mainstream*. In effetti, in termini pratici, ciò che accade è che basta bollare un atteggiamento in merito alla maternità come religioso nelle sue matrici per far sì che si faccia largo una sorta di "diritto al disimpegno" rispetto alla sua significazione antropologica e alla sua traducibilità nelle categorie pragmatiche ed economiche della vita comune. Come a dire: "Sei libera di credere, ma, di fatto, *effettivamente* libera non di partorire". Come se il partorire, la scelta di connettere femminilità e maternità, l'essere donna e un determinato *ritmo* dei rapporti tra famiglia e sfera pubblica, o tra figli e lavoro, non fossero scelte direttamente ascrivibili come tali – come osservavo più sopra – a voci universali del lessico costituzionale e dei diritti, tanto numerose quanto parallele alla libertà religiosa. Eppure l'articolo 3 della costituzione sembra parlare chiaro quando statuisce l'impegno per la Repubblica a rimuovere gli ostacoli che limitano "di fatto la libertà e l'uguaglianza" senza alcuna distinzione di provenienza o motivazione.

3. La maternità tra 'ragione secolare' e istanze interculturali

Uno dei motivi per cui le politiche ma anche le norme a tutela del lavoro e della parità di genere hanno fallito il proprio obiettivo, a mio modo di vedere, è che il diritto ripete nelle sue scansioni interne e nei suoi limiti gli aspetti che contraddistinguono le ambiguità di concetti come 'secolarizzazione' o 'laicità', così fieramente proclamati come pilastri delle società e degli ordinamenti giuridici occidentali. Si parla di 'secolarizzazione' come un processo universale di discostamento e separazione della sfera religiosa da quella civile. In termini storici e pragmatici tale esperienza deve però essere relativizzata, ed è stata solo una tra le molte possibili forme di differenziazione tra sfera religiosa e altre sfere dell'esperienza sociale. Anche le categorie secolari – poi ri-etichettate come laiche – della cultura occidentale sono state ritenute *naturali* o *universali*. Questo artificio, per alcuni versi anche un auto-inganno politico-culturale, si è dimostrato efficiente all'interno di determinati e contesti storici e geografici fino a quando non si è passati da società tendenzialmente compatte e culturalmente omogenee al loro interno, se non altro con riferimento ad alcuni parametri cognitivi e valoriali di fondo, a società che, sia per effetto della globalizzazione, sia per l'intensificarsi dei movimenti migratori, si presentano estremamente diversificate¹⁸. La gestione della convivenza e talvolta dello scontro tra la molteplicità di gruppi e

¹⁷Ricca (2023).

¹⁸ Sia consentito, a questo riguardo, un rinvio a Oliosi (2020).

individui caratterizzati da valori, appartenenze religiose, lingue, tradizioni e norme giuridiche differenti, costituiscono quello che è stato definito il dilemma multiculturale¹⁹.

Se quanto detto è prevalentemente dato per assodato, non lo è invece tutto quello che riguarda le matrici sociologiche, giuridiche e filosofiche alla base di tale fenomeno. In particolare, concetti come ‘laicità’, ‘neutralità’ o ‘secolarizzazione’ costituiscono ormai miti²⁰ ma anche veri e propri ‘bias giuridici’ e culturali. In tal senso, il riferimento indispensabile è alle scienze umanistiche: in un periodo storico di supremazia del tecnicismo e dell’oggettivismo, è fondamentale saper comprendere quanto non solo gli individui ma interi ordinamenti siano affetti più o meno inconsapevolmente da quel fenomeno di distorsione cognitiva – per riprendere la definizione di *bias* – che comporta la “tendenza a creare la propria realtà soggettiva, non necessariamente corrispondente all’evidenza, sviluppata sulla base dell’interpretazione delle informazioni in possesso, anche se non logicamente o semanticamente connesse tra loro, che porta dunque a un errore di valutazione o a mancanza di oggettività di giudizio”²¹.

Senza la relativizzazione del punto di vista, o del *cluster* assiologico-culturale, intorno a cui si è sviluppato ogni ordinamento e senza la mediazione offerta delle strategie di comportamento a fine collaborativo, il conseguimento di scopi pratici ma anche la progettazione di un efficiente codice organico di comunicazione e di azione pratica per la gestione delle relazioni tra soggetti di diversa appartenenza culturale – in sostanza l’interculturalità nella sua accezione sia descrittiva sia prescrittiva – rimane e rimarrà irraggiungibile. D’altronde, “la parola ‘interculturale’ esprime non tanto una realtà statica, quanto la necessità di innescare un processo di comprensione, traduzione e negoziazione (dialogica) tra i diversi universi culturali e le loro proiezioni sociali”²².

Risulta urgente quanto necessario rimettere in discussione i concetti del tutto ambigui che sono alla base di ogni discorso giuridico rispetto al fenomeno religioso: ‘secolarizzazione’, ‘laicità’, ‘neutralità’, sono divenute progressivamente anti-categorie che nulla aggiungono o tolgono al dibattito ma che, tutt’al più, lo confondono e lo polarizzano. Se, per ipotesi, si chiedesse a dieci giuristi (ancor di più se provenienti da dieci nazioni diverse) di individuarne i contenuti e le implicazioni, si scoprirebbe infatti che non esiste una univoca e pacifica definizione di nessuno di questi, ma infinite declinazioni dai contenuti e dalle conseguenze assai diversificate, sovente contraddittorie quando non anche internamente incoerenti. Ciascuno si cimenterebbe nel dare la propria, soggettiva definizione, sulla base della quale, inspiegabilmente, verranno poi edificati veri e propri arsenali retorici del tutto privi di fondamento rispetto a ciò che si vuole assumere per universale ma universale non è.

Seppur rapsodicamente, anche gli organi giudicanti sembrano accorgersene. Un esempio su tutti è il passaggio del caso *Lautsi v. Italia*²³, nel quale la Grande Camera nel giudizio di *overruling* afferma che “i sostenitori della laicità possono rivendicare delle istanze aventi un “livello di cogenza, serietà, coesione e importanza” necessario per essere considerate ‘convinzioni’, ai sensi degli articoli 9 della Convenzione e dell’articolo 2 del Protocollo n. 1”²⁴. In quella sede la Corte Europea, pur diventando

¹⁹ Cfr. Bauman (2017).

²⁰ Il riferimento voluto è a Grossi (2007).

²¹ Cellucci (2017).

²² Cfr. Ricca (2008: 26).

²³ Sentenza della Corte Europea dei Diritti dell’Uomo del 18 marzo 2011 – Ricorso n. 30814/06 – *Lautsi e altri c. Italia*.

²⁴ GC, § 58, Sentenza della Corte Europea dei Diritti dell’Uomo del 18 marzo 2011 - Ricorso n. 30814/06 - *Lautsi e altri c. Italia*.

bersaglio di forti critiche²⁵, afferma che la laicità è perciò una ‘visione’, una ‘convinzione filosofica’, alla stessa stregua di altre convinzioni e credenze che meritano rispetto; la laicità non ha valore di principio generale perché generalmente condiviso o oggettivamente declinato (e declinabile) nel sistema della Convenzione.

Questo atteggiamento di *self-restraint* e prudenza dei giudici di Strasburgo rispetto all’affermazione del principio di laicità da parte delle corti costituzionali nazionali (in primis quella italiana, seppure con le prerogative della ‘laicità all’italiana’²⁶, che a ben vedere ne confermano però una declinazione in termini contenutistici senza pretesa di universalità) è dovuto alla natura della Corte Edu che, essendo sovranazionale, non può e non deve trascurare un doveroso margine di apprezzamento da lasciare agli Stati Membri. In quella sede anche il Governo italiano aveva espresso, nelle sue osservazioni in replica alla Corte: “Crediamo fermamente che la Corte dovrebbe astenersi dall’attribuire al principio di laicità, in mancanza di un pieno consenso europeo, un preciso contenuto materiale giungendo ad interdire la semplice esposizione dei simboli che hanno un significato”. La Grande Camera, accettando tale argomentazione, è andata oltre e ha de-assolutizzato semanticamente il principio *supremo* di laicità, considerandolo non come invalido o inutilizzabile in sé, ma come estraneo al sistema della Convenzione affermando che, di fatto, non esiste nel diritto europeo o internazionale una definizione precisa e accettata di laicità. Il cenno a uno dei casi più celebri tra quelli che negli scorsi anni ha animato il dibattito mediatico, politico e giuridico, sul ruolo delle religioni nella società dimostra quanto sia indispensabile iniziare un onesto ma tenace progetto di decostruzione concettuale. Solo attraverso un attento studio epistemologico che non si limiti al diritto positivo ma guardi a tutte le aree del sapere giuridico (ma non solo), l’ermeneutica alla base dell’applicazione ma ancora prima della redazione di una norma capace di *corrispondere* a una società multi-culturale e multi-religiosa potrà essere efficace. Anche se impervia e scomoda questa è l’unica via possibile per edificare un ordinamento che resista alle rivendicazioni identitarie sempre più diversificate e pressanti, al flusso di informazioni imponente e velocissimo, all’universo culturale frammentato e complesso che ogni individuo porta con sé non solo in terra straniera ma anche a casa propria, nel proprio vivere quotidiano.

Non è certamente questa la sede per un discorso così ampio, che inevitabilmente travolge tutto l’assetto del costituzionalismo occidentale e allo stesso tempo dimostra inequivocabilmente la finitezza e parzialità degli ordinamenti contemporanei fondati sul dogma della secolarizzazione e al tempo stesso sulla mitologia dell’etno-nazionalismo come matrice fattuale della statalità. Si tratta di una vera e propria rivoluzione copernicana, che non utilizza più la fattispecie normativa come ‘misura di tutte le cose’ ma coglie nella ricerca di una piattaforma di significato e nello strumento dell’interculturalità l’unica via che per la costruzione di una società sostenibile e (ancora) illuministicamente aperta all’orizzonte di un’universalizzazione della soggettività. Il lavoro di decostruzione di concetti tanto falsamente auto-evidenti quanto comodi, richiede tuttavia un atteggiamento (personale, prima che scientifico) assai raro: quello dell’umiltà. Un’umiltà che non pretende di avere ‘l’ultima parola’ su fenomeni frammentari, promiscui, mutevoli, cedendo alla tentazione di renderli monolitici per un

²⁵ Per una lettura critica della sentenza non solo della Cedu ma anche della più recente pronuncia della Cassazione, si rinvia tra gli altri a Cavana (2021), Licastro (2021), Ganarin (2021), Toscano (2021). Per una prospettiva comparata, con specifico riguardo al tema dei simboli religiosi, Testa Bappenheim (2019).

²⁶ Il riferimento è alla celebre sentenza della Corte Costituzionale, n. 203 del 1989: “Il principio di laicità, quale emerge dagli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Costituzione, implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale”.

finto pragmatismo che in ultima battuta rende il diritto l'ennesimo motivo di conflitto invece che un efficace strumento di regolamentazione; un'umiltà che è (o dovrebbe essere) l'esatto contrario di quel fenomeno di fagocitazione che sempre più spesso si registra da parte dei 'gruppi dominanti' nei confronti delle minoranze di qualsiasi genere, siano esse religiose, etniche, linguistiche, di genere, e così via. Eppure, non solo affermare ma anche agire affinché sia effettivamente riconosciuta la parità tra culture (con buona pace per l'universalismo eurocentrico) è presupposto e ingrediente essenziale per sancire l'ingresso di *tutte* le voci nel dibattito e nei processi di integrazione a base democratica.

Alla luce del discorso sviluppato sin qui vorrei proporre che si iniziasse a parlare di 'maternità' in chiave interculturale, facendo leva su una lettura *antropologicamente ecologica* delle relazioni che complessivamente lasciano emergere la figura della donna/madre. Si tratta di un compito, quasi un kantiano imperativo categorico, che non riguarda solo l'Altro culturale e religioso rispetto all'universo occidentale ma anche il 'Sé differente', la cui differenza scaturisce dalla dinamica esistenziale ed esperienziale ispirata, tra le altre, *anche* alla religione cristiana.

La maternità e più in generale la questione della condizione della donna, della sua libertà religiosa e delle discriminazioni di genere sul luogo di lavoro, sono un'ulteriore dimostrazione che nel trattare la libertà religiosa il costituzionalismo occidentale deve necessariamente intraprendere un percorso di riflessione critica sui suoi presupposti culturali e sulle modalità di composizione di essi all'interno di una concezione polifonica dei processi di universalizzazione che sono cifra intima e indefettibile del suo essere un *costituzionalismo democratico*.

Un noto proverbio africano dice "per crescere un bambino ci vuole un intero villaggio", sottolineando non solo l'importanza della comunità nel processo di crescita e sviluppo di un bambino ma anche dell'evento nascita, come portatore di responsabilità non solo per la madre, o i genitori, o la famiglia, ma per l'intera società. Che ne è di questa sorta di consapevolezza ma anche 'co-responsabilità' sociale, ora che diventando madre si inverte l'onere della prova per le donne lavoratrici tanto da dover quasi dimostrare, per godere dei propri diritti, l'esistenza di 'giustificati motivi' o almeno di non 'ingiustificati motivi' per una scelta tanto importante e tanto complessa?

Da qui il riferimento ai giustificati motivi presente nel titolo, che non vuole essere esclusivamente critico o provocatorio ma tenta di porre all'attenzione, ancora una volta, la problematicità della dualistica relazione tra 'foro interno' e 'foro esterno', e più in particolare della c.d. esteriorità del diritto intesa come carattere costitutivo e distintivo dell'esperienza giuridica moderna e secolare. È un assunto pacifico che il diritto moderno non possa occuparsi della dimensione intima della persona, di ciò che pensa, ma soltanto di ciò che *fa* e delle conseguenze che questo fare produce sugli altri soggetti e sulla loro sfera d'azione. Del resto, il riconoscimento della libertà religiosa e la sua indissociabilità dall'immaginario comune del diritto moderno sono dati altrettanto acquisiti dalla teoria del diritto di matrice occidentale.

Uno degli ambiti giuridicamente salienti in cui domina l'irrilevanza della dimensione soggettiva, intima, nella qualificazione giuridica della condotta umana, è il diritto penale. Il c.d. 'diritto penale del fatto' costituisce il presupposto di base di tutta l'esperienza giuridica penalistica liberale. Eppure, l'elemento soggettivo (dato questo direttamente proveniente dall'esperienza canonistica e del pensiero teologico-morale che sulle caratteristiche del 'consenso psicologico alla adozione della condotta' hanno eretto veri e propri monumenti dogmatico-teorici) popola tutto l'ambito della normazione penalistica, soprattutto con riferimento alla commisurazione della pena, così come le sue proiezioni nella giornaliera esperienza giudiziaria. Si pensi, giusto per fornire pochi riferimenti, alla teorizzazione della

differenza tra dolo e colpa, ma anche alle modalità di qualificazione e riconoscimento delle circostanze del reato (basti pensare ai cosiddetti *futili motivi* ad esempio): fattispecie, queste, che hanno a che fare diffusamente con il foro interno e la dimensione psichica, e che trovano nell'ordinamento secolare una rilevanza tutt'altro che secondaria. Analogo discorso – ma con profili di incongruenza più marcati – è da farsi con riguardo alle ipotesi in cui i profili soggettivi, cioè il riferimento ai 'motivi', incidono sulla stessa determinazione del comportamento criminoso, in qualche modo si saldano con le figure oggettive del vivere sociale. Mi riferisco ai reati culturalmente motivati²⁷ – in cui la cultura (intesa come motivazione) è parte dell'agire sociale delineato dalla fattispecie; oppure alle condotte riconducibili allo *hate speech*²⁸, in cui è la motivazione dell'istigazione all'odio dell'attore a delineare ancora una volta dal punto di vista sostantivo l'attività dell'agente, pur mescolando in modo inscindibile la dimensione dei due fori, interno ed esterno. Saliente, in questo senso, è il Testo Unico di pubblica sicurezza che delinea – nell'art. 4.2, della legge 18 aprile 1975, n. 110²⁹ – le ipotesi in cui l'assenza di *giustificato motivo* lascia configurare un'ipotesi di comportamento punibile con l'arresto e l'ammenda, saldando ancora una volta il foro interno che riguarda i *motivi* alla dimensione esterna dell'agire sociale.

²⁷ I reati culturalmente motivati (RCM) sono stati elaborati proprio a partire dal foro interiore dell'agente e dalle sue motivazioni: la categoria, infatti, serve per definire quelle fattispecie concrete nelle quali l'imputato abbia violato la legge penale, proprio per il fatto di aver agito conformemente alle norme giuridiche, alle tradizioni sociali o ai precetti morali propri del gruppo di appartenenza. In altri termini, si tratta di un comportamento realizzato da un soggetto appartenente a un gruppo etnico di minoranza che è considerato reato dalle norme del sistema della cultura dominante. Lo stesso comportamento, nella cultura del gruppo di appartenenza dell'agente, è invece perdonato, o accettato come normale, o approvato, o, in determinate situazioni, addirittura imposto. Di diverso avviso, rispetto a quanto qui prospettato Alicino (2021), che prospetta invece i Reati culturalmente motivati ponendo attenzione solo sull'elemento soggettivo, e non anche nella qualificazione del fatto. Un esempio di RCM sono ad esempio le mutilazioni genitali femminili (Fornsari 2011).

²⁸ *L'hate speech* (in inglese, letteralmente, discorso di odio) è la formula con la quale si identifica l'incitamento all'odio online, perpetrato cioè attraverso i media digitali. La formula dà ovviamente un rilievo del tutto particolare alla motivazione di chi pone in essere condotte che il Comitato dei ministri del Consiglio d'Europa, che ha definito come le forme di espressioni che diffondono, incitano, promuovono o giustificano l'odio razziale, la xenofobia, l'antisemitismo o più in generale l'intolleranza, ma anche i nazionalismi e gli etnocentrismi, gli abusi e le molestie, gli epiteti, i pregiudizi. Al riguardo è intervenuta anche l'Unione europea con l'adozione della decisione quadro 2008/913/GAI del Consiglio, del 28 novembre 2008, sulla lotta contro talune forme ed espressioni di razzismo e xenofobia mediante il diritto penale: gli Stati membri devono garantire che siano punibili i discorsi di incitamento all'odio, intenzionali e diretti contro un gruppo di persone o un membro di essi, in riferimento alla razza, al colore, alla religione o all'etnia; l'istigazione pubblica alla violenza o all'odio, anche mediante la diffusione di scritti, immagini o altro materiale; l'apologia o la negazione dei crimini di genocidio, crimini contro l'umanità e crimini di guerra e, infine, i comportamenti atti a turbare l'ordine pubblico o minacciosi, offensivi e ingiuriosi. Si veda Parisi (2019), Licastro (2022).

²⁹ Art 4, l- 110/1975. Salve le autorizzazioni previste dal terzo comma dell'articolo 4.2 del testo unico delle leggi di pubblica sicurezza 18 giugno 1931, n. 773, e successive modificazioni, non possono essere portati, fuori della propria abitazione o delle appartenenze di essa, armi, mazze ferrate o bastoni ferrati, sfollagente, noccoliere storditori elettrici e altri apparecchi analoghi in grado di erogare una elettrocuzione. Senza giustificato motivo, non possono portarsi, fuori della propria abitazione o delle appartenenze di essa, bastoni muniti di puntale acuminato, strumenti da punta o da taglio atti ad offendere, mazze, tubi, catene, fionde, bulloni, sfere metalliche, nonché qualsiasi altro strumento non considerato espressamente come arma da punta o da taglio, chiaramente utilizzabile, per le circostanze di tempo e di luogo, per l'offesa alla persona, gli strumenti di cui all'articolo 5, quarto comma, nonché i puntatori laser o oggetti con funzione di puntatori laser, di classe pari o superiore a 3b, secondo le norme CEI EN 60825- 1, CEI EN 60825- 1/A11, CEI EN 60825- 4.

Il contravventore è punito con l'arresto da un mese ad un anno e con l'ammenda da lire cinquantamila a lire duecentomila. Nei casi di lieve entità, riferibili al porto dei soli oggetti atti ad offendere, può essere irrogata la sola pena dell'ammenda. La pena è aumentata se il fatto avviene nel corso o in occasione di manifestazioni sportive.

La norma sulla pubblica sicurezza fa un lungo elenco di oggetti che, senza giustificato motivo, non possono essere portati fuori dalla propria abitazione (tra cui “strumenti da punta o da taglio atti ad offendere, mazze, tubi, catene, fionde, bulloni, sfere metalliche, nonché qualsiasi altro strumento non considerato espressamente come arma da punta o da taglio”). Apparentemente, il riferimento ai ‘giustificati motivi’ sembrerebbe far pensare a una esimente catalogabile nel quadro delle previsioni ex artt. 51 ss. del cod. pen. Tuttavia, la dizione ‘giustificato motivo’ è talmente vaga che inevitabilmente finisce per far confluire l’esimente formale nella categorizzazione culturale di comportamenti, ruoli, attività: in breve, in elementi semantici che integrano il comportamento e la sua categorizzazione come un ‘fatto oggettivo’, ‘esteriore’. Quando ciò accade – e accade di frequente benché rimanga inosservato – i ‘giustificati motivi’ non si configurano più come cause di esclusione della responsabilità penale ma si trasformano in una caratteristica ‘oggettiva’ inerente la stessa identificabilità del ‘fatto di reato’, vale a dire di un comportamento che in sé sia giudicabile come criminoso. Basti pensare, al riguardo, a un idraulico o, in alternativa, a una persona comune che porti con sé nell’auto un tubo: ci vuole davvero un giustificato motivo, cioè un’esimente specifica e circostanziata basata sul soggetto agente, per considerare come non criminoso il *fatto* di andare in giro con un tubo nell’auto se a guidarla è un idraulico? A pensarci bene certo non può esserlo la circostanza fattuale coincidente con il fare di professione l’idraulico poiché nessuno può decidere, se non a prezzo di una *probatio diabolica*, se il suo avere in auto un tubo sia attualmente connesso alla ‘idraulicità’ della sua condotta presente oppure no. Per capirsi: e se, per ipotesi, un giorno qualsiasi un idraulico aspettasse l’ex moglie fuori da casa con un tubo in auto per.... Come si qualificherebbe la circostanza di avere *quel tubo* nell’auto prima che egli lo abbia utilizzato per fini non esattamente idraulici?

Simili questioni hanno accompagnato la controversa casistica giurisprudenziale del *kirpan*³⁰ in Italia e non solo. In questo caso la religiosità del comportamento non è riuscita, in Italia, a convincere la magistratura di Cassazione che portare il *kirpan* non è oggettivamente portare un’arma, oltre a non esserlo soggettivamente. La questione è, però, che andare in giro con una croce d’acciaio da mezzo chilo – come ha fatto osservare qualcuno³¹ – difficilmente verrebbe considerato da un agente di pubblica sicurezza come un comportamento oggettivamente criminoso e solo soggettivamente (in)giustificabile – alla pari del portare un *kirpan*. Il porto di un simbolo religioso (nel discorso pubblico e giudiziario: il *kirpan* è oggettivamente un’arma, il crocifisso no, anche se il crocifisso è stato effettivamente usato in alcuni casi come arma impropria in fattispecie di lesioni personali o di omicidio mentre il *kirpan*, pur avendo la forma del pugnale, mai) è un esempio lampante di come la religione entri nella qualificazione del *fatto* quale ingrediente/caratteristica pertinente l’oggettività del suo significato e non solo la sfera

³⁰ Il riferimento è in particolare alle sentenze n. 24739 per cui “non esclude la rilevanza penale della fattispecie il motivo religioso addotto nel caso di specie rappresentato dall’appartenenza alla religione Sikh, tra i cui cinque simboli che il fedele deve portare sempre con sé rientra anche un pugnale (“kirpan”) come quello rinvenuto sulla persona dell’imputato. E ciò non solo perché trattasi di motivo dedotto a posteriori e non nell’immediatezza del controllo, ma, comunque perché la libertà di culto o di fede trova pur sempre un limite invalicabile - si veda art. 8 Cost., comma 2, che esclude che gli statuti delle confessioni religiose diverse dalla cattolica possano contrastare con l’ordinamento giuridico italiano - nella pacifica convivenza e nel rispetto delle norme a tutela della sicurezza pubblica”. Anche Cass., sez. I pen., 16 giugno 2016, n. 25163: “la motivazione con cui la sentenza impugnata ha escluso che la ragione di natura religiosa allegata dall’imputato, costituita dalla sua adesione alle regole e alle tradizioni della religione Sikh, potesse giustificare il porto [...] risulta giuridicamente ineccepibile, dovendo la manifestazione delle pratiche religiose necessariamente adeguarsi ai valori fondamentali dell’ordinamento giuridico italiano”. Per un’analisi si rinvia a Licastro (2017).

³¹ Ricca (2020).

puramente psichica. Talvolta questo ruolo è più difficile da rilevare e, per questo, ancora più potente, perché proprio nel decidere cosa appartiene o meno alla sfera confessionale, è ancora una volta l'esperienza antropologica e/o religiosa alla base di ogni società a escludere e includere determinate fattispecie, con una linea di demarcazione davvero difficile da tracciare e riconoscere *ex post*.

Da qui il titolo del saggio: siamo davvero certi che diventare madre è rilevante nel nostro ordinamento indipendentemente dai motivi? Che configuri una fattispecie oggettivamente rilevante indipendentemente dal foro interno in cui nasce la motivazione? Io credo di no; e che io non abbia del tutto torto lo dimostra la condizione della donna madre-(aspirante)lavoratrice, e ancora di più quella della donna lavoratrice (aspirante) madre; e, in particolare, proprio la maternità, che gli ordinamenti giuridici secolari si ostinano a ritenere *altro* rispetto alla libertà religiosa come se, tra i motivi, non rivestisse un ruolo fondamentale e perciò meritevole di tutela la matrice culturale di ascendenza antropologico-religiosa. Così, essere o diventare madri, oggi, non è motivo di tutela né per la condotta in sé, in senso oggettivo, né per chi quella condotta (non certo criminale, ma in qualche modo dal mondo del lavoro 'quasi-criminalizzata' con strategie indirette di misconoscimento ed esonero di responsabilità pubbliche: una sorta di *crim-aternità*) la pone in essere, quindi in senso soggettivo. Come ho tentato di mostrare, formalmente gli ordinamenti cercano di tutelare la maternità anche all'interno del mondo del lavoro ma esiste chiara una stigmatizzazione di questa realtà, tanto più evidente quanto più ci si allontani da ciò che si potrebbe definire 'la normalità' (almeno dal punto di vista statistico). Così, se diventare madre di uno o due figli è in qualche modo 'tollerato dal villaggio', (anche se la 'madre di nessuno' sembra indiscutibilmente essere divenuta la preferita nella prassi lavorativa) quando i figli sono tre, quattro o di più, in modo più o meno irriflesso i motivi (anche religiosi) che possono spingere a una scelta di questo tipo non solo vengono ignorati ma, spesso, stigmatizzati. Allora, *a contrario*, va ammesso, che ne siamo consapevoli o meno, che esiste un 'modello di madre' che in qualche modo delimita la categoria (anche solo numericamente, ad esempio), a dimostrazione di quanto ancora una volta, proprio come nel caso del Testo Unico sulla Sicurezza, il foro interno (cioè, il soggettivo, il culturale, l'ideologico) si fonda con la condotta oggettiva e assume una rilevanza inoppugnabile, insindacabile, *qual è quella dei fatti*. Una rilevanza che è predominanza semantica e come tale risulta ancora più difficile da intercettare perché apparentemente inesistente, ma in realtà *soluta, assoluta* e determinante perché si immunizza all'ombra di ciò che surrettiziamente spaccia come ciò che è, mentre impone silenziosamente e in modo *inaudito* come *non deve non essere*.

In effetti, non c'è oggettività che non sia frutto di intersoggettività, e ogni intersoggettività non può essere che culturalmente *orientata dai e ai* risultati delle scelte soggettive divenute intersoggettivamente condivise dalla società dominante. Tutto ciò che attiene *al* foro interno, allora, non è *fuori* dall'oggettività ma vi si concretizza perché vi si incapsula in modo culturalmente silente; solo che, nel farlo, lo fa a immagine e somiglianza delle maggioranze e, così muovendosi, esclude la minoranza dall'ovvio, dal 'normale'. La categorizzazione culturalmente stabilizzata comanda, appunto, non dicendo come il mondo dovrebbe essere ma com'è, adducendo a mera e neutra descrizione un'oggettività che invece non è, e non può essere, neutra. Per riprendere ancora il titolo, le donne madri *anche* per ragioni antropologico-religiose agiscono *senza un giustificato motivo* e, quindi, con un beffardo ribaltamento dei piani di imputabilità e tutela rispetto alla vicenda del *kirpan* dove la religione è condannata alla sfera della soggettività, non meritano un ulteriore e rinnovato sforzo da parte dell'ordinamento di protezione, supporto, trattamenti equitativi, diretti a *farle* uguali nel pieno sviluppo del loro 'essere umane' senza discriminazioni (art. 3 cost.) e, in ambito lavorativo, nel rispetto delle loro

scelte (art. 4 cost.). Proprio per questo e riprendendo il filo delle osservazioni relative all'*idraulicità* del comportamento rispetto all'art. 4.2 cit., è fondamentale che venga conferita un'oggettiva meritevolezza di tutela al comportamento dell'essere madre, con la consapevolezza che dietro ogni madre ci sono vissuti, ragioni, scelte, costumi, religioni che si combinano in modo diverso e irripetibile, ma che meritano di essere intercettate dal diritto e tutelate dall'ordinamento, senza preconcetti di sorta né divisioni a compartimenti stagni, senza la presunzione di sapere quando esiste un *giustificato motivo* per portare oggetti (si veda il tubo e l'esempio dell'*idraulicità* del comportamento) ma non ci si preoccupa minimamente di quelli che spingono una donna diventare madre una, due, tre, quattro volte; e anzi silenziosamente li si stigmatizza con la pena dell'irrelevanza giuridica beffardamente etichettata come *libertà*. Diversamente, se così fosse, e fossimo arrivati al punto in cui la maternità ha meno peso semantico dell'*idraulicità*, forse il 'villaggio occidentale' che si autoproclama l'unico davvero democratico, rispettoso delle donne, giusto, equo, superiore, alla prova dei fatti – mi sia concesso il gioco di parole – rischia di 'riconoscere' ai figli dell'idraulico (figuriamoci se donna) *minor tutela* (e significato) che ai suoi *tubi*.

Bibliografia

- Alcoff, L. 1988, *Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory*, in *Signs*, 13: 405–436.
- Alicino, F. 2022, *I reati culturalmente motivati. Fra assimilazionismo e relativismo multiculturale*, in *Diritto e Religioni*, 1/2022: 238-266.
- Anderson, E. 1995, *Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology*, in *Philosophical Topics*, 23(2): 27–58.
- Bach, T. 2012, *Gender is a Natural Kind with a Historical Essence*, in *Ethics*, 122: 231– 272.
- Bartky, S., 1990. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, Routledge, New York.
- Bauman G. 2017, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, il Mulino, Bologna.
- Bettcher, T.M., 2013, *Trans Women and the Meaning of 'Woman'*, in *The Philosophy of Sex*, N. Power, R. Halwani, and A. Soble (eds.), Rowman and Littlefield Publishers, Inc, Lanham, MD: 233–250.
- Bogardus, T., 2020, *Evaluating Arguments for the Sex/Gender Distinction*, in *Philosophia*, 48: 873–892.
- Butler, J., 1990, *Performative Acts and Gender Constitution*, in *Performing Feminisms*, S-E.Case (ed.), John Hopkins University, Baltimore: 270–282.
- Camassa E. 2019, *Multiculturalismo, comunità di vita e familiari e principio di differenziazione in Comunioni di vita e familiari tra libertà, sussidiarietà e inderogabilità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli: 147-170.
- Cavana P. 2021, *Le Sezioni Unite della Cassazione sul crocifisso a scuola: alla ricerca di un difficile equilibrio tra pulsioni laiciste e giurisprudenza europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale - rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), n. 19 del 2021
- Campbell, A., 2002, *A Mind of One's Own: The Evolutionary Psychology of Women*, Oxford:Oxford University Press.
- Caputi, M., 2013. *Feminism and Power: The Need for Critical Theory*, Lanham, MD: Lexington Books.
- Cellucci C., 2017. Voce «Logica e processi cognitivi» in *Enciclopedia Treccani Online*, Roma.
- Chodorow, N., 1978, *Reproducing Mothering*, University of California Press, Berkeley.
- Deaux, K., B. Major, 1990, *A Social-Psychological Model of Gender*, in D. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, New Haven, Yale University Press: 89-99.
- Delphy, C. 1984, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, University of Massachusetts Press Amherst, MA.
- Dembroff, R., 2020, *Beyond Binary: Genderqueer as Critical Gender Kind*, in *Philosopher's Imprint*, 20: 1–23.

- Duby G., Perrot M. (a cura di) 1992, *Storia delle donne*, vol. 5, Laterza, Roma-Bari.
- Durst M (a cura di) 2005, *Identità femminili in formazione. Generazioni e genealogie della memoria*, Franco Angeli, Milano.
- Durst M. (a cura di) 2006, *Educazione di genere tra storia e storie. Immagini di sé allo specchio*, Franco Angeli, Milano.
- Ehrenreich B., Hochschild Russell A. (a cura di) 2004 (ed. orig. 2002), *Donne Globali. Tate, colf e badanti*, Feltrinelli, Milano.
- Eisenstein, Z., 1979. *Developing a Theory of Capitalist Patriarchy*, in Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, New York.
- Feder, E., 2007. *Family Bonds: Genealogies of Race and Gender*, New York: Oxford University Press.
- Federici, S., 1975. *Wages Against Housework*, Falling Wall Press, Bristol.
- Fornasari, G. 2011. *Mutilazioni genitali e pratiche rituali nel diritto penale*, in *Il governo del corpo*, in S. Canestrari, G. Ferrando, C.M. Mazzoni, S. Rodotà, P. Zatti (a cura di), *Trattato di biodiritto*, Giuffrè, Milano, 2011.
- Ganarin M. 2021, *Ancora su Cassazione e crocifisso, fra laicità e reasonable accomodation*, in www.cemtrostudilivativo.it, 25 settembre 2021.
- Grasso, F., 2021. *Lo stress derivante dall'organizzazione del lavoro. Gli obblighi di prevenzione e la responsabilità del datore di lavoro*, in *Law. giur.*, n. 8-9/202: 836-847.
- Grossi P., 2007, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano.
- Haslanger, S. 2000, *Feminism and Metaphysics: Negotiating the Natural*, in *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, M. Fricker and J. Hornsby (eds.), Cambridge University Press, Cambridge: 107-126.
- Haraway D.H., 2018. *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano.
- Héritier F. 2000 (ed. orig. 1996), *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari.
- Laqueur, T., 1990, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge.
- Lawford-Smith, H., 2021, *Ending Sex-Based Oppression: Transitional Pathways*, in *Philosophia*, 49: 1021-1041.
- Licastro A. 2017, *Il motivo religioso non giustifica il porto fuori dell'abitazione del kirpan da parte del fedele sikh (considerazioni in margine alle sentenze n. 24739 e n. 25163 del 2016 della Cassazione penale)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale - rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), n.16 del 2017.
- Licastro A. 2021, *Crocifisso "per scelta". Dall'obbligatorietà alla facoltatività dell'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche (in margine a Cass. civ., sez. un., ord. 9 settembre 2021, n. 24414)* in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale - rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), n.21 del 2021.
- Licastro A. 2022, *Incitamento all'odio religioso e tutela della dignità della persona in Stato, Chiese e pluralismo confessionale - rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), n.18 del 2022.
- Lloyd, G. 1993, *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, Routledge, London, 2nd edition.
- Ludovico G. 2011, *Lo stress lavoro correlato tra tutela prevenzionistica, risarcitoria e previdenziale*, in *Riv. dir. sic. soc.*, n. 2/2011: 403-404.
- MacKinnon, C., 1989, *Toward a Feminist Theory of State*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mancina C. 2002, *Oltre il femminismo. La donna nella società pluralista*, Il Mulino, Bologna.
- Nunin R. (2014) *Alcune riflessioni in tema di gender pay gap nel contesto italiano ed eurounitario*, in S. Scarponi (a cura di), *Diritto e genere. Analisi interdisciplinare e comparata*, CEDAM, Padova: 252-275.
- Okin Moller S. 1999 (ed. orig. 1989), *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Okin Moller S. 1998, *Feminist, Women's Human Rights, and Cultural Differences*, in *Hypatia*, 13, 2: 32-52.
- Okin Moller S. (ed. orig. 1999), *Il multiculturalismo è un male per le donne?*, in Cohen J., Howard M., Nussbaum M. (a cura di) 2007, *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Raffaello Cortina, Milano.
- Oliosio F. 2020, *Giustizia divina, diritti umani. Il conflitto tra diritti umani e diritti religiosi nell'Europa multiculturale*, Editoriale Scientifica Italiana, Napoli.
- Parisi M. 2019, *Spazio pubblico europeo e discorsi d'odio*, in *Dir. eccl.*, 2019, n. 3-4.
- Ricca M. 2008, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Edizioni Dedalo, Bari.

-
- Ricca M. 2020, *Otherness, elsewhere, and the 'Ecology' of law's implications: The semiotic oceans surrounding legal signification and its discriminatory exteriority/objectivity*, in *International Journal of Legal Discourse*, 5(2), 2020, 185-237.
- Ricca M. 2023, *Intercultural Spaces of Law: Translating Invisibilities*, Springer, Cham.
- Scarponi S. 2020, (ed), *Diritto e genere: temi e questioni*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- Scarponi S. 2021, *La convenzione Oil n. 190/2019 su violenza e molestie nel lavoro e i riflessi sul diritto interno*, in *Riv. giur. lav.*, n. 1/2021.
- Simonati A. 2022. *La cittadinanza di genere': le nuove frontiere dell'uguaglianza fra uomini e donne*, in *Nuove Autonomie*, 2 (2022): 703-714.
- Simonazzi A. (a cura di) 2006, *Questioni di genere, questioni di politica*, Carocci, Roma.
- Testa Bappenheim S. 2019, *I simboli religiosi nello spazio pubblico. Profili giuridici comparati*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019
- Toscano M. (2021), *Il crocifisso 'accomodato'. Considerazioni a prima lettura di Corte cass., Sezioni Unite civili, n. 24414 del 2021*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale - rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), n.21 del 2021.
- Yeatmann, A. 1997. *Feminism and Power*, in Mary Lyndon Shanley and Uma Narayan (eds.), *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Young, I. M. 1997, *Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective*, in *Intersecting Voices*, I. M. Young, Princeton University Press, Princeton: 12-37.
- Zack, N. 2005, *Inclusive Feminism*, Lanham, Rowman & Littlefield, MD.

francesca.oliosi@unitn.it

Pubblicato online il 21 ottobre 2023