

diritto & religioni

Semestrale
Anno XI - n. 1-2016
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

21



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni

Semestrale
Anno XI - n. 1-2016
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, R. Coppola, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero (†), A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli (†), R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci
A. Bettetini, G. Lo Castro
M. d'Arienzo, V. Fronzoni,
A. Vincenzo
M. Jasonni, L. Musselli (†)
G.J. Kaczyński, M. Pascali
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale
e comunitaria*
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefani
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali
S. Testa Bappenheim
V. Maiello
A. Guarino

Parte III

SETTORI

*Lecture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Chiara Ghedini - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Annamaria Salomone - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura.

L'integrazione della donna islamica nell'Europa contemporanea. Il caso di Granada

VANDA PETRELLA

1. *Il caso di Granada*

Il presente lavoro¹ raccoglie i risultati di un'indagine effettuata presso la Moschea Centrale di Granada, in occasione del suo X Anniversario, sottoponendo un questionario anonimo di trenta domande, personalmente elaborato, ad un campione eterogeneo (in quanto ad età, provenienza, stile di vita e status sociale) di donne musulmane, nel tentativo di approfondire il tema dell'integrazione della donna islamica nell'Europa occidentale, attraverso un confronto diretto che superi, ed al tempo stesso completi, il piano puramente normativo.

La Spagna, nel panorama europeo, rappresenta uno dei Paesi che, per ragioni storiche e geografiche, ha da sempre attratto numerosi musulmani, in particolar modo in Andalusia, dove la componente islamica può essere annoverata tra i connotati tipici del suo stesso patrimonio identitario. Nel 711 d.C., infatti, la Spagna fu conquistata dai popoli arabi e, tra le tante, la città di Granada, oltre ad essere stata uno dei centri economici e culturali di maggiore interesse, fu l'ultima città araba a resistere alla *reconquista* cattolica. Il trascorso storico di Granada fa sì che oggi la stessa si componga di una realtà estremamente variegata a livello etnico e culturale, caratterizzata dalla presenza di una foltissima comunità islamica.

Le informazioni raccolte posso essere suddivise in due categorie:

- la prima avente ad oggetto i dati personali delle intervistate, utili al fine di qualificare il campione e ricostruire il background sociale di provenienza;
- la seconda avente ad oggetto i giudizi di valore sul livello di integrazione percepito.

¹ Lo studio che segue è un esperimento sociale con finalità puramente informative e descrittive, scevro di qualsiasi finalità statistica.

Il campione esaminato è costituito da 66 donne musulmane² con età compresa fra i 16 ed i 59 anni, la cui provenienza può essere così rappresentata:

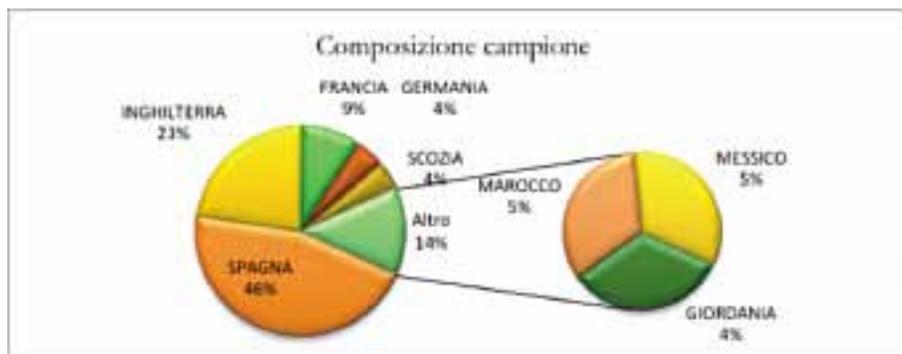


Grafico 1

Il primo dato interessante che emerge dal grafico è sicuramente l'eterogeneità del campione rispetto al Paese di provenienza. Dalle interviste effettuate risulta infatti che circa la metà delle donne è spagnola, il 23% proviene dall'Inghilterra ed il restante 31% da differenti Paesi, europei e non. Ad un'analisi più attenta si rileva inoltre che complessivamente l'86% del campione esaminato proviene dall'Europa e solo il restante 13% da Paesi extracomunitari.

Questo semplice dato testimonia che la maggior parte delle donne intervistate, nonostante pratici una religione che tradizionalmente rimanda a paesi lontani dall'Europa occidentale, è invece nata e cresciuta in uno stato dell'Unione Europea. Essendo le scelte religiose fortemente condizionate dal culto praticato nel proprio nucleo familiare, sulla base dei dati appena analizzati, è possibile inoltre ipotizzare che una buona percentuale delle donne musulmane europee intervistate provenga da famiglie islamiche radicate in uno Stato europeo, a conferma dunque degli studi che dimostrano che la presenza

² Per una trattazione completa sul tema della donna islamica si rinvia *ex plurimis* a SHAID AYATU 'LLAH MURTADA MUTAHHARI, *I diritti della donna nell'Islam*, Centro culturale islamico europeo, 1988; DOLORS BRAMON, *Ser mujer y musulmana*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2009; MARIA D'ARIENZO, *La condizione giuridica della donna nell'Islam*, cit. pp. 943-951; GLORIA LÓPEZ DE LA PLAZA, *Mujer, agua y sequía: historia de una discriminación social en el Islam*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1989; SOUAD EL HADRI, *Los derechos de la mujer en el Islam y su estatuto personal en el Magreb (Marruecos, Argelia, Tunèz)*, Fundación Ceimigra, Valencia, 2009; SIMONA STANO, *Sotto il velo dei media. Semiotica dell'hijab tra Oriente e Occidente*, in *Quaderni di donne e ricerca*, 25, 2012, pp. 15-32; IVANA TREVISANI, *Il velo e lo specchio: pratiche di bellezza come forme di resistenza agli integralismi*, Dalai, Milano, 2003.

islamica in Europa è frutto di un fenomeno secolare e non di recenti flussi migratori. Nell'ultimo decennio poi, la percentuale di persone musulmane, senza distinzione di genere, è aumentata vertiginosamente, come dimostrano le statistiche degli istituti di ricerca che, in Europa, registrano al 2005, su un totale di 457.000.000 di persone, la presenza di 20.000.000 di musulmani, pari cioè a circa il 5% della popolazione globale europea.

Questi numeri si inseriscono all'interno di una più ampia rivoluzione demografica, che vede la popolazione musulmana nell'Unione Europea più che raddoppiata nell'ultimo trentennio e che si prevede continuerà ad aumentare in futuro, anche in virtù del sempre più alto tasso di natalità degli immigrati, a dispetto dei più bassi tassi di natalità europea, tanto che secondo l'Istituto per le Politiche Migratorie degli Stati Uniti, nel 2050 sarà di fede musulmana un cittadino europeo ogni cinque³.

Le donne intervistate provengono da una famiglia composta mediamente da 6 membri, di ceto medio, in cui nel 60% dei casi anche la madre ha un lavoro autonomo o dipendente, indice dell'ottimo livello di integrazione delle famiglie di provenienza all'interno della società civile e della emancipazione della donna all'interno delle famiglie islamiche europee.

Il seguente grafico rappresenta in maniera sintetica lo *status sociale* delle donne intervistate:

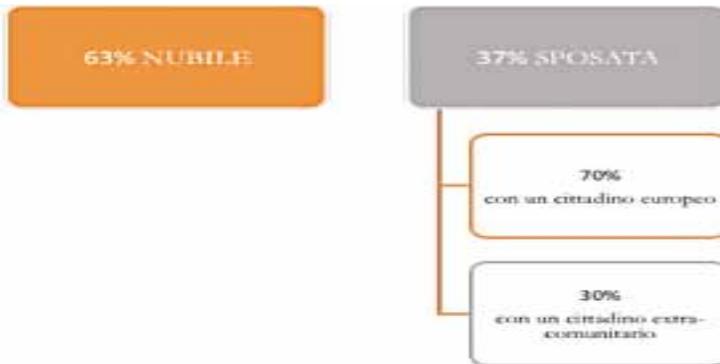


Grafico 2

³ Si stima un crescita media annua dell'1,5 % dei musulmani a fronte dello 0,7% dei non musulmani. Sulla base di indagini scientifiche è stato stimato un incremento della popolazione musulmana di circa un terzo durante i prossimi venti anni, il che significa che la comunità islamica europea, se nel 2010 costituiva il 6% della popolazione europea, nel 2030 rappresenterà l'8%. In altre parole la componente musulmana in Europa passerà dai 44,1 milioni del 2010 a 58 milioni nel 2030 e si reputa che gli incrementi più consistenti si avranno nell'Europa occidentale e settentrionale. Dati estratti da PEW RESEARCH CENTER' S FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE, *The global muslim population projections for 2010-2030*, 2011.

Dal grafico risulta che la porzione maggiore del campione, il 63%, è nubile, e solo il 37% dichiara di essere coniugato: di questo, il 70% con un soggetto proveniente da un Paese europeo e solo l'altro 30% proveniente da un Paese extra-comunitario⁴.

Tra questi dati merita particolare attenzione quel 70% delle donne intervistate sposate con cittadini europei, indicativo della crescita della comunità islamica in Europa, nonché dell'integrazione della cultura islamica nella nostra società⁵. I risultati sopraindicati posso dunque essere letti come una testimonianza del crescente radicamento della popolazione musulmana in Europa⁶ e come una conferma, seppur microscopica, degli studi statistici che prevedono nei prossimi quindici anni una notevole crescita dell'integrazione della cultura islamica in quella predominante europea⁷.

Una volta esaminati i dati di provenienza e *status* sociale, che concernono informazioni strettamente personali, è possibile ora passare in rassegna la durata e i motivi della permanenza in Spagna, circoscrivendo dunque l'ambito territoriale e focalizzandoci maggiormente sulla componente femminile musulmana a Granada.

⁴ Cfr. ANTONIO FUCCILLO, *Unioni di fatto, pluralismo religioso e reazione giuridica*, in AA. VV., *Unioni di fatto convivenze e fattore religioso*, a cura di ANTONIO FUCCILLO, Giappichelli, Torino, 2007, pp. 1-15.

⁵ Cfr. BASSAM TIBI, *Euro-Islam l'integrazione mancata*, Marsilio, Venezia, 2003.

⁶ Sul tema cfr. AA. VV., *El pañuelo islámico en Europa*, a cura di AUGUSTÍN MOTILLA, Marcial Pons, Madrid, 2009; AA. VV., *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, in AA.VV., *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, cit., pp. ; AA. VV., *Tra Europa, e Islam: geopolitica del mediterraneo*, a cura di MARIA GRAZIA MELCHIONI, GUIDO RAVASI, Edizioni Nagard, Milano, 2008; STEFANO ALLIEVI, *L'Islam in Europa. Una svolta storica*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 361-369; MAURICE BORROMANS, *L'Islam europeo. Antidoto al fondamentalismo?*, in AA.VV., *Il Fondamentalismo islamico*, Istituto italiano per l'Africa e per l'Oriente, Roma, n.3, 2006; MICHEL CAMDESSUS, JEAN DANIEL, UMBERTO ECO, ANDREA RICCARDI, *Islam e occidente, Riflessioni per la convivenza*, Laterza, Bari, 2002; FRANCO CARDINI, *Europa e Islam, storia di un malinteso*, Laterza, Roma-Bari, 1999; JOCELYNE CESARI, A. PACINI, *Giovani musulmani in Europa. Tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali*, Edizioni Fondazione Agnelli, Torino, 2005; JOSEF FONTANA, *The Distorted Past: A Reinterpretation of Europe*, Oxford, Blackwell, 1995; TOMAS GERHOLM, YNGVE GEORG LIGHTMAN, *The New Islamic Presence in Western Europe*, Mansell, Londra, 1988.

⁷ Sono stati elaborati diversi modelli di integrazione, di convivenza culturale, sulla base delle dinamiche di interazione ed integrazione delle minoranze rispetto alla cultura prevalente. Per una trattazione completa del tema si rinvia, *ex plurimis*, a VINCENZO CESAREO, *Studi e riflessioni per lo sviluppo del dialogo interculturale*, in AA. VV., *Per una città delle culture. Dialogo interculturale e scuola*, a cura di CLARA DEMARCHI, NELLA PAPA, NUCCIA STORTI, Quaderni ISMU 3, 1998, p. 16; AA. VV., *Indici di integrazione. Un'indagine empirica sulla realtà migratoria italiana*, a cura di VINCENZO CESAREO, GIAN CARLO BLANGIARDO, Franco Angeli, Milano, 2009.



Grafico 3

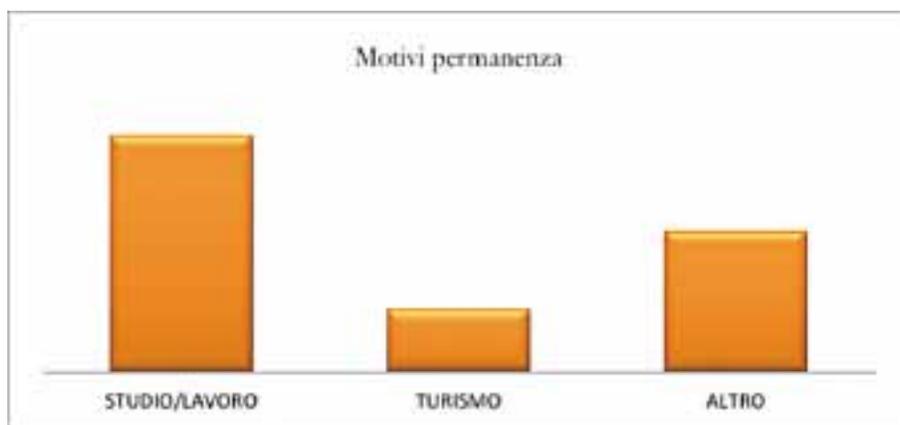


Grafico 4

Il grafico n. 3 rappresenta la durata della permanenza in Spagna del campione intervistato. Il 63% dichiara di vivere all'interno della società spagnola da oltre 10 anni, mentre il restante 36% si trova in Spagna da meno di 5 anni. Questa prima lettura del grafico fa emergere la stabilità della permanenza, quindi il forte radicamento delle donne intervistate nella società spagnola e costituisce la premessa necessaria per la lettura del grafico successivo, nel quale vengono analizzati i motivi della permanenza in Spagna. A tal riguardo il 54% dichiara di dedicarsi stabilmente ad un'at-

tività lavorativa⁸ o di formazione, contribuendo quindi in modo pratico al progresso della stessa società spagnola⁹.

La parte che riguarda le opinioni personali costituisce il centro dello studio, grazie al quale le donne intervistate hanno avuto modo di esprimere giudizi di valore, attraverso un sistema di risposte multiple e griglie di gradimento con una scala da 0 a 10. La prima domanda posta è se la differenza di culto costituisca un ostacolo nella vita sociale. Le risposte raccolte possono essere così sintetizzate:

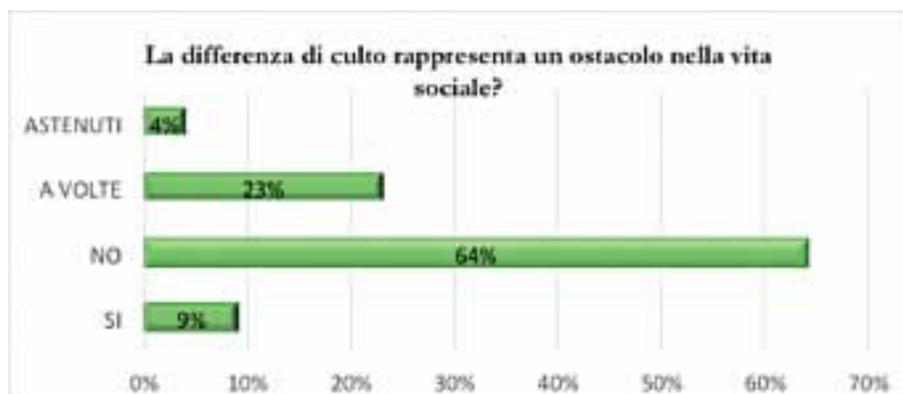


Grafico 5

Il primo dato significativo è costituito dalla risposta data dal 64% del campione intervistato, che dichiara che la differenza di culto non rappresenta un ostacolo nella vita sociale. Questo dato risulta particolarmente interessante poiché dello stesso possono essere fornite due interpretazioni.

Da una lato una percentuale così alta è indiscutibilmente indicativa di un alto grado di integrazione¹⁰ all'interno della società spagnola, e quindi di una piena espressione della libertà religiosa¹¹; tuttavia dall'altro lato la genericità

⁸ SILVIA MESEGUER VELASCO, *La integración de la diversidad religiosa en el ámbito de las relaciones laborales: la cuestión de las prácticas religiosas*, in *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 28, 2012, p.28 ss.

⁹ Sul tema dell'integrazione della cultura islamica in Europa si rinvia a GIOVANNI CIMBALO, *Nuovi modelli di relazione per il Diritto Ecclesiastico in Europa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, II, 2014, pp. 331-345; ANTONIO ANGELUCCI, *Una politica ecclesiastica per l'Islam?*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, I, 2014, pp. 141-158.

¹⁰ Cfr. ABU BAKR MORETTA, *Immigrazione e integrazione*, in AA. Vv., *Musulmani d'Occidente*, cit., p. 264 ss.

¹¹ Cfr. ISIDORO MARTIN SANCHEZ, *La libertad religiosa en España*, in *Derecho y Religión*, VII, 2012, p. 6 ss.

della domanda potrebbe aver indotto le donne intervistate a considerare non già l'intero contesto sociale granadino, bensì solo il proprio ambiente culturale di appartenenza, all'interno del quale è ovvio che la scelta di praticare il culto islamico funga da collante.

Tale osservazione sembra doverosa laddove si consideri che molte donne musulmane frequentano prevalentemente la propria comunità religiosa d'appartenenza, soprattutto in una città come Granada, dove, per ragioni storiche, la comunità islamica è particolarmente vasta. Se si considera poi che il 23% del campione intervistato dichiara di incontrare alcune volte ostacoli nella propria vita sociale, e lo si confronta con il dato precedentemente analizzato, risulta evidente che in linea generale una forma di integrazione è possibile, fermo restando che il livello di apertura di un ambiente sociale a nuove culture dipende inscindibilmente dal livello culturale e sociale delle persone che lo compongono.

Interessante risulta anche il 9% delle donne intervistate, che invece considera la pratica del proprio culto un ostacolo alla vita sociale. A tal proposito è bene ricordare che la religione, nella vita di un musulmano, ha una funzione totalizzante¹², pertanto è comprensibile che uno stile di vita imperniato sul rigoroso assolvimento dei precetti coranici, mal si concili con una cultura, come quella occidentale europea, sempre più laica. Nonostante ciò, è sorprendente notare come la percentuale che considera la propria religione un ostacolo alla realizzazione della propria persona all'interno di un contesto sociale sia veramente minima, costituendo solo il 9% dell'intero campione. Da qui la deduzione che a prescindere che si scelga di costruire la propria vita prevalentemente nell'ambiente culturale-

¹² Sulla funzione della religione nella vita di un musulmano cfr. AA. VV., *Compendio di diritto islamico*, Edizioni giuridiche Simone, Napoli, 2008; ALESSANDRO BAUSANI, *L'Islam*, Garzanti, Milano, 1980; PAOLO BRANCA, *Introduzione all'Islam*, Paoline, Milano, 1995; EMILIO BUSSI, *Principi di diritto musulmano*, Cacucci, Milano, 1943; OLIVIER CARRÉ, *L'Islam laico*, Il Mulino, Bologna 1997; FRANCESCO CASTRO, *Il modello islamico*, Giappichelli, Torino, 2007; AGOSTINO CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2002; PAOLO FORTUNATO CUZZOLA, *Il diritto islamico*, Primiceri Editore, Pavia, 2013; ALFONSO DI NOLA, *L'Islam*, Newton Compton Editori, Roma 1989; NICOLA FIORITA, *Dispense di diritto islamico*, Firenze University Press, Firenze, 2002; WÆL B. HALLAQ, *Introduzione al diritto islamico*, Il Mulino, Bologna, 2013; S. MURATA, W. C. CHITTICK, *The Vision of Islam*, Paragon House, St. Paul, 1995; CARLO ALFONSO NALLINO, *Diritto musulmano*, in *Raccolta di scritti editi e inediti*, IV, Istituto per l'Oriente, Roma, 1942; TARIQ RAMADAN, *A proposito dell'Islam*, Edizioni Al Hikma, Imperia, 2006; JULIEN RIES, *I caratteri dell'Islam. Religioni del mondo*, Jaka Book, Milano, 2007; JOSEPH SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995; AGOSTINO SPATARO, *Per conoscere l'Islam. I fondamentalismi, la dottrina, il costume, la donna, gli Stati*, Associate, Roma, 1995; GIORGIO VERCELLIN, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino, 1996; WILLIAM MONTGOMERY WATT, ALFORD T. WELCH, *Islam, Maometto e il Corano*, Milano, Jaka Book, 1981.

religioso di appartenenza, piuttosto che in un contesto maggiormente occidentalizzato, la forte presenza della cultura islamica a Granada consente, alla maggior parte del campione intervistato, di trovare il proprio spazio nel contesto sociale cittadino.

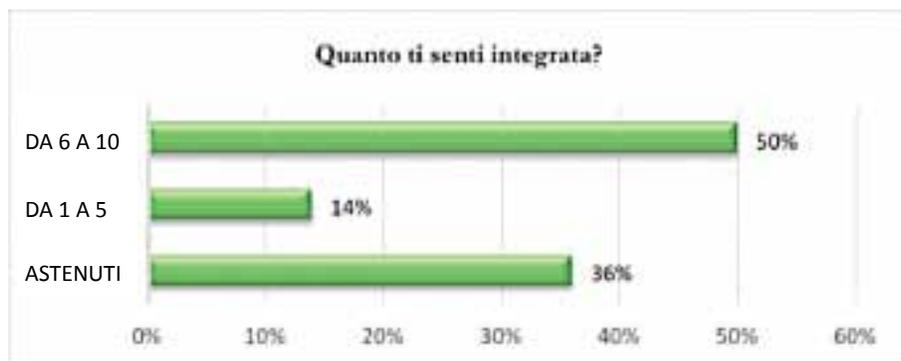


Grafico 6

Dal grafico n. 6 risulta che il 50% delle donne musulmane intervistate ritiene di essere ben integrata nella società spagnola, precisando che suddetta integrazione può essere riferita tanto all'ambiente sociale, quanto al contesto lavorativo o scolastico. Si evince inoltre che il 14% del campione intervistato non si sente sufficientemente integrato, potendo tale dato essere ricondotto, da un lato alla differenza di vedute e tradizioni tra la cultura islamica e quella europea, dall'altro al diffuso atteggiamento di chiusura verso la cultura islamica, che, inevitabilmente, crea delle distanze e degli ostacoli alla realizzazione del processo di integrazione.

Il 36 % del campione si è invece astenuto dal rispondere alla domanda. Tuttavia, sebbene non sia stata fornita una risposta definitiva, tale atteggiamento esprime chiaramente la voglia di non esporsi. Molte delle donne intervistate, infatti, si sono esplicitamente rifiutate di compilare il questionario, ritendendo che tutta l'attenzione rivolta alla condizione della donna islamica sia altamente discriminatoria ed ingiustificata, dal momento in cui non si sentono diverse dalle donne occidentali. La scelta di astenersi dal rispondere è inoltre indicativa del fatto che molte donne musulmane, sebbene siano integrate nella società civile spagnola, svolgendo un'attività lavorativa o formativa (come si legge nel grafico n. 4), non hanno interesse ad integrarsi completamente, cioè ad assimilarsi alla cultura predominante, preferendo vivere nella comunità islamica per conservare la propria identità e preservare le proprie radici. Tale dato conferma che la possibilità, offerta dal proces-

so di globalizzazione, che più culture convivano nella stessa società, non si traduce necessariamente in assimilazione dell'una all'altra¹³.

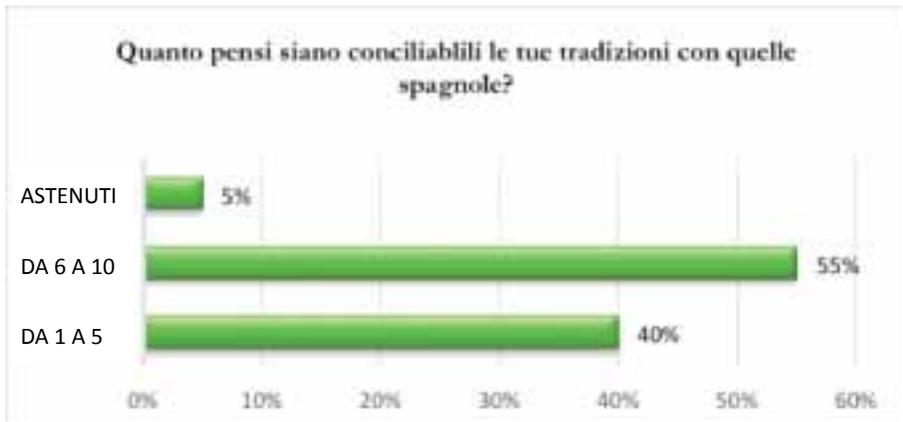


Grafico 7

L'ultimo grafico rappresenta una conferma ed un completamento del precedente, in quanto è stato chiesto alle donne intervistate quanto credono, in una scala da 0 a 10, che le tradizioni spagnole siano conciliabili con quelle islamiche, in altre parole fino a che punto ritengono possibile una convivenza, e per certi versi una commistione, tra le due culture. A parte quel 5% del campione che si è astenuto dal rispondere, il resto si è diviso in maniera abbastanza omogenea. Il 55% ha infatti dato un giudizio decisamente positivo, con un valore che oscilla tra il 6 ed il 10, mentre il restante 45% ha dato un giudizio negativo.

Il tema delle tradizioni è particolarmente delicato, in quanto alle stesse sono attribuite grandi responsabilità, essendo la memoria storica di un popolo, custodi dello spirito di una cultura, delle sue consuetudini più ancestrali e più autentiche.

La possibilità che le stesse vengano perpetuate e mantenute in vita rappresenta la possibilità che una cultura mantenga intatta la propria identità¹⁴.

¹³ Cfr. NEZAR ALSAYYAD, MAUNEL CASTELLS, *El Islam y la identidad cambiante de Europa*, in AA. Vv., *Europa musulmana o euro-Islam? Política cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, cit., p. 21 ss. Per una trattazione completa del tema si rinvia *ex plurimis* a Vincenzo CESAREO, *Studi e riflessioni per lo sviluppo del dialogo interculturale*, in AA. Vv., *Per una città delle culture. Dialogo interculturale e scuola*, a cura di CLARA DEMARCHI, NELLA PAPA, NUCCIA STORTI, Fondazione ISMU, Milano, 1998, p. 16; AA.Vv., *Indici di integrazione. Un'indagine empirica sulla realtà migratoria italiana*, a cura di VINCENZO CESAREO, GIAN CARLO BLANGIARDO, Franco Angeli, Milano, 2009.

¹⁴ Cfr. MARIO RICCA, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, cit. pp. 77-92; PIERLUIGI CON-

Tuttavia in un mondo in rapida evoluzione tutto cambia e si trasforma, anche le culture, attraverso influenze reciproche e contaminazioni. Dunque, il 55 % del campione esaminato che ritiene conciliabili le proprie tradizioni con quelle spagnole è espressione di una corrente di pensiero più moderna, probabilmente composta da donne di nuove generazioni che cercano di conciliare la conservazione della propria identità con l'apertura nei confronti delle altre culture, fermo restando il reciproco rispetto, essendo nate e cresciute in un contesto multiculturale e multireligioso. In altre parole alla consapevolezza della diversità tra le due culture corrisponde una elevata possibilità di conciliazione tra le stesse.

Il restante 45% invece testimonia l'esistenza dell'altrettanto presente tendenza conservatrice, che mira a porre dei limiti più definiti alla convivenza tra diverse culture, al fine di evitare che l'abbattimento delle barriere sociali si trasformi in una perdita di identità, in un graduale allontanamento dalle proprie origini e dal bagaglio di valori, tradizioni e consuetudini che caratterizzano una cultura, correndo il rischio che le nuove generazioni siano composte da cittadini di un mondo senza radici.

2. *L'Europa contemporanea in bilico tra globalizzazione ed identità*

Il punto di partenza del lavoro appena descritto è costituito dall'osservazione della graduale e profonda evoluzione dell'Europa contemporanea in senso multiculturale e multireligioso¹⁵. Tale processo affonda le proprie radici nell'ormai diffuso e consolidato fenomeno della globalizzazione¹⁶, intendendo per globalizzazione non solo l'abbattimento delle barriere economiche nazionali dei singoli Stati, ma, in un'accezione più generale, un

SORTI, *Diritto e religione*, cit., pp. 91-92; GIORGIO PINO, *Identità personale, identità religiosa e libertà individuali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, I, 2008, pp. 119-151; NATASCIA MARCHEI, *La protezione penale della religione tra tutela del sentimento e tutela dell'identità*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, cit., pp. 153-173; NEZAR ALSAYYAD, *Europa musulmana o Euro-Islam: a proposito de los discursos de la identidad y la cultura*, in AA. Vv., *¿ Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, p. 30-53; NEZAR ALSAYYAD, MANUEL CASTELLS, *El Islam y la identidad cambiante de Europa*, in AA. Vv., *Europa musulmana o euro-Islam? Política cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, cit., pp. 21-25.

¹⁵ Cfr. SERGIO FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, pp. 25-36; MARIO RICCA, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Torri del Vento, Palermo, 2012, pp. 58-70; PIERLUIGI CONSORTI, *Diritto e religione*, Laterza, Bari, 2010, pp. 181-193.

¹⁶ BILL ASHCROFT, GARETH GRIFFITHS, HELEN TIFFIN, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, Routledge, Londra, 1998, p. 110, scrivono che «La globalizzazione è quel processo per il quale la vita degli individui e delle comunità locali è influenzata da forze economiche e culturali che operano su scala mondiale. È, di fatto, un processo che ha ridotto il mondo intero ad un unico luogo».

complesso processo di interdipendenze sociali, culturali e giuridiche che investe le società europee attuali nella loro totalità, incidendo sulle relative dinamiche evolutive. Tra i molteplici effetti che la globalizzazione ha prodotto si registra, infatti, un forte arricchimento culturale delle realtà nazionali¹⁷, realizzato attraverso l'incontro, il confronto e talvolta la fusione tra diverse culture, ciascuna con il proprio bagaglio di valori, tradizioni ed istituti giuridici.

In tale dimensione aperta e globalizzata, la multireligiosità costituisce inevitabilmente un connotato intrinseco dell'Europa contemporanea, la quale è quotidianamente chiamata ad affrontare la dura sfida dell'integrazione¹⁸. Diventa dunque necessario, per le istituzioni nazionali e sovranazionali, attrezzarsi giuridicamente per affrontare nel modo migliore suddetta metamorfosi, garantendo a ciascun individuo adeguate forme di protezione dei propri diritti, con particolare attenzione a quelli attinenti la libertà di religione¹⁹.

Uno degli aspetti più interessanti del multiculturalismo proprio delle società contemporanee è rappresentato dal confronto e dall'interazione della cultura europea occidentale con quella islamica che, nell'immaginario collettivo, appaiono tanto diverse quanto inconciliabili, al punto che il politologo statunitense Samuel Huntington ha elaborato, sulla base di tale convinzione, il paradigma del *clash of civilization*²⁰, una teorizzazione dello scontro tra

¹⁷ Cfr. SERGIO FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, cit., pp. 9-14; EDDY LEE, MARCO VIVARELLI, *Understanding Globalization, Employment and Poverty Reduction*, ILO, Ginevra, 2004.

¹⁸ MARIO RICCA, «Multireligiosità» «multiculturalità» «reazioni dell'ordinamento». Tre segnavia per il diritto interculturale, in ANTONIO FUCCILLO, *Multireligiosità e reazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 157.

¹⁹ All'interno del panorama dottrinale *ex plurimis* si rinvia a AA. VV., *La libertà religiosa*, a cura di MARIO TEDESCHI, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002; RINALDI BERTOLINO, *La libertà religiosa e gli altri diritti umani*, in *Il diritto ecclesiastico* I, 1996; GAETANO CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, Cacucci, Bari, 2007; ANTONIO FUCCILLO, *L'attuazione privatistica della libertà religiosa*, Jovene, Napoli, 2005; GAETANO LO CASTRO, *La libertà religiosa e l'idea di diritto*, in *Il diritto ecclesiastico*, I, 1996; MARIO TEDESCHI, *Per uno studio del diritto di libertà religiosa*, in *Libertad y derecho fundamental de libertad religiosa*, Arcos de la Frontera, 1989, pp. 213-239; SERGIO FERLITO, *Diritto soggettivo e libertà religiosa. Riflessioni per uno studio storico e concettuale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2003, p. 19-22, 60-64; ALESSANDRO FERRARI, *Libertà religioisa e nuove presenze confessionali (ortodossi e islamici): tra cieca deregulation e super-specialità, ovvero del difficile spazio per la differenza religiosa*, in *Il diritto ecclesiastico*, III, 2010, pp. 673-695; MAURO BARBERIS, *Libertà religiosa*, in *Ragion pratica*, I, 2013, pp. 175-190; AA. VV., *Nozioni di diritto ecclesiastico*, a cura di GIUSEPPE CASUSCELLI, Giappichelli, Torino, 2009, pp. 67-82, 91-99; RAFFAELE BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico. Società civile e società religiosa nell'età della crisi*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 187-233.

²⁰ La teoria del *clash of civilizations* è contenuta in SAMUEL PHILLIPS HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 2000, p. 319 ss. Con specifico riferimento allo scontro tra Occidente ed Islam, SAMUEL PHILLIPS HUNTINGTON scrive che «Il vero problema per l'Occidente non è il fondamentalismo islamico, ma l'Islam in quanto tale, una civiltà diversa le cui

la cultura occidentale e quella islamica: la prima intesa come sinonimo di civiltà e democrazia, la seconda quale sinonimo di fanatismo ed arretratezza, pertanto le stesse antitetiche e destinate allo scontro. Tale teoria ha poi avuto molto successo, soprattutto a seguito dei tragici eventi che si sono verificati a partire dall'11 settembre 2001 e che hanno alimentato la diffusione di istanze xenofobe e razziste nei confronti della popolazione musulmana²¹.

Tale atteggiamento di diffidenza si fonda principalmente sull'erronea identificazione del musulmano con il mondo medio-orientale²², nella convinzione che l'Islam sia assolutamente monolitico²³ e privo di varietà culturale, tralasciando invece che un soggetto, seppur islamico, si caratterizza per molteplici elementi del tutto peculiari alla sua personalità, quali nazionalità, tradizioni, cultura, origini etniche ed educazione, essendo l'identità dei musulmani quella di un insieme di popoli culturalmente molto diversi che condividono la stessa idea religiosa, la quale «non può essere elevata a rango di unico elemento identificativo di un individuo o di una collettività»²⁴. Tra i luoghi comuni più diffusi che ostacolano una sana integrazione della cultura musulmana in quella europea, vi è inoltre l'associazione dell'Islam con l'Islamismo²⁵, che confonde l'Islam inteso come insieme di atti di fede, pratiche rituali e norme comportamentali che caratterizzano la vita di un musulmano,

popolazioni sono convinte della superiorità della propria cultura e ossessionate dallo scarso potere di cui dispongono». E ancora «al crescente antioccidentalismo musulmano ha fatto riscontro da parte occidentale il crescente timore della “minaccia islamica” e in particolare dell'estremismo musulmano. Il mondo islamico è considerato una fonte di proliferazione nucleare, di terrorismo, nonché – in Europa – di immigrazione indesiderata. Questi timori sono condivisi sia dalle classi dirigenti che dall'opinione pubblica in generale [...]».

²¹ Cfr. ANNAMARIA RIVERA, *Islam e Occidente: un tragico gioco di specchi*, in AA.VV., *L'inquietudine dell'Islam*, a cura di ANNAMARIA RIVERA, Edizioni Dedalo, Bari, 2002, p. 18.

²² Hanno contribuito alla diffusione di tale idea una molteplicità di fonti, tra cui ANNAMARIA RIVERA, *Islam e Occidente: un tragico gioco di specchi*, in AA.VV., *L'inquietudine dell'Islam*, cit., p. 21, la quale scrive che «dall'educazione scolastica alla letteratura colta e popolare, dalle più varie espressioni artistiche agli studi specialistici, dalla fiction cinematografica al fumetto, dalla cultura folclorica ai mass media». Si veda anche CLARA GALLINI, *Giochi pericolosi. Frammenti di un immaginario alquanto razzista*, Manifestolibri, Roma, 1996.

²³ Cfr. ANNAMARIA RIVERA, *Islam e Occidente: un tragico gioco di specchi* AA.VV., *L'inquietudine dell'Islam: fra tradizione, modernità e globalizzazione*, cit., pp. 18-28; BASSAM TIBI, *Los inmigrantes musulmanes de Europa: entre el Euro-Islam y el gueto*, in AA.VV., *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, a cura di NEZAR ALSAYYAD, MANUEL CASTELLS, Alianza, Madrid, 2003, pp. 63-65.

²⁴ BASSAM TIBI, *Los inmigrantes musulmanes de Europa: entre el Euro-Islam y el gueto*, in AA.VV., *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, a cura di NEZAR ALSAYYAD, MANUEL CASTELLS, cit., p. 64.

²⁵ Cfr. BURHAN GHALIOUN, *Islam e Islamismo. La modernità tradita*, Editori Riuniti, Roma, 1998, p. 24 ss.

con l'islamismo inteso come corrente politica e trasformazione della fede in ideologia, tradizionalmente ostile alle influenze occidentali²⁶. La differenza tra i due termini, a ben vedere, è evidente: il primo cerca di insegnare agli uomini come vivere in accordo con la volontà divina, in un ordine precostituito, laddove invece il secondo aspira a creare un ordine nuovo. In altre parole l'Islam, essendo un credo personale enfatizza la dimensione individuale, mentre l'islamismo, in quanto ideologia politica, ragiona in una dimensione collettiva.

Sebbene il rapporto con l'Islam abbia avuto grande rilievo mediatico²⁷ negli ultimi anni, la penetrazione della cultura islamica è un fenomeno che risale a decenni fa, frutto di flussi migratori più o meno intensi, che hanno favorito il radicamento di generazioni di musulmani negli stati europei²⁸. L'integrazione della religione e della cultura islamica in Europa risale infatti a secoli fa, basti pensare che in Francia, Germania e Gran Bretagna, più che negli altri paesi europei, vivono generazioni di musulmani arabi, africani, magrebini e turchi²⁹ e tanto basta a farci riflettere su come, nell'Europa contemporanea, la cultura musulmana non sia poi così estranea alla nostra, costituendo essa una religione europea, un tratto fondamentale della nostra società e dell'identità collettiva europea, sebbene, per il momento, non venga ancora riconosciuta come tale.

3. *La donna musulmana in Europa*

Uno degli aspetti più interessanti nella dialettica tra Occidente ed Islam è rappresentato dal ruolo della donna nelle rispettive culture, in quanto il rapporto tra donne musulmane e cultura islamica viene spesso letto come inconciliabile ed antitetico rispetto al modello della donna occidentale³⁰.

²⁶ Cfr. BURHAN GHALIOUN, *Islam e Islamismo. La modernità tradita*, cit., p. 92 ss.

²⁷ YUNUS 'ABD AL-NUR DISTEFANO, *L'informazione sull'Islam nella comunicazione mediatica*, in AA. VV., *Musulmani d'Occidente*, a cura della CO. RE. IS. (Comunità religiosa Islamica Italiana), Milano, Co. Re. Is., 2005, p. 210 ss.

²⁸ Cfr. NEZAR ALSAYYAD, *Europa musulmana o Euro-Islam: a proposito de los discursos de la identidad y la cultura*, in AA. VV., *¿ Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, cit., p. 30.

²⁹ NEZAR ALSAYYAD, *Europa musulmana o Euro-Islam: a proposito de los discursos de la identidad y la cultura*, in AA. VV., *¿ Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, a cura di NEZAR ALSAYYAD, MANUEL CASTELLS, cit., p.30.

³⁰ Cfr. MARIA D'ARIENZO, *La condizione giuridica della donna nell'Islam*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, IV, 2002, pp. 943-951.

A tal riguardo, nella religione islamica, il Corano, nella sura IV al versetto numero 34, stabilisce esplicitamente la sottomissione della donna all'uomo³¹ all'interno della società, sottomissione che tuttavia non rappresenta una condizione di inferiorità della donna, ma semplicemente un'espressione della naturale diversità all'interno della comunità dei credenti. In altre parole, si tratta di una diversità di funzioni, che rispecchia «non una disuguaglianza, ma una diversità naturale, poiché voluta da Dio, tra i generi maschile e femminile»³². Pertanto non si traduce in mera obbedienza all'autorità maschile, ma in sottomissione a Dio, attraverso la realizzazione del proprio essere donna.

Il diritto islamico, in quanto diritto religioso, riafferma nelle sue prescrizioni suddetta diversità funzionale e naturale dei sessi, prevedendo dei meccanismi di protezione della donna in materia matrimoniale e patrimoniale³³. Tali norme sanciscono «una disparità dal punto di vista strettamente giuridico, ma sono espressioni della differenza specifica e connaturale sul piano sociale tra uomo e donna, in cui si estrinseca la diversità di manifestazione divina nella vita sociale e nei suoi rapporti giuridici»³⁴, rispondendo esclusivamente a finalità spirituali, proprie dell'ambito religioso. Nei moderni ordinamenti europei la produzione di norme giuridiche laiche e svincolate dal piano religioso, offre quindi una tutela giuridica di genere che manca negli ordinamenti islamici, laddove le fonti religiose sono anche fonti giuridiche e dove la mancanza di un legislatore statale impedisce una concreta tutela di genere all'interno della società civile, essendo quella religiosa l'unica dimensione rilevante.

Una delle questioni più annose e dibattute, che ha coinvolto la donna musulmana, e ancor di più la donna musulmana europea, è la c.d. questione del velo islamico, uno dei simboli più evidenti della diversità tra Oriente e Occidente e della presupposta inferiorità ed arretratezza del primo rispetto al secondo³⁵.

Il crescente numero di migranti musulmane stanziate in territorio euro-

³¹ «Gli uomini sono preposti alle donne, perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri e perché essi spendono [per esse] i loro beni». Corano, IV, 34.

³² MARIA D'ARIENZO, *La condizione giuridica della donna nell'Islam*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, cit., pp. 946.

³³ Il tema è ampiamente approfondito in EMILIO BUSSI, *Principi di diritto musulmano*, ISPI, Milano, 1943.

³⁴ MARIA D'ARIENZO, *La condizione giuridica della donna nell'Islam*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, cit., pp. 946.

³⁵ Cfr. SIMONA STANO, *Sotto il velo dei media. Semiotica dell'hijab tra Oriente e Occidente*, in «Quaderni di donne e ricerca», cit., p. 1 ss.

peo e le informazioni divulgate dai media³⁶, hanno posto questo oggetto al centro di accesi dibattiti culturali e politici, nonché al centro dell'attenzione mediatica. Tuttavia non sempre ad un alto grado di visibilità corrisponde un altrettanto livello di conoscenza, al contrario spesso il velo islamico è al centro di discussioni che forniscono un'immagine parziale e talvolta distorta del suo significato, assurgendo lo stesso ad emblema di un Islam arretrato, barbaro e violento, irrispettoso dei diritti e della dignità delle donne, private dei diritti fondamentali dell'umanità³⁷. A tal riguardo, più volte è stato denunciato il carattere fortemente riduzionista di simili rappresentazioni, mettendo in evidenza la polisemia di tale simbolo, nonché l'impossibilità di prescindere dal contesto di riferimento, quindi l'inattendibilità di un discorso univoco e generalizzante.

In un contesto dominato dal principio di libertà religiosa, quale quello dell'Europa occidentale contemporanea, il tradizionale velo islamico³⁸ esprime semplicemente la propria vocazione religiosa³⁹. Il rischio determinato dal fraintendimento di questo simbolo proviene forse dalla confusione generata dalle sue molteplici, e il più delle volte mistificanti, versioni ed applicazioni, pertanto è bene chiarire che quando parliamo del velo islamico parliamo dell'*hijab*⁴⁰, cioè quel foulard, di vari colori e grandezze che, nascondendo i capelli, copre il capo e che la religione islamica impone di indossare solo nei momenti legati alla preghiera e nei luoghi sacri. La facoltà di indossarlo anche al di fuori di suddette circostanze risponde all'esigenza di esteriorizzare, attraverso tale simbolo, la propria sottomissione a Dio.

L'uso del velo islamico ha dunque una duplice valenza, essendo allo stesso tempo espressione della libertà religiosa e simbolo di appartenenza culturale-religiosa all'Islam; testimonianza di fede ed elemento di distinzione delle donne islamiche rispetto ai predominanti costumi non musulmani⁴¹.

³⁶ YUNUS 'ABD AL-NUR DISTEFANO, *L'informazione sull'Islam nella comunicazione mediatica*, in AA. VV., *Musulmani d'Occidente*, cit., p. 218 ss.

³⁷ Cfr. SIMONA STANO, *Sotto il velo dei media. Semiotica dell'hijab tra Oriente e Occidente*, in «Quaderni di donne e ricerca», cit., p. 2 ss.

³⁸ Per una trattazione completa dei tipi di velo islamico cfr. *Encyclopédie de l'Islam*.

³⁹ MARIA D'ARIENZO, *La condizione giuridica della donna nell'Islam*, in «Il diritto di famiglia e delle persone», Giuffrè, 2002, vol. 31, num. 4, p. 947, la quale scrive: «Lungi dall'essere un segno esteriore di mortificazione della donna, come da parte della cultura occidentale mediatica viene considerato, per le donne musulmane rappresenta la manifestazione di fede alla religione islamica e alle sue norme e tradizioni».

⁴⁰ Nel Corano il termine *hijab* compare sette volte, ma mai in riferimento specifico a capi d'abbigliamento: nella sura XIX, 17- nella sura VII, 46- nella sura XLII, 51- nella sura XLI, 5- nella sura XXXIII, 53- nella sura XXXVIII, 32- nella sura VII, 45.

⁴¹ Occorre specificare che, a seconda dei contesti geografici e sociali, esistono vari tipi di velo,

Il termine *hijab*, infatti, nel Corano è utilizzato con il significato di “tenda che separa” la sfera interiore da quella esteriore, che metaforicamente delimita e protegge il sacro dal profano⁴². Rappresenta dunque l'elemento di separazione tra la sfera privata e quella pubblica, «il limite esteriore che, stemperandone la vanità ed esaltandone la modestia e la riservatezza, simbolicamente protegge la donna che lo indossa dalle possibili contaminazioni derivanti dal mondo esterno»⁴³.

Il velo islamico «preserva, in un certo senso, la purezza spirituale della donna, e dunque, per il suo tramite anche della comunità musulmana, dalle possibili influenze corruttrici esterne»⁴⁴. Da questo punto di vista rappresenta una sorta di rifiuto dei modelli diversi dalla propria tradizione, tipico di ogni affermazione identitaria, divenendo in tal senso uno strumento di controllo dell'integrità dei valori in cui ci si riconosce.

È anche vero però che il velo, al di fuori del contesto europeo, rappresenta un'arma a doppio taglio. Infatti, negli Stati guidati da movimenti fondamentalisti dei militanti radicali musulmani, l'obiettivo politico è costituito dall'instaurazione dell'“ordine islamico”, cioè la regolazione della morale, necessaria a restaurare e garantire la purezza della società islamica, la cui attuazione passa inevitabilmente attraverso il controllo del ruolo della donna e la regolazione della sua vita in tutti gli ambiti sociali⁴⁵. In tali circostanze «l'uso del velo, imposto alle donne per legge, acquista una semantica di spessore non solo più spirituale e di espressione della libertà religiosa, ma essenzialmente politico»⁴⁶, divenendo così, da segno di appartenenza culturale, segno di appartenenza ideologica.

diversi per caratteristiche e forme di utilizzo. «I modi di indossare il velo sono tanti. Uno se si viene dalla città, un altro se si viene dalla campagna, uno se si è anziane, un altro se si è giovani, oltre naturalmente alle variabili individuali». IVANA TREVISANI, *Il velo e lo specchio: pratiche di bellezza come forme di resistenza agli integralismi*, Dalai, Milano, 2003, p. 177. Con queste parole Ivana Trevisani fa riferimento alla sorprendente varietà di veli esistenti e all'incredibile diversità di modi di indossarli.

⁴² Cfr. MIRCEA ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino, 1972.

⁴³ MARIA D'ARIENZO, *La condizione giuridica della donna nell'Islam*, in «Diritto di famiglia e delle persone», cit., p. 949.

⁴⁴ MARIA D'ARIENZO, *La condizione giuridica della donna nell'Islam*, in «Diritto di famiglia e delle persone» cit., p. 949.

⁴⁵ A tal proposito occorre ricordare che all'interno dell'Islam coesistono correnti moderate e integraliste; non potendo trattare più dettagliatamente l'argomento in questa sede si rimanda in particolare a ALESSANDRO BAUSANI, *L'Islam*, Graziante, Milano, 1980; PAOLO BRANCA, *Introduzione all'Islam*, Paoline, Milano, 1995; FRANCO CARDINI, *Europa e Islam, storia di un malinteso*, Laterza, Roma-Bari, 1999; NASR SEYYED HOSSEIN, *Ideali e realtà dell'Islam*, Rusconi, Milano, 1974.

⁴⁶ MARIA D'ARIENZO, *La condizione giuridica della donna nell'Islam*, in «Il diritto di famiglia e delle persone», cit., p. 949.

In tale prospettiva politico-ideologica di epurazione e moralizzazione, l'imposizione del velo in pubblico, oltre a rendere manifesta l'indisponibilità della donna rispetto ad eventuali molestie maschili, rappresenta uno strumento di protezione del valore del corpo femminile e quindi dell'unità della comunità e della purezza dell'ordine sociale.

Considerato quanto detto, è evidente che l'indossare il velo costituisce esercizio della libertà religiosa quando è frutto di una scelta spontanea, libera ed incondizionata, che risponde ad esigenze spirituali; quando invece viene imposto, limitando la possibilità di scelta e quindi la libertà religiosa, si rivela uno strumento di oppressione della condizione femminile. Volendo utilizzare una classificazione proposta dall'antropologa Annamaria Rivera, bisogna, in definitiva, distinguere tra «il velo liberamente scelto, quello imposto dai poteri in base a strategie politiche o identitarie e il semplice velo come costume tradizionale»⁴⁷, caratterizzandosi quest'ultimo per la mancanza di consapevolezza e di volontà di essere un elemento rappresentativo, distintivo, configurandosi semplicemente come un'abitudine riflessa⁴⁸.

Nella fattispecie, per le donne migrate in Occidente, sempre più spesso il foulard rappresenta uno strumento di rivendicazione della propria identità e allo stesso tempo di difesa nei confronti di una società che spesso le vorrebbe assimilate al resto della popolazione, in un certo senso invisibili nella loro alterità. «Esse ricorrono al velo proprio per acquisire, paradossalmente, la visibilità che si cerca di negar loro»⁴⁹.

La questione poi si complica notevolmente per le nuove generazioni islamiche, nate e cresciute in Europa, orfane di cultura, tradizione e riferimenti autorevoli accettabili e accettati, per le quali il velo «diventa affermazione d'appartenenza e simbolo di identità culturale esibito per chiedere riconoscimento e rispetto»⁵⁰. In un'epoca come la nostra, caratterizzata dal multiculturalismo e dal pluralismo religioso, la convivenza e la commistione di

⁴⁷ ANNAMARIA RIVERA, *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*, Dedalo, Bari, 2005, p. 30.

⁴⁸ Concorda con questa visione anche Ivana Trevisani, secondo la quale: «In molti casi per le donne il velo non ha più alcun significato, ma è un'abitudine acquisita proprio negli anni di formazione della personalità e quindi radicata nel profondo, come parte di sé, come rappresentazione di sé nel mondo. Senza quel segno, quel frammento di sé, si sentirebbero a disagio, perse in una sorta di spaesamento, irriconoscibili persino a loro stesse». IVANA TREVISANI, *Il velo e lo specchio: pratiche di bellezza come forme di resistenza agli integralismi*, cit. p. 186.

⁴⁹ SIMONA STANO, *Sotto il velo dei media. Semiotica dell'hijab tra Oriente e Occidente*, in «Quaderni di donne e ricerca», cit., p. 16.

⁵⁰ IVANA TREVISANI, *Il velo e lo specchio: pratiche di bellezza come forme di resistenza agli integralismi*, cit. pp. 193-194.

culture diverse, se da un lato hanno reso le democrazie occidentali meno omogenee dal punto di vista culturale e religioso, dall'altro lato hanno rafforzato il senso d'identità culturale, di appartenenza alle proprie tradizioni, a cui corrisponde una «reviviscenza dei simboli, soprattutto quelli religiosi, che rappresentano gli unici rimedi di fronte al crescente bisogno di coesione sociale e di una forte identità collettiva»⁵¹.

La riflessione sulla donna islamica nell'Europa contemporanea, rappresenta dunque l'angolazione prospettiva ideale per guardare alla multiculturalità⁵² europea nella sua totalità, laddove le identità etniche, culturali e storiche risultano totalmente stravolte rispetto ai canoni delle tradizionali istanze nazionalistiche e dove, tuttavia, la mancata accettazione della diversità come tratto consustanziale della nostra società impedisce il riconoscimento di una identità collettiva europea, generando nei cittadini europei un comprensibile senso di disorientamento, in bilico tra globalizzazione ed affermazione dell'identità.

Al fine, dunque, di favorire una reale integrazione tra culture differenti, sembra necessario un cambio di prospettiva, che consenta di abbandonare la prospettiva multiculturalista declinata in chiave assimilazionista, la quale tende ad appiattire le minoranze culturali e ad assimilarle alla cultura predominante, per sposare invece la politica del pluralismo culturale, che, offrendo lo stesso spazio a tutte le culture e garantendo il rispetto e l'effettiva attuazione della libertà religiosa, ne promuove la pacifica convivenza ed integrazione.

Solo in questo modo si potrà superare la tradizionale ed obsoleta idea che vede opposti Occidente ed Islam, in favore di un «paradigma che

⁵¹ FRANCESCA GRANDE, ANTONIO LA BELLA, DOMENICO CAPPADONA, *Il valore del simbolo*, Università degli studi Roma Tre, Facoltà di giurisprudenza, Cattedra di diritto delle istituzioni religiose prof. CARLO CARDIA, Roma, A.A. 2010/2011.

⁵² Cfr. PIERLUIGI CONSORTI, *Diritto e religione*, 2010, pp. 181-193, Per una trattazione completa del tema della multiculturalità e multireligiosità si rimanda, *ex plurimis*, a RAFFAELE BALBI, *Diritto ed esigenze di una società multiculturale e multireligiosa: premesse introduttive*, in AA. VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, cit., p. 29 ss.; GATENAO DAMMACCO, *Multiculturalismo e mutamento delle relazioni*, in AA. VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, cit., p. 81; MARIA CRISTINA FOLLIERO, *Multiculturalismo e aconfessionalità: versioni attenuate dei principi di pluralismo e laicità*, in AA. VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, cit., p. 109; S. FERLITO, *Società multireligiosa e interpretazione normativa*, in AA. VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, cit., p. 143; PIERLUIGI CONSORTI, *Pluralismo religioso: reazione giuridica multiculturalista e proposta interculturale*, in AA. VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, cit., p. 197; ANTONIO FUCCELLO, *La multireligiosità tra possibile "normazione" ed ipotetica "autonormazione"*, in AA. VV., *Multireligiosità e reazione giuridica*, cit., p. 267.

valorizzi la continuità e la complementarità fra i due termini»⁵³ e che ci consenta di iscriverli nel comune spazio storico-culturale del Mediterraneo, perché l'Europa oggi non sarebbe ciò che è se non avesse conosciuto la cultura islamica.

⁵³ ANNAMARIA RIVERA, *Islam e Occidente: un tragico gioco di specchi*, in AA.VV., *L'inquietudine dell'Islam*, a cura di ANNAMARIA RIVERA, cit. p. 14.