



# diritto & religioni

**Semestrale**  
**Anno XIV - n. 1-2019**  
**gennaio-giugno**

ISSN 1970-5301

**27**



**LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE**

**Diritto e Religioni**  
Semestrale  
Anno XIV – n. 1-2019  
**Gruppo Periodici Pellegrini**

*Direttore responsabile*  
Walter Pellegrini

*Direttori*  
Mario Tedeschi – Maria d'Arienzo

*Comitato scientifico*

F. Aznar Gil, A. Albisetti, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, R. Coppola, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, G.B. Varnier, 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

G.B. Varnier

M. Jasonni, G.B. Varnier

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, R. Rolli

M. Ferrante, P. Stefanì

L. Barbieri, Raffaele Santoro,

Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali, C.M. Pettinato

S. Testa Bappenheim

V. Maiello

A. Guarino, F. Vecchi

**Parte III**

SETTORI

*Lecture, recensioni, schede,  
segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

M. Tedeschi

AREA DIGITALE

Fabio Balsamo, Caterina Gagliardi

*Direzione:*

**Cosenza** 87100 – Luigi Pellegrini Editore  
Via Camposano, 41 (ex via De Rada)  
Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672  
E-mail: info@pellegrinieditore.it

**Napoli** 80133- Piazza Municipio, 4  
Tel. 081 5510187 – 80133 Napoli  
E-mail: dirittoereligioni@libero.it

*Redazione:*

**Cosenza** 87100 – Via Camposano, 41  
Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672  
E-mail: info@pellegrinieditore.it

**Napoli** 80134 – Dipartimento di Giurisprudenza Università degli studi di Napoli Federico II  
I Cattedra di diritto ecclesiastico  
Via Porta di Massa, 32  
Tel. 081 2534216/18

Abbonamento annuo 2 numeri:

per l'Italia, € 75,00

per l'estero, € 120,00

un fascicolo costa € 40,00

i fascicoli delle annate arretrate costano € 50,00

È possibile acquistare singoli articoli in formato pdf al costo di € 8,00 al seguente link: [www.pellegrinieditore.com/node/360](http://www.pellegrinieditore.com/node/360)

Per abbonarsi o per acquistare fascicoli arretrati rivolgersi a:

Luigi Pellegrini Editore

Via De Rada, 67/c – 87100 Cosenza

Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672

E-mail: info@pellegrinieditore.it

Gli abbonamenti possono essere sottoscritti tramite:

– versamento su conto corrente postale n. 11747870

– bonifico bancario Iban IT 88R010308880000000381403 Monte dei Paschi di Siena

– assegno bancario non trasferibile intestato a Luigi Pellegrini Editore.

– carta di credito sul sito [www.pellegrinieditore.com/node/361](http://www.pellegrinieditore.com/node/361)

Gli abbonamenti decorrono dal gennaio di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati. Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono rinnovati per l'anno successivo. Decorso tale termine, si spediscono solo contro rimessa dell'importo.

Per cambio di indirizzo allegare alla comunicazione la targhetta-indirizzo dell'ultimo numero ricevuto.

Tutti i diritti di riproduzione e traduzione sono riservati.

La collaborazione è aperta a tutti gli studiosi, ma la Direzione si riserva a suo insindacabile giudizio la pubblicazione degli articoli inviati.

Gli autori degli articoli ammessi alla pubblicazione, non avranno diritto a compenso per la collaborazione. Possono ordinare estratti a pagamento.

Manoscritti e fotografie, anche se non pubblicati, non saranno restituiti.

Autorizzazione presso il Tribunale di Cosenza.

Iscrizione R.O.C. N. 316 del 29/08/01

ISSN 1970-5301

# *La tutela dei diritti di genere nelle comunità musulmane d'Europa. Una sfida per l'identità giuridica europea*

VALENTINA RITA SCOTTI

*SOMMARIO: 1. Introduzione: alla ricerca del nemico perduto – 2. Il secolarismo europeo e i diritti delle Euro-Musulmane – 3. Nascondere e mostrare. I veli islamici e la presenza delle Euro-Musulmane nella sfera pubblica – 4. La violenza fondata sull'onore fra etnicizzazione ed esimenti culturali – 5. Osservazioni conclusive*

## *1. Introduzione: alla ricerca del nemico perduto*

L'identità giuridica europea rappresenta forse il più controverso concetto dei nostri tempi, la cui definizione è resa sfuggente da molteplici fattori. In primo luogo, la definizione stessa di Europa rischia di essere complicata, dovendosi ancora comprendere se si tratti di una espressione territoriale dall'estensione tuttavia resa incerta dalle differenti composizioni dell'Unione europea e del Consiglio d'Europa, o di una visione ideologica, in cui possono rientrare tutti gli Stati che condividono quel patrimonio costituzionale comune richiamato da entrambe le organizzazioni regionali appena menzionate. In secondo luogo, pur definendo l'Europa territorialmente e ideologicamente, la differente evoluzione storica e istituzionale degli Stati che la comporrebbero rende difficile individuare una identità giuridica comune e stabile. Si tratta dunque di un concetto 'liquido', in costante evoluzione, che pur tuttavia sembra caratterizzato da una costante: la sua costruzione è fondata sull'individuazione dell' 'altro'. Un 'altro' diverso ideologicamente al tempo della Guerra Fredda, un 'altro' connotato religiosamente oggi. Nel mezzo, alcuni decenni caratterizzati dal tentativo di costruire un'identità fondata sul multiculturalismo fallito proprio per l'incapacità di integrare l' 'altro' per antonomasia, il musulmano, in uno scenario che vede lo spazio pubblico sempre più permeato dal fenomeno religioso. Nonostante sia chiaro che il crescente supporto a quelle teorie razziste già circolate nella loro forma più becera all'indomani dell'11 settembre (2001) e dei sanguinosi attentati a Madrid (2004) e Londra

(2005) sia da addebitarsi più alle criticità interne al contesto europeo che all'esistenza di una reale alterità con il mondo musulmano<sup>1</sup>, all'alba del secondo decennio del XXI secolo sembra essersi consolidata una visione secondo cui tutti gli aderenti all'Islam sono potenziali terroristi e, quando migranti, sono possibili cause di instabilità politica e di incertezza economica.

A questo assioma generalmente declinato al maschile corrisponde con frequenza un analogo stereotipo al femminile secondo cui le musulmane sono, sempre, sottomesse ai componenti di sesso maschile della loro comunità, limitate fisicamente dal velo e psicologicamente dalle restrizioni e dalle molteplici sudditanze che la loro fede impone. Non è questa la sede per ricordare i numerosi errori che si celano dietro questa concezione delle donne musulmane<sup>2</sup>, che ignora il pluralismo che caratterizza l'Islam<sup>3</sup> e le possibili e spesso contrapposte interpretazioni dei suoi precetti<sup>4</sup>. Basterà sottolineare come l'immagine della musulmana velata, frequente sineddoche dell'arretratezza culturale dei musulmani, non sia realmente rappresentativa delle molteplici anime in cui si declina la fede all'Islam, e che non mancano casi di donne che, seppur velate, hanno rivendicato e rivendicano attivamente il proprio ruolo nella sfera pubblica<sup>5</sup>. A ciò si aggiunga, con riferimento ai ricorrenti pregiudizi legati all'Islam, che in Europa esistono comunità musulmane ormai consolidate, i cui componenti hanno acquisito la cittadinanza degli Stati di immigrazione e, di conseguenza, la cittadinanza europea. A queste (poi non così) 'nuove' cittadine si affiancano, infine, tutte quelle europee 'tradizionali' che hanno scelto, liberamente, la conversione all'Islam.

Per assicurare la convivenza di questo gruppo così eterogeneo di esponenti di una religione minoritaria ma con una forte carica normativa, le politiche attuate dagli Stati europei hanno fatto riferimento a due narrative solo appa-

---

<sup>1</sup> Non è mancato, infatti, chi ha cercato di accantonare l'abusata e mal compresa espressione 'clash of civilization' proponendo un 'clash within civilization'. Si veda PETER O'BRIEN, *The Muslim Question in Europe. Political Controversies and Public Philosophies*, Temple University Press, Philadelphia, 2016, pp. 1-4.

<sup>2</sup> Già nella sua opera più famosa EDWARD SAID (*Orientalism*, Pantheon, New York, 1978) aveva evidenziato come il reciproco citarsi delle fonti della letteratura relativa all'Islam ha incentivato la ripetizione degli stereotipi anche in mancanza di prove concrete; una tendenza che, secondo LILA ABULUGHOD, *The Muslim Woman. The power of images and the danger of pity*, in *Lettre Internationale*, 12, 2006, si riscontra anche con riferimento alla condizione delle donne.

<sup>3</sup> Sul punto si rinvia a CARMELA DECARO BONELLA (a cura di), *Culture religiose e costituzionalismo. L'Islam e l'Occidente*, Carocci, Roma, 2012.

<sup>4</sup> A fronte della vasta letteratura che ricorda come non sia estranea all'Islam una interpretazione *gender-friendly*, sia consentito rinviare al mio *Quale stagione per le donne? I diritti delle donne in Nord Africa fra Islam e patriarcato*, in ELEONORA CECCHERINI (a cura di), *I Diritti al tempo delle crisi. Nuove esigenze di ponderazione*, ESI, Napoli, 2018, pp. 69-98.

<sup>5</sup> AHMED-GHOSH HUMA, *Dilemmas of Islamic and Secular Feminists and Feminisms*, in *Journal of International Women's Studies*, 9, 2008, pp. 99-116.

rentemente dicotomiche. Alcuni ordinamenti hanno favorito una integrazione/assimilazione che neutralizza, almeno in ambito pubblico, le scelte in ambito religioso; altri, invece, hanno adottato una visione comunitarista che ha finito per associare erroneamente l'appartenenza alla comunità islamica con l'accettazione dell'oppressione, come se le due cose fossero necessariamente congiunte. In breve, si è riproposto quel paradigma che aveva già caratterizzato l'epoca coloniale, in base al quale divenire moderno è equiparato a divenire europeo<sup>6</sup>, e che sembra disconoscere il portato del secolarismo, che dell'identità giuridica europea dovrebbe far parte, per dare nuovamente un ruolo centrale all'appartenenza religiosa.

Il presente contributo si propone pertanto di analizzare, in prospettiva comparata, come la tutela dei diritti delle c.d. Euro-Musulmane abbia spesso rappresentato un banco di prova proprio per l'identità giuridica europea, mettendo in crisi la tutela dei diritti fondamentali che ne rappresenta il nucleo duro. Da un lato, infatti, la libertà religiosa è stata coartata dalle norme per l'utilizzo dei simboli religiosi identitari; dall'altro, non si è saputo compiutamente assicurare la garanzia dell'uguaglianza di genere e della dignità personale a fronte di quei reati fondati sull'onore che sembrano caratterizzare le comunità islamiche. I due temi sono solo apparentemente differenti, visto che, 'related to discourses of security, (multi)cultural crisis, spatial isolation and European Union integration and crisis, discussions of gender violence are important to how Muslim citizens and residents of Europe participate in the public sphere'<sup>7</sup>. E proprio al fine di rilanciare gli ideali di democrazia e libertà che hanno assicurato la pace europea all'indomani del secondo conflitto mondiale, occorre trovare una strada affinché le Euro-musulmane possano invocare il rispetto dei propri diritti senza dover rinunciare alla propria appartenenza religiosa, ma anche senza che essa implichi il rigetto della tradizione democratica europea.

## *2. Il secolarismo europeo e i diritti delle Euro-Musulmane*

Gli Stati europei hanno assicurato la propria indipendenza dal fenomeno religioso attraverso la costruzione di un secolarismo che oscilla fra la *laïcité*

---

<sup>6</sup> È questo il cosiddetto storicismo occidentale di cui parla DIPESH CHAKRABARTY, *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000, p. 33.

<sup>7</sup> BEVERLY M. WEBER, *Violence and Gender in the 'new' Europe. Islam in German Culture*, Palgrave, New York, 2013, p. 2.

*de combat* e la previsione di una religione di Stato<sup>8</sup>, e che è stato più volte richiamato dalle organizzazioni sovrastatali regionali che insistono sul territorio del Vecchio Continente.

La Commissione e il Parlamento dell'Unione europea hanno nel tempo chiarito che la determinazione del ruolo della religione nella sfera pubblica rientra nella competenza esclusiva degli Stati membri<sup>9</sup>. I numerosi e differenti approcci tradizionalmente utilizzati per 'dialogare' con l'Islam a livello nazionale hanno così trovato piena legittimazione e ciascuno Stato membro ha potuto far valere la necessità di tutelare la propria identità nel modo che ha ritenuto opportuno in assenza di certezze circa la definizione dell'identità europea. È così, infatti, che il controverso richiamo alle radici giudaico-cristiane dell'Europa al tempo della scrittura della Costituzione europea (2004)<sup>10</sup> ha fornito un pretesto per ricordare l'estraneità dell'Islam all'Europa anche a livello nazionale. Si consideri, ad esempio, il contesto italiano<sup>11</sup>, che ha spesso finito per ignorare come la commistione di religioni e culture abbia consentito momenti di massima fioritura culturale<sup>12</sup>. Ciò potrebbe derivare non solo da alcune scelte politiche, ma anche da un approccio costituzionale alla gestione della religione nella sfera pubblica che crea di per sé gerarchie e distinzioni fra le religioni. L'eredità dello Statuto Albertino che aveva fatto del cattolicesimo la religione di Stato si riscontra, infatti, nell'art. 7 della Costituzione, che nell'ambito della libera chiesa in libero Stato riserva ai Patti Lateranensi la disciplina di dettaglio; il rapporto fra lo Stato e tutte le *altre* comunità religiose è regolato *ex art.* 8 attraverso la previsione di Intese. Un accordo particolar-

---

<sup>8</sup> Essendo ultroneo discutere in questa sede le differenti anime del secolarismo europeo, si rinvia a FRANCESCO ALICINO, *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, Cedam, Padova, 2011.

<sup>9</sup> Per una ricostruzione sul punto si rinvia a DAVID DURISOTTO, *Unione europea, chiese e organizzazioni filosofiche non confessionali (art. 17 TFUE)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*. Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)) 23, 2016 e a PASQUALE LILLO, *Rilevanza pubblica delle comunità religiose nella dimensione giuridica europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*. Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)) 28, 2018.

<sup>10</sup> Come si ricorderà a questo richiamo fu poi preferito un più 'sfumato' riferimento all' 'eredità culturale, religiosa e umanista dell'Europa'. Per un commento sul punto si rinvia a JEAN-LOUIS CLERGERIE, *La place de la religion dans la future Constitution Européenne*, in *Revue du Droit Public*, 2004, pp. 739-754.

<sup>11</sup> Si considerino, ad esempio, le dichiarazioni rilasciate dall' Arcivescovo di Bologna e dall' onorevole Pierferdinando Casini in occasione dell'apertura di un centro culturale islamico a Bologna all'inizio del XXI secolo. Per più puntuali riferimenti, si veda RUBA SALIH, *Muslim women, fragmented secularism and the construction of interconnected 'publics' in Italy*, in *Social Anthropology*, n. 17, 4, 2009, pp. 409-423.

<sup>12</sup> Esempi di questa fioritura sono menzionati in CARMELA DECARO BONELLA, *Introduzione*, in CARMELA DECARO BONELLA (a cura di) *Culture religiose e costituzionalismo*, cit., pp. 17-56, spec. pp. 23-24, con riferimento all'esperienza della Cancelleria di Federico II.

mente complicato da raggiungere con le comunità musulmane per la difficoltà di queste ultime di parlare con un'unica voce probabilmente dovuta alla natura stessa dell'Islam che, non prevedendo una gerarchia clericale, rende difficile individuare interlocutori, anche a livello delle singole comunità, con cui eventualmente discutere differenti Intese<sup>13</sup>.

Questo assunto è tuttavia smentito dall'esistenza di problematiche simili sia in contesti come quello britannico, in cui si prevede l'anglicanesimo come religione di Stato – che quindi *a fortiori* dovrebbe porre su un piano di inferiorità le altre religioni – sia in contesti come quello francese, in cui la *laïcité* in teoria pone tutte le religioni sullo stesso piano e comunque le colloca assolutamente al di fuori della sfera pubblica<sup>14</sup> nel rifiuto del comunitarismo inteso come rifiuto della 'rivendicazione da parte di un gruppo religioso a vedersi riconosciuta una specifica disciplina normativa, in deroga alle regole di diritto comune'<sup>15</sup>.

Se l'esistenza di gerarchie fra le fedi non spiega dunque l'ostilità all'Islam, potrebbe sembrare più adeguata la teoria secondo cui gli ordinamenti che prevedono una più stretta separazione fra Stato e Chiesa sono più inclini all'intolleranza nei confronti dell'Islam, e soprattutto dei simboli che ne manifestano l'appartenenza, mentre gli ordinamenti che hanno già stabilito relazioni formali con le organizzazioni religiose cristiane sarebbero più inclini alla tolleranza<sup>16</sup>.

Si potrebbe anche sostenere che la difficoltà di integrare le comunità islamiche derivi non tanto dall'appartenenza religiosa, quanto dalla loro provenienza geografica e dalle dinamiche storiche che le legano al paese di immigrazione. Così in Francia, che accoglie comunità musulmane provenienti prevalentemente dalle ex-colonie del Maghreb, e in Germania, dove la comunità

---

<sup>13</sup> Sul punto si vedano NICOLA COLAIANNI, *Alla ricerca di una politica del diritto sui rapporti con l'Islam (Carta dei valori e Dichiarazioni di intenti)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*. Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)) 2009; e FRANCESCO ALICINO, *La legislazione sulla base di intese. I test delle religioni «altre» e degli ateismi*, Cacucci, Bari, 2013, spec. pp. 109-184. Si tratta, tuttavia, di una problematica che necessita di un più puntuale approfondimento per le altre complessità legate alla stipulazione di Intese con le comunità musulmane, per la cui trattazione si rinvia a FRANCESCO ALICINO, *La bilateralità pattizia stato-confessioni dopo la sentenza n. 52/2016 della Corte costituzionale*, in *Osservatorio sulle fonti*, 2, 2016.

<sup>14</sup> In Francia, sin dai tempi in cui la Chiesa cattolica fu posta sotto la tutela dello Stato a seguito del concordato fra Napoleone e Pio VII (1801) e ancor più a seguito della conclusione della Legge di separazione del 1905, la *laïcité* ha caratterizzato il rapporto con tutte le religioni, evitando che qualcuna di esse potesse consolidare un dominio o una influenza nella sfera pubblica.

<sup>15</sup> Cfr. FRANCESCO ALICINO, *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, cit., p. 34.

<sup>16</sup> SABINE BERGHAIN, *Legal regulations: responses to the Muslim headscarf in Europe*, in SIEGLINDE ROSENBERG, BIRGIT SAUER (a cura di), *Politics, Religion and Gender. Framing and regulating the veil*, Routledge, London, 2012, pp. 97-115.



turca originata dai *gestarbeiter* degli anni '60 è oggi la più numerosa d'Europa, l'integrazione sarebbe complicata non tanto dalla religione di appartenenza, ma dalla contrapposizione fra identità forti di gruppi omogenei. Tuttavia, la prova del nove offerta dalla difficoltà di integrazione nel Regno Unito, dove la vastità dell'Impero coloniale ha aggregato comunità musulmane dalla più svariata provenienza geografica, sembra falsificare anche questa motivazione.

La ragione di tante difficoltà, semmai, potrebbe rinvenirsi proprio nella costruzione di un secolarismo europeo in cui la sfera pubblica solo pretenziosamente è sottratta dall'influenza della religione – secondo quello che dovrebbe essere il portato della rivoluzione illuminista – ed invece si dimostra permeabile alla religione maggioritaria. Proprio il ruolo attribuito a quest'ultima mette in crisi il sistema quando le stesse rivendicazioni sono avanzate dall' 'altro'. Si rinviene qui tutto il senso del dibattito che vede contrapporsi i sostenitori della teoria secondo cui la sfera pubblica deve intendersi come uno spazio inclusivo finalizzato alla deliberazione su questioni comuni per la ricerca del bene comune<sup>17</sup>, e i critici della stessa, che hanno evidenziato come l'inclusività, se intesa come annullamento delle differenze, finisce per escludere di fatto quei gruppi che esprimono peculiarità di genere, religione e/o razza<sup>18</sup>. In realtà, se l'idea per cui il secolarismo inteso come reclusione del fenomeno religioso nella sfera privata aveva trovato molto spazio nel secolo scorso in ragione della convinzione che solo attraverso questo sistema si era potuto porre fine alle guerre di religione<sup>19</sup>, nel nuovo millennio sembra sempre più evidente che l'incapacità di dialogare con il fenomeno religioso ha fatto emergere nuove forme di violenza e che anche la religione deve trovare un adeguato spazio nel dibattito sul bene comune<sup>20</sup>.

Benché non possa disconoscersi la ragionevolezza di questo proposito, esso diviene particolarmente sgradito a tutte le forze politiche europee quando più chiaro è il riferimento all'inclusione dell'Islam, opponendosi ad esso sia la Destra, la cui xenofobia etimologicamente intesa è all'origine del rifiuto dei migranti, sia la Sinistra, che ha lungamente definito l'Islam come antidemocratico e antimoderno e oggi non trova gli strumenti per coniugare questa vi-

---

<sup>17</sup> Si veda, ad esempio, JURGEN HABERMAS, *The Public Sphere; an encyclopedia Article* (1964), in *New German Critique*, 3, 1974, pp. 49-55.

<sup>18</sup> Cfr. IRIS MARION YOUNG, *Impartiality and the Civic public: some implications of feminist critiques of moral and political theory*, in *Praxis International*, 4, 1985, pp. 381-401.

<sup>19</sup> Sul ruolo del secolarismo come principio fondante del costituzionalismo si veda FRANCESCO ALICINO, *Constitutionalism as a peaceful 'site' of religious struggles*, in *Global Jurist*, 10, 2010.

<sup>20</sup> Su questo punto è sembrato convenire lo stesso Habermas, come si evince dalle pubblicazioni successive a quella già menzionata. Si vedano, JURGEN HABERMAS, *Notes on a Post-secular society*, in *Signandsight.com*, 19, June 2008; ID., *Religion in the Public Sphere*, in *European Journal of Philosophy*, 14, 2006, pp. 1-25.

sione con la tutela dei diritti delle minoranze religiose musulmane europee. In breve, dunque, il principio di secolarismo come affermatosi nel costituzionalismo liberale sembra funzionare quando il pluralismo riconosciuto riguarda le varie confessioni del Cristianesimo<sup>21</sup>, ma entra in crisi quando si confronta con l'Islam in ragione della maggiore carica normativa che esso ha mantenuto nel tempo, invece progressivamente sfumata nel Cristianesimo<sup>22</sup>.

Lo dimostra con evidenza anche la disciplina dei simboli del fenomeno religioso emersa nell'ambito del Consiglio d'Europa. Intesa come spazio per la tutela dei diritti, questa organizzazione internazionale dai confini ben più ampi dell'Unione europea ha trovato la più perfetta espressione della concezione europea della tutela dei diritti nella Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti umani e delle libertà fondamentali (CEDU), che in materia di libertà religiosa chiarisce la competenza dello Stato di imporre limiti al godimento di questo diritto purché necessari in una società democratica per la tutela della sicurezza, dell'ordine e della salute pubblici, della morale e della garanzia dei diritti altrui (art. 9 CEDU). Non si prevedono tuttavia quelle discriminazioni fra le religioni – analizzate con maggiore puntualità in altri contributi del presente Focus<sup>23</sup> – che la Corte di Strasburgo ha progressivamente introdotto attraverso controverse sentenze che hanno confermato quanto l'identità europea sia fondata sulla distinzione dall' 'altro'. Si potrà sommariamente ricordare, infatti, come nel caso sull'affissione del crocifisso *Lautsi c. Italia*<sup>24</sup> la Corte abbia ritenuto che il più chiaro simbolo della religione cristiana, il crocifisso appunto, debba ormai leggersi come un simbolo secolare, mentre il velo indossato dalle credenti musulmane in segno della propria devozione è stato lapidariamente considerato, ad esempio nei casi *Leyla Sahin c. Turchia*<sup>25</sup> e *S.A.S. c. Francia*<sup>26</sup>, come simbolo del fondamentalismo religioso<sup>27</sup>.

---

<sup>21</sup> Esso si fonda infatti su speculazioni elaborate al tempo di un pluralismo religioso interno al mondo cristiano, che ignorava la varietà di culture, etnie e religioni che caratterizza la società globale attuale. Sulla rilevanza di questo punto nella definizione di un nuovo assetto per i sistemi giuridici contemporanei, si veda NICOLA COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose*, Il Mulino, Bologna, 2006.

<sup>22</sup> Vale qui la pena di ricordare che anche l'ebraismo non sembra mettere in crisi il funzionamento del secolarismo, probabilmente per il minore impatto di questo credo nella sfera pubblica, la cui carica normativa, pur ben evidente quando esaminata con riferimento all'ordinamento dello Stato di Israele, sembra sfumare nelle comunità immigrate.

<sup>23</sup> In particolare si rinvia al contributo in questo stesso numero di Francesco Alicino.

<sup>24</sup> GRANDE CAMERA, *Lautsi c. Italia*, n. 30814/06, 18 marzo 2011.

<sup>25</sup> GRANDE CAMERA, *Leyla Sahin c. Turchia*, n. 44774/98, 10 Novembre 2005.

<sup>26</sup> *S.A.S. c. Francia*, n. 43835/11, 1 luglio 2014.

<sup>27</sup> Sulla controversa giurisprudenza della Cedu in materia, si veda SUSANNA MANCINI, *The power of symbols and symbols as power: secularisms and religion as guarantors of cultural convergence*, in

È così che molti Stati europei hanno utilizzato il proprio margine di apprezzamento per imporre alle Euro-Musulmane una scelta tra la partecipazione alla vita pubblica europea e la manifestazione della propria appartenenza religiosa, di fatto sminuendo il portato della libertà di religione e lasciando emergere tutte le difficoltà del costituzionalismo liberale di assicurare la coesistenza dei gruppi religiosi senza incentivare la frammentazione sociale. Per converso, tuttavia, il legislatore statale si è mostrato piuttosto reticente ad intervenire in quegli ambiti della sfera privata dove maggiori sono i rischi di subire violenze di genere, soprattutto se fondate sull'onore.

Sembra quasi che gli Stati europei abbiano visto solo nel velo una pratica sociale e culturale basata sull'inferiorità delle donne che è loro obbligo contrastare ai sensi degli impegni internazionali assunti con la ratifica della Convenzione per l'eliminazione delle discriminazioni contro le donne (CEDAW) e della Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e la lotta alla violenza contro le donne e la violenza domestica, meglio nota come Convenzione di Istanbul<sup>28</sup>, mentre abbiano maggiore difficoltà ad assicurare quella tolleranza zero 'in caso di riduzione in schiavitù delle donne o nei casi di crimini commessi in nome dell'onore o della tradizione, di violenza, di traffico degli esseri umani, di mutilazioni genitali femminili, di matrimoni forzati, di poligamia' che, insieme al contrasto degli 'atti di privazione dell'identità (ad esempio l'imposizione del burqa, del niqab o di maschere)' il Parlamento europeo (PE) aveva richiesto nel 2006<sup>29</sup>.

---

*Cardoso Law Review*, 6, 2009, pp. 2628-2669. Si ricorda, inoltre, come la posizione sul velo della Corte sia stata disconosciuta dall'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa che nella raccomandazione n. 1927 del 23 giugno 2012 'Islam, Islamism and Islamophobia in Europe' ha invitato le Alte Parti contraenti ad evitare l'approvazione di leggi implicanti un generale divieto di indossare il velo islamico giacchè questo divieto sarebbe in contrasto con l'art. 9 CEDU.

<sup>28</sup> In particolare, la CEDAW prevede che '*States Parties shall take all appropriate measures: (a) To modify the social and cultural patterns of conduct of men and women, with a view to achieving the elimination of prejudices and customary and all other practices which are based on the idea of the inferiority or the superiority of either of the sexes or on stereotyped roles for men and women*' (art. 5a). La Convenzione di Istanbul, con parole simili, prevede che '*Parties shall take the necessary measures to promote changes in the social and cultural patterns of behaviour of women and men with a view to eradicating prejudices, customs, traditions and all other practices which are based on the idea of the inferiority of women or on stereotyped roles for women and men*' (art. 12, 1).

<sup>29</sup> Risoluzione del Parlamento europeo del 13 marzo 2007 su una tabella di marcia per la parità tra donne e uomini 2006-2010 (2006/2132(INI)), punti E e 4.

### *3. Nascondere e mostrare. I veli islamici e la presenza delle Euro-Musulmane nella sfera pubblica*

Benché la questione del velo sia ormai divenuta un classico nei dibattiti relativi alle donne musulmane, brevi note di richiamo si ritengono opportune per evidenziare in che termini la libertà religiosa delle Euro-Musulmane sia stata limitata a tutela di una dubbia neutralità della sfera pubblica. Non si ritiene pertinente, invece, affrontare il dibattito circa l'utilizzo del velo come imposizione o come libera scelta<sup>30</sup>, pur ricordando l'esistenza di una letteratura consolidata circa l'interpretazione delle norme sulla modestia contenute nel Corano secondo una prospettiva femminista che delegittimizza il patriarcato<sup>31</sup> e i limiti che le élite maschili hanno nei secoli imposto alle donne<sup>32</sup>. Una letteratura che, oltre a ricordare i significati politici e sociali che il velo ha assunto<sup>33</sup>, sottolinea come esso abbia per lungo tempo rappresentato uno strumento di liberazione per consentire alle donne di muoversi nella sfera pubblica senza trasgredire alle norme sulla segregazione fra i sessi e rappresenti oggi uno strumento nelle mani delle donne musulmane, soprattutto in Occidente, per segnalare la loro appartenenza ad una determinata comunità<sup>34</sup>. Ne consegue che, accanto a quelle donne che hanno scelto di s-velarsi per rendere più agevole la propria integrazione, vi sono coloro che ricorrono all'utilizzo del velo

---

<sup>30</sup> LEILA ABU-LUGHOD, *The Muslim Woman. The power of images and the danger of pity*, in *Lettre Internationale*, 12, 2006, ricorda lo sconcerto all'indomani della 'liberazione' dell'Afghanistan per la scelta di molte donne di continuare ad indossare il burqa.

<sup>31</sup> Cfr. BARBARA FREYER STOWASSER, *Women in Qur'an, Traditions and Interpretations*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1994; AMINA WADUD, *Qur'an and Women: Rereading the sacred text from a woman's perspective*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1999.

<sup>32</sup> Cfr. LEILA AHMED, *Women and Gender in Islam*, Yale University Press, New Haven, 1992; FATMA MERNISSI, *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*, Perseus Books, Cambridge, 1991.

<sup>33</sup> Cfr. CYNTHIA FUCHS EPSTEIN, *Great Divides: the cultural, cognitive and social bases of the global subordination of women*, in *American Sociological Review*, 72, 2007, pp. 1-22; JUDITH LORBER, *Heroes, Warriors, and Burqas: a feminist sociologist's reflection on September 11*, in *Sociological Forum*, 17, 2002, pp. 377-396.

<sup>34</sup> Anche su questo punto il dibattito è aperto. Le più accreditate tesi funzionaliste hanno sostenuto che la reintroduzione del velo negli anni '80 del secolo scorso nella maggior parte dei paesi musulmani, e di lì nelle comunità in Occidente, abbia avuto lo scopo di segnalare un'opposizione all'Occidente e ai suoi valori e di sottrarre le donne dai rischi che la vita nella sfera pubblica in comune con gli uomini comportava, in un generale contesto di ricoperta della religione come elemento aggregante di fronte all'emarginazione sociale ed economica. In merito a questa dinamica nell'esemplificativo caso francese, si veda JILL KEPPEL, *Les banlieus de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, Seuil, Paris, 1991. In contrasto con questa visione SABA MAHMOOD, *Politics of Piety*, Princeton University Press, Princeton, 2005, evidenzia la necessità di considerare che la scelta di indossare il velo possa essere dovuta alla semplice volontà di sentirsi fedeli rispettose dei precetti religiosi.

per affermare una appartenenza etnico-religiosa e ribadire la propria identità minoritaria<sup>35</sup>. Il velo, infatti, le individua come musulmane mentre la foggia del velo ne specifica altre appartenenze, come quella etnico-geografica.

È proprio sulle diverse forme del velo che il dibattito giuridico si è più spesso soffermato, soprattutto quando in causa erano le minorenni, potendo entrare in gioco anche la necessità di preservarle dalle imposizioni familiari. Il caso più evidente è quello britannico, dove è stato incoraggiato un approccio casistico informato dal principio della *reasonable accomodation* tipica dei paesi di *common law*, mirante a vietare il velo solo quando più invasivo della libertà personale e soprattutto quando capace di impedire lo sviluppo del minore o di risultare limitante per il contesto generale<sup>36</sup>. In Francia, invece, l'approccio all'utilizzo del velo è stato più radicale. Nonostante l'*Avis* del Consiglio di Stato che aveva ritenuto il velo compatibile con il secolarismo e pertanto accettabile nella sfera pubblica, ed in particolare nelle scuole, qualora non in contrasto con la libertà altrui, con il principio di pluralismo e, soprattutto, con lo sviluppo regolare dell'attività didattica<sup>37</sup>, e nonostante la conferma che il divieto di indossare il velo nelle scuole fosse di portata troppo generale per essere accettabile<sup>38</sup>, nel settembre 1994 l'allora Ministro dell'Interno François Bayrou non aveva esitato ad emettere una circolare finalizzata a demarcare una distinzione fra simboli religiosi discreti, e quindi accettabili negli edifici scolastici, e simboli religiosi 'ostentanti' e quindi da vietare, tra cui si inseriva esplicitamente il velo islamico<sup>39</sup>. Benché il Consiglio di Stato avesse chiarito che l'atto 'Circolare' non ha forza di legge e che rientra nella competenza di ogni istituto scolastico la valutazione delle circostanze che possono eventualmente giustificare l'allontanamento di una studentessa in ragione della sua decisione di indossare il velo<sup>40</sup>, lo stesso linguaggio della Circolare Bayrou del 1994 si rinviene nella legge del 2004 che vieta l'utilizzo

---

<sup>35</sup> Cfr. MICHELLE D. BYNG, *Symbolically Muslim: Media, Hijab, and the West*, in *Critical Sociology*, 36, 2010, pp. 109-129.

<sup>36</sup> Si veda a riguardo la decisione nel caso *R (SB) v. Headteacher and governors of Denbigg High School*, 2006 UKHL 15, 22 marzo 2006, in cui la House of Lord confermava la legittimità del divieto di indossare il velo non perché contrario alla visione secolare britannica ma perché alla studentessa era stata offerta la possibilità di adeguare la propria uniforme con una specifica foggia di velo che la stessa aveva rifiutato preferendone un'altra che la House of Lord aveva ritenuto di vietare in nome dell'uniformità tra le divise scolastiche.

<sup>37</sup> Si veda l'*Avis* del Consiglio di Stato n. 346.893 del 27 novembre 1989 con cui si rispondeva alla decisione della Scuola 'Gabriel Havez' di Creil di sospendere tre studentesse che si erano rifiutate di toffiare il velo in classe.

<sup>38</sup> Decisione del CONSIGLIO DI STATO n. 4/1 SSR, 2 novembre 1992.

<sup>39</sup> *Circulaire* n. 1649, 20 settembre 1994.

<sup>40</sup> CONSEIL D'ETAT, n. 162718, 10 luglio 1995.

di simboli religiosi ostentanti negli edifici pubblici<sup>41</sup>. Una misura cui ha fatto seguito il più ampio divieto di dissimulare il volto in pubblico introdotto nel 2010<sup>42</sup>, fondato sulla valutazione che il limite alla libertà religiosa derivante dal divieto di indossare veli come il *burqa* o il *niqab* fosse giustificato dalla necessità di tutelare la sicurezza pubblica<sup>43</sup>. La questione non si è tuttavia conclusa, se si ricorda che nel 2013 l'Alto Consiglio per l'Integrazione ha suggerito di bandire il velo dalle università e che, anche a seguito della sentenza dinanzi alla Corte europea nel caso *S.A.S c. Francia*, nell'estate 2016 alcune autorità locali hanno introdotto un esplicito divieto all'utilizzo del burqini (il costume che, in qualche modo, replica la copertura totale del corpo assicurata dal *burqa*), poi annullato dal Consiglio di Stato in nome del diritto delle donne di scegliere liberamente il proprio abbigliamento<sup>44</sup>.

Il progressivo irrigidimento nell'accettazione del velo islamico in pubblico cominciato negli anni '80 dello scorso secolo ha caratterizzato anche altri Stati europei. In Belgio, ad esempio, la riconoscibilità in pubblico degli individui era stata utilizzata come giustificazione per il divieto di indossare il velo già nel 1989<sup>45</sup>, sebbene si fosse chiarita la necessità di divieti specifici e, come nel caso francese, si era negata la legittimità a divieti generici al fine di salvaguardare la libertà religiosa<sup>46</sup>. In nome della sicurezza, negli anni '90, numerose Municipalità hanno dunque introdotto divieti per l'utilizzo del velo integrale la cui disciplina è stata ricondotta a omogeneità con l'approvazione di una legge federale nel 2011<sup>47</sup> che introduce l'art. 563 *bis* nel Codice penale e punisce coloro che *'se présentent dans les lieux accessibles au public le visage masqué ou dissimulé en tout ou en partie, de manière telle qu'ils ne soient pas identifiables'*. Una punizione la cui legittimità il giudice costituzionale non ha esitato a confermare<sup>48</sup>. Interessante è anche il caso dell'Olanda, dove il divieto di indossare il velo non è frutto di una legge dello Stato, ma di singole circolari approvate nei primi anni 2000 grazie all'autonomia delle istituzio-

---

<sup>41</sup> Legge n. 228 del 15 marzo 2004. Per un commento al riguardo, si veda DOMINIQUE CUSTOS, *Secularism in French Public Schools: Back to War? The French Statute of March 15, 2005*, in *The American Journal of Comparative Law*, 2006, pp. 337-399.

<sup>42</sup> Legge n. 2010-1192, 11 ottobre 2010.

<sup>43</sup> Così il CONSEIL CONSTITUTIONNEL, decisione n. 2010-613 DC, 7 ottobre 2010.

<sup>44</sup> Si vedano le decisioni n. 402742 e n. 402777 del 26 agosto 2016.

<sup>45</sup> TRIBUNAL DE PREMIÈRE INSTANCE, Bruxelles, 1 dicembre 1989.

<sup>46</sup> CONSEIL D'ÉTAT, Rapporto del Consigliere, 30 ottobre 1992.

<sup>47</sup> *Loi visant à interdire le port de tout vêtement cachant totalement ou de manière principale le visage*, 1 giugno 2011.

<sup>48</sup> CORTE COSTITUZIONALE, n. 145/2012, 6 dicembre 2012. In merito alla vicenda belga, si veda GILY COENE, CHIA LONGMAN, *Gendering the diversification of diversity*, in *Ethnicities*, 8, 2008, pp. 302-321.

ni educative, che hanno finito per trasformare il multiculturalismo a pilastro del paese in un riconoscimento ghetizzante del pluralismo, giacché le musulmane desiderose di indossare il velo di fatto hanno scelto di perseguire la propria formazione in quegli istituti che ne consentivano l'utilizzo, finendo così per diventare ghetti e per rendere ancor più complesso il dialogo e l'integrazione<sup>49</sup>. Un approccio che caratterizza in termini più generali l'ordinamento, in cui – a fronte di continui fallimenti nell'approvazione di una legge statale<sup>50</sup> – la possibilità di introdurre divieti all'utilizzo del velo è riconosciuta agli ufficiali pubblici, salva la possibilità di ricorrere alla Commissione per l'uguaglianza di trattamento, che ha spesso annullato i divieti. L'assetto federale ha complicato la definizione di una disciplina omogenea anche in Germania. Nel 2003, infatti, il Tribunale costituzionale federale, chiamato a pronunciarsi sul caso di una docente che voleva indossare il velo durante le ore lavorative, giungeva alla salomonica decisione di attribuire ad ogni *Land* il diritto di approvare leggi per disciplinare la materia<sup>51</sup>, dando così la stura ad una variegata disciplina che, prevalentemente fondata su un divieto all'utilizzo di simboli religiosi ostentanti che richiama la legislazione francese, sembrava essere più restrittiva della libertà religiosa delle Euro-Musulmane laddove più difficile è l'integrazione e più forte il rifiuto dell' 'altro'<sup>52</sup>. Anche con riferimento a questo ordinamento, la dimensione sovrastatale ha mostrato la propria influenza, se si ricorda la scelta della Commissione europea di non procedere ad una valutazione delle leggi sul velo dei *Lander* nonostante la loro possibile incompatibilità con il principio di non-discriminazione sancito nei Trattati, in ragione del fatto che la Corte europea dei diritti umani aveva già dichiarato la conformità alla Convenzione dei bandi introdotti in Francia, Svizzera e Turchia. Una scelta che dimostra non solo il perfetto funzionamento del dialogo fra le istituzioni unionali e quelle convenzionali su temi di particolare interesse politico, ma anche la scelta di entrambe le autorità sovrastatali di lasciare ai singoli Stati membri la gestione di così scottanti tematiche nonostante il rischio di violazione di principi fondanti. Al riguardo occorre tuttavia sottolineare che, a seguito delle leggi approvate dai *Lander* in conseguenza alla decisione del 2003, la Germania aveva provveduto ad

---

<sup>49</sup> Per un commento al riguardo si veda MAARTEN P. VINK, *Dutch 'Multiculturalism' beyond the pillarisation myth*, in *Political Studies Review*, 5, 2007, pp. 337-350.

<sup>50</sup> Un primo tentativo era stato annullato nel 2005 dal Consiglio di Stato, mentre il disegno di legge introdotto nel 2010 dal governo di coalizione che includeva il Partito per la Libertà era stato accantonato allo scioglimento del governo nel 2012.

<sup>51</sup> BverfGE, 2 BvR 1436/02, 24 settembre 2003.

<sup>52</sup> Si consideri, ad esempio, la scelta dei Land di Hessen e Berlino di introdurre limiti all'utilizzo del velo non solo nelle scuole ma anche negli edifici pubblici.

istituire la Conferenza Islamica tedesca allo scopo di raccogliere l'opinione della comunità musulmana e di mantenere aperto il dialogo fra quest'ultima e le istituzioni federali. Nel 2015, il Tribunale costituzionale federale tedesco è quindi nuovamente intervenuto sulla questione del velo e, con una decisa inversione di tendenza, ha dichiarato che la previsione di un pericolo astratto per l'ordine all'interno delle scuole o per il rispetto della neutralità religiosa non è sufficiente per consentire ai *Länder* l'introduzione di un divieto del velo per gli insegnanti, e che tale pericolo deve essere reale e dimostrabile<sup>53</sup>. Una posizione che sembra decisamente contrapporsi a quella della già menzionata giurisprudenza della Corte europea.

Non mancano infine casi in cui la mancata introduzione di una norma non indica un'assenza di dibattito sull'argomento o di posizioni fondate sull'alterità dell'Islam rispetto al patrimonio culturale nazionale. In Italia, ad esempio, la questione circa l'utilizzo del velo si pose nel 2006, nel pieno della guerra in Afghanistan quando l'allora deputata di Alleanza Nazionale Daniela Santanchè avanzò la proposta di proibire l'utilizzo del velo nelle scuole, sostenuta non solo da altri esponenti della destra italiana, ma anche dalle colleghe della sinistra e dai gruppi femministi. Si trattò di un evidente approccio alla questione dell'integrazione delle Euro-Musulmane dalla prospettiva coloniale della liberazione dall'oppressione che poté godere anche del supporto della marocchina Souad Sbai, già eletta al Parlamento italiano tra le fila di Alleanza Nazionale utilizzando una simile retorica. La mancata approvazione di questo progetto di legge fa il paio con il divieto di indossare il *burqa* presentato nel 2011 e non approvato per lo scioglimento anticipato del Parlamento. Una dinamica simile caratterizza anche l'esperienza spagnola, dove un tentativo di approvare una legge per vietare l'utilizzo del velo in pubblico condotto nel 2010 non è riuscito ad ottenere i voti necessari. In generale, sembra che l'ordinamento non sia comunque orientato in tal senso, se si ricorda la decisione del *Tribunal Supremo* che nel 2013 ha annullato il bando del *burqa* introdotto dal Comune di Lleida e da altri Comuni della Catalogna<sup>54</sup>.

#### *4. La violenza fondata sull'onore fra etnicizzazione ed esimenti culturali*

La definizione di violenza fondata sull'onore raggruppa numerosi maltrattamenti, fisici e psicologici, in danno alle donne accusate a vario titolo di

---

<sup>53</sup> BverfGE, 1 BvR 471/10, 27 gennaio 2015.

<sup>54</sup> TRIBUNAL SUPREMO, n. 4118/2011, 6 febbraio 2013.



aver violato il ‘codice di condotta morale’. Benché non si tratti di un fenomeno ascrivibile alle sole comunità islamiche, non può tuttavia negarsi come l’oggettificazione della donna come simulacro dell’onore familiare sia particolarmente viva in alcune di esse e come numerosi siano stati gli episodi di violenze fondate sull’onore che le hanno interessate.

Il reato ‘estremo’ è il c.d. delitto d’onore, ovvero la punizione della devianza con una sanzione capitale comminata da un qualunque componente della famiglia di appartenenza che, con tale atto, fa salvo l’onore dell’intero gruppo<sup>55</sup>. Spesso, la devianza contestata è l’assimilazione ai costumi del paese di accoglienza, come nel caso di Hina Saleem, italo-pakistana uccisa dai parenti e poi sepolta nel giardino dei genitori in reazione al suo atteggiamento ‘troppo occidentalizzato’, e di Fadime Sahindal, giovane curdo-svedese che divenne famosa per aver reso pubbliche le minacce subite in ragione della sua relazione con un ragazzo svedese, poi uccisa dal padre nel 2002. Questi esempi ben dimostrano le difficoltà di integrazione di intere comunità e le scelte che le donne devono affrontare nella ‘gestione’ del ruolo di protettrici della cultura d’origine tradizionalmente attribuito loro soprattutto in contesti migratori<sup>56</sup>. In vero, occorre ricordare che oggi se la nozione di ‘delitto d’onore’ si applica solo ai reati ‘di matrice religiosa’ commessi in nome dell’onore, la cultura giuridica europea non è estranea a questo tipo di omicidi né alla previsione di specifiche attenuanti per essi. In alcuni paesi, come la Gran Bretagna, la perdita di controllo dinanzi ad un adulterio è ancora considerata un’attenuante all’omicidio del coniuge, similmente a quanto accadeva in Italia sino alla riforma del Codice penale negli anni ‘80. Sin da allora, l’ordinamento italiano ha invece subito interessanti evoluzioni, come l’approvazione della legge sul femminicidio<sup>57</sup> che ambisce a tutelare le donne dalla violenza di genere e non contiene alcuna distinzione relativa all’autore del crimine. Non vi sono pertanto circostanze attenuanti e la salvaguardia dell’onore, che sia di un partner indigeno o straniero, non trova spazio dinanzi alla punizione del crimine.

---

<sup>55</sup> Occorre ricordare come la letteratura in materia abbia più volte ricordato come la violenza fondata sull’onore sia un portato delle norme patriarcali tutelata dall’interpretazione prevalente del diritto islamico piuttosto che della religione islamica *toutcourt*. Sul punto si vedano JULIAN PITT-RIVERS, *Honour and Social Status*, in JEAN G. PERISTIANY (a cura di), *Honour and Shame: the values of the mediterranean society*, University of Chicago Press, Chicago, 1974, pp. 19-77; SHAHRZAD MOJAB, *The particularity of ‘honour’ and the universality of ‘killing’: from early warning signs to feminist pedagogy*, in SHAHRZAD MOJAB, NAHLA ABDO (a cura di), *Violence in the name of honour: theoretical and political changes*, Istanbul Bilgi University Press, Istanbul, 2004, pp. 15-37.

<sup>56</sup> VEENA MEETO, HEIDI S. MIRZA, *There is nothing honorable about honor killings’: gender, violence and the limits of multiculturalism*, in *Women’s Studies International Forum*, 30, 2007, pp. 187-200, spec. p. 191.

<sup>57</sup> D.l. 14 agosto 2013, n. 93, conv., con mod., dalla l. 15 ottobre 2013, n. 119.

Il delitto d'onore non è tuttavia l'unico crimine fondato sulla preservazione dell'onore che le donne appartenenti alle comunità musulmane subiscono, potendosi menzionare anche le violenze domestiche. Giustificate da una erronea interpretazione di un verso coranico che incoraggerebbe i mariti ad educare in tal modo le mogli riottose<sup>58</sup>, esse rappresentano il reato più difficile da dimostrare e per cui ottenere giustizia, soprattutto in quei contesti dove si sono affermate forme di *alternative dispute resolution* che utilizzano norme confessionali nella mediazione dei conflitti soprattutto in ambito matrimoniale<sup>59</sup>. Questi strumenti, pur ammissibili, comportano il rischio di compromettere la tutela dei diritti delle donne in nome della tutela delle peculiarità culturali delle singole comunità<sup>60</sup>. Un rischio, del resto, non estraneo anche alla giustizia ordinaria, come dimostra la decisione del tribunale di famiglia di Francoforte che nel 2007 ha ritenuto che le percosse e le minacce di morte subite da una moglie tedesca di un immigrato di origini marocchine non dovessero considerarsi una ragione valida per ottenere l'abbreviazione dei tempi di divorzio giacché, al momento di contrarre matrimonio con un musulmano, la donna sarebbe stata consapevole del rischio che le violenze domestiche fossero considerate una parte del ménage familiare<sup>61</sup>. Anche in questo caso, tuttavia, non si tratta di un reato che si riscontra con riferimento alle sole comunità musulmane, visto che alle violenze domestiche sono esposte donne appartenenti a tutte le comunità e i livelli socio-economici, come dimostrato ancora una volta dalla summenzionata legge italiana e dalla attenzione che la Convenzione di Istanbul pone a riguardo.

Nella categoria delle violenze fondate sull'onore si inscrivono anche reati derivanti da tradizioni tribali più che da precetti religiosi islamici, ma che nell'obbedienza e nel pudore previsti da questi ultimi hanno trovato un solido appiglio prescrittivo. In questa categoria rientrano i matrimoni forzati che, reminiscenza di società tribali, sanciscono legami famigliari e sono stipulati senza il consenso dei nubendi, o quantomeno della pronuba, che spesso diviene sposa benché ancora bambina, aggravando la lesione della libertà personale con il terribile crimine di stupro di minore. Un crimine che ha trovato una di-

---

<sup>58</sup> Si veda Sura *an-Nisa*, 34.

<sup>59</sup> LORD CHIEF JUSTICE (of England and Wales), LORD PHILLIPS, *Equality before the law*, East London Muslim Centre, 3 luglio 2008, ([www.judiciary.gov.uk](http://www.judiciary.gov.uk)).

<sup>60</sup> Vale la pena ricordare che il problema non si pone solo con riferimento alla legge islamica, ma anche l'applicazione del diritto ebraico ha comportato alcuni problemi per la tutela dei diritti delle donne. Sul punto si veda, ad esempio, il dibattito che ha interessato l'ordinamento canadese nel caso *Bruker v. Marcovitz*, 2007 SCC 54, 14 dicembre 2007.

<sup>61</sup> Per una critica su questa decisione e sulle sue possibili conseguenze, si veda MATTHIAS VON BARTSCH ET AL., *Haben wir schon die Scharia?*, in *Der Spiegel*, 13, 2007, pp. 22-35.

sciplina specifica nel contesto britannico, dove si è scelto di demarcare limiti insormontabili alla tolleranza culturale approvando l'*Anti-social Behaviour, Crime and Policing Act 2014*, che criminalizza i matrimoni forzati continuando nel percorso tracciato dal *Forced Marriage (Civil Protection) Act 2007* che già aveva garantito forme di protezione alle vittime di matrimoni forzati. Il contenuto di queste leggi tuttavia è stato contestato per l'approccio *bottom-up* che avrebbe evidenziato una volontà di stigmatizzare la sola comunità musulmana per le criticità legate all'uguaglianza di genere<sup>62</sup>.

Fondate sulla volontà di preservare l'onore femminile sono anche le mutilazioni genitali femminili (FMG), solo erroneamente ricollegate alle comunità islamiche<sup>63</sup>. Si tratta infatti del più marcato segno degli effetti negativi dell'intersezionalità sulle donne, giacché riti tribali preesistenti all'Islam hanno trovato una forma di consacrazione nella interpretazione patriarcale di questa religione che le classi dominanti hanno consolidato nei secoli. Nonostante sia stato ben evidenziato come le FMG siano un problema particolarmente rilevante in numerosi paesi europei e come l'approvazione di leggi severe rappresenti un importante deterrente<sup>64</sup>, l'adozione di misure statali si è dimostrata particolarmente controversa anche a fronte di un crescente impegno internazionale al riguardo. Nel 2012, infatti, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite è riuscita ad approvare, all'unanimità, una risoluzione volta a condannare la pratica delle FMG e ad incoraggiare gli Stati verso l'approvazione di misure *ad hoc*<sup>65</sup>. A livello regionale, l'Europa si è mostrata leggermente più avanzata. Nel 2001, il Consiglio d'Europa ha approvato una prima risoluzione<sup>66</sup>, cui ha fatto seguito un nuovo intervento nel 2009<sup>67</sup> in cui si incoraggiavano le Alti Parti all'adozione di misure specifiche; nel 2014, infine, è entrata in vigore la Convenzione di Istanbul, il cui articolo 38 concerne specificamente le FGM ed impone agli Stati firmatari l'obbligo di adottare le misure necessarie al fine di introdurre sanzioni penali per la pratica di escis-

---

<sup>62</sup> Sul punto si veda GÖKÇE YURDAKUL, ANNA C. KORTEWEG, *Gender equality and immigrant integration: honor killing and forced marriage debates in the Netherlands, Germany and Britain*, in *Women's Studies International Forum*, 41, 2013, pp. 204-214, spec. p. 212.

<sup>63</sup> Si ricorda, infatti, che tali pratiche si rinvencono anche tra i cristiani copti e gli ebrei falasha e che non vi è alcun verso coranico (*surah*) o racconto dei detti del Profeta (*hadith*) che le ricolleggi ad una prescrizione sharaitica.

<sup>64</sup> Si veda EIGE, *Female genital mutilation in the European Union and Croatia*, European Union, 2013.

<sup>65</sup> Risoluzione A/RES/67/146, 20 dicembre 2012.

<sup>66</sup> Risoluzione 1247 (2001) sulle FMG, 22 maggio 2001.

<sup>67</sup> Risoluzione n. 1662 (2009) sulle Azioni per combattere le violazioni dei diritti umani fondate sul genere, incluso il rapimento di donne e fanciulle, 28 aprile 2009.

sioni, infibulazioni o altre mutilazioni genitali femminili o per la coartazione della volontà di una donna al fine di sottoporla a tali pratiche. Parallelo è stato il percorso unionale. Nel 2001, infatti, una risoluzione del Parlamento europeo<sup>68</sup> condannava le FMG come una violazione dei diritti fondamentali ed evidenziava le lacune informative relative a questo crimine invitando pertanto gli Stati membri all'elaborazione di una strategia comune e all'adozione di misure specifiche per contrastare il fenomeno; una particolare attenzione veniva posta con riferimento al trattamento delle migranti, legando il diritto d'asilo al rischio di subire FMG nel paese d'origine. Un nuovo richiamo ai rischi derivanti da questa pratica e alla necessità di adottare leggi nazionali per la sua persecuzione si è avuto nel 2008<sup>69</sup> e nuovamente nel 2009<sup>70</sup>. Nel 2012, infine, il Parlamento europeo ha approvato una risoluzione che ha ulteriormente sottolineato l'attenzione dell'Assemblea per questo tema e ha posto l'accento sull'impossibilità di concepire esimenti culturali per le FMG<sup>71</sup>. In conseguenza di questo impegno del PE, nel giugno 2012 il Consiglio europeo per gli affari esteri ha introdotto le FMG nello *EU Strategic Framework and Action Plan on Human Rights and Democracy*, nella sezione *Protection of the rights of women, and protection against gender-based violence*, che invitava gli Stati membri ad adottare misure di prevenzione e punizione entro il 2014. Anche il Consiglio europeo ha inoltre confermato che *'neither custom, tradition, culture, privacy, religion nor so-called honour can be invoked to justify [violence against women] or to avoid the obligations of the Member States with respect to its prevention and elimination and the prosecution of perpetrators'*<sup>72</sup>. Il 2014 è stato considerato un anno limite per l'approvazione di misure statali anche nello *Stockholm Programme. An open and secure Europe serving and protecting citizens*<sup>73</sup> del 2009, cui la Commissione europea ha dato attuazione nel 2010 attraverso un *Action Plan*<sup>74</sup>, che, insieme a due Comunicazioni approvate nello stesso anno<sup>75</sup>, conferma l'impegno delle isti-

---

<sup>68</sup> Risoluzione contro le mutilazioni genitali femminili, 20 settembre 2001.

<sup>69</sup> Risoluzione verso una Strategia europea sui diritti del fanciullo, 16 gennaio 2008.

<sup>70</sup> Risoluzione contro le mutilazioni sessuali femminili nell'Unione europea, 16 febbraio 2009.

<sup>71</sup> La Risoluzione su *'Ending female genital mutilation'*, 14 giugno 2012 sancisce con chiarezza che *'any form of female genital mutilation is a harmful traditional practice that cannot be considered part of a religion, but is an act of violence against women and girls which constitutes a violation of their fundamental rights'*.

<sup>72</sup> Conclusioni del Consiglio, *Combating Violence Against Women and the Provision of Support Services for Victims of Domestic Violence*, 6 dicembre 2012.

<sup>73</sup> PRESIDENZA Svedese, Programma di Stoccolma (2010/C 115/01), dicembre 2009.

<sup>74</sup> ACTION PLAN IMPLEMENTING THE STOCKHOLM PROGRAMME COM(2010) 171.

<sup>75</sup> Comunicazione *'A Strengthened Commitment to Equality between Women and Men – A Wo-*

tuzioni unionali nel contrasto di questo fenomeno, ribadito ancora una volta nel febbraio 2011 dalla vice-Presidente della Commissione europea, Viviane Reding<sup>76</sup>, e dalla Direttiva sui diritti delle vittime adottata dal Consiglio dei Ministri il 25 ottobre 2012<sup>77</sup>.

Nonostante questa attenzione delle istituzioni sovrastatali e i limiti temporali da esse proposti, sono pochi gli Stati europei che hanno approvato leggi specifiche, essendo prevalente la scelta di applicare al caso delle mutilazioni genitali le già esistenti norme penali sul divieto di tortura e di mutilazione. In particolare, è stata la Svezia il primo Stato ad introdurre una legge sul punto nel 1982, seguita poi dal Regno Unito nel 1985. Entrambe le leggi sono poi state riformate, rispettivamente nel 1998-99 e nel 2003, al fine di sostituire la nozione di ‘circoncisione’ precedentemente utilizzata con quella di ‘mutilazione’, più in linea con le scelte semantiche adottate a livello internazionale, e di introdurre il principio di extraterritorialità che consente di perseguire questa pratica anche in quei paesi dove essa non è illegale. Si tratta di un approccio che ha fatto scuola fra i 28 Stati che compongono l’Unione: la legge introdotta in Olanda nel 2006 ha chiarito che le FMG sono punibili anche se commesse nel territorio di un paese che non le considera illegali e la più recente legge adottata in Irlanda nel 2012 ha specificato che il trasferimento all’estero di una ragazza allo scopo di sottoporla ad una FMG, la c.d. *abduction*, rappresenta un crimine; una disciplina simile è stata introdotta anche in Austria (2002), Belgio (2001), Cipro (2003), Danimarca (2003), Italia (2006), Norvegia (1996), Portogallo (2007), Spagna (2003), e Croazia (2013).

In Europa, a fronte di una generale adesione alle norme internazionali che stigmatizzano le violenze di genere fondate sull’onore e che invitano gli Stati ad intervenire, si evidenzia pertanto una singolare assenza di leggi statali, come se particolarmente temuto fosse il rischio di essere accusati di razzismo a seguito dell’approvazione di norme miranti a tutelare le donne di specifiche comunità, preferendosi rinviare alle norme di portata generale, sperando in una loro puntuale applicazione, e all’approvazione di programmi ‘culturali’ di fatto implicanti dei tentativi di assimilazione, nella convinzione che una occidentalizzazione delle comunità possa ridurre anche i rischi di violenza per le donne. E, infatti, sull’integrazione – intesa come assimilazione – si sono

---

*men’s Charter* (COM/2010/0078) e Comunicazione ‘*Strategy for equality between women and men 2010–2015* (COM(2010) 491)’.

<sup>76</sup> Si veda *Joint Statement with the High Representative Catherine Ashton on the International Day against Female Genital Mutilation* (MEMO/11/73).

<sup>77</sup> Direttiva 2012/29/UE del Parlamento europeo e del Consiglio, del 25 ottobre 2012, che istituisce norme minime in materia di diritti, assistenza e protezione delle vittime di reato e che sostituisce la decisione quadro 2001/220/GAI.

spesso soffermati i dibattiti politici. Dopo l'assassinio di Hatun Aynur Surucu da parte del fratello nel 2005, ad esempio, il Ministro dell'Interno tedesco, il socialdemocratico Erhart Korting, aveva evidenziato come la famiglia della vittima fosse integrata solo apparentemente e che non tutti i membri della famiglia avessero abbracciato i valori morali della Repubblica Federale tedesca. Una posizione cui aveva fatto eco, con posizioni più o meno estremiste, l'intero arco parlamentare, lasciando emergere anche l'insofferenza verso le aree-ghetto in cui le comunità di immigrati, soprattutto quelle turche, avevano di fatto instaurato un proprio regime normativo differente, e spesso contrario, a quello ufficiale.

In qualche modo, dunque, la reazione alle violenze fondate sull'onore sembra rafforzare la dicotomia incentrata sull'alterità dell'immigrato al punto che la sola strategia differente dall'espulsione è quella dell'assimilazione.

## *5. Osservazioni conclusive*

La breve analisi sin qui condotta ha consentito di evidenziare come, con riferimento al ruolo da attribuire all'Islam in Europa, sia prevalso un approccio normativo di stampo francese, nonostante la *laïcité* sia una peculiarità nazionale con riferimento al trattamento delle altre religioni. Nell'assenza di una versione unica, europea, di secolarismo, sembra dunque di potersi individuare un approccio comune, e purtroppo tendente ad evidenziare l'alterità dell'Islam<sup>78</sup>, con riferimento a questa religione e una scelta condivisa di intendere il multiculturalismo come essenzialmente mirato a risolvere i problemi *tra le* comunità e non *nelle* comunità. Così, anche qualora l'accomodamento ragionevole di matrice britannica sia stato preferito all'assimilazionismo più spinto di matrice francese, il velo, che rende visibili le differenze religiose, è stato rigidamente disciplinato, mentre minore attenzione si è posta per quei comportamenti che, benché decisamente più gravi della scelta di velarsi, rimangono meglio 'nascosti' nella sfera privata, come le violenze fondate sull'onore. L'interesse prevalente, infatti, riguarda la salvaguardia del paradigma westfaliano che aveva individuato nell'unità religiosa della comunità lo strumento, accanto all'omogeneità linguistica, per consolidare l'identità della nazione<sup>79</sup>, e non l'interesse per i diritti delle donne, che ricopre un ruolo del tutto marginale. A dimostrazione di ciò si può citare il fatto che tutti i richiami femministi

---

<sup>78</sup> Cfr. OLIVIER ROY, *Secularism confronts Islam*, Columbia University Press, New York, 2007.

<sup>79</sup> ARMANDO SALVATORE, *Secularity and public religion in Europe: historical roots, theoretical debates and the case of public Islam*, in *Hagar*, 6, 2005, pp. 7-24.

emersi in occasione dell'approvazione delle norme sul bando del velo islamico nei vari ordinamenti europei si soffermavano sull'effetto di questo indumento nella sfera pubblica anche quando si utilizzava l'argomento del divieto come strumento per l'emancipazione femminile, ma ben pochi stigmatizzavano l'utilizzo del velo in contesti privati<sup>80</sup>. In una sorta di rinnovato *millet*, dunque: l'utilizzo del velo nell'ambito della comunità minoritaria di riferimento non è sembrato rilevante; l'omogeneità culturale è stata considerata un elemento essenziale della sfera pubblica, al punto da consentire l'espressione dell'appartenenza religiosa entro i limiti previsti dallo Stato e alle condizioni ben ricordate nell'art. 9 CEDU; la tutela di diritti individuali, come il diritto alla vita e l'uguaglianza, che rappresentano i veri pilastri del patrimonio costituzionale europeo, è stata posta in secondo piano dall'evidente lacuna normativa relativa alla previsione di crimini, o almeno di aggravanti, specifici per le violenze fondate sull'onore.

Si conferma pertanto il dubbio di Susan Okin circa la bontà del multiculturalismo per le donne, che finiva per trovare risposta nella controversa idea per cui le donne appartenenti a minoranze culturali patriarcali che si confrontano con contesti maggioritari meno patriarcali *'might be much better off if the culture into which they were born were either to become extinct (so that its members would become integrate into the less sexist surrounding culture) or, preferable, were encouraged to alter itself so as to reinforce the equality of women'*<sup>81</sup>. Non potendo esprimersi alcuna certezza circa la maggiore capacità della c.d. cultura occidentale di tutelare i diritti delle donne né circa i benefici che deriverebbero alle donne se le culture minoritarie presenti in Europa si annullassero in quella maggioritaria, si ritiene preferibile optare per una estinzione del patriarcato da tutte le culture e incoraggiare, con la semplice constatazione che il principio di uguaglianza di genere è fondante per la pace e la giustizia sociale, tutti gli ordinamenti a rinforzare le garanzie predisposte al riguardo. Come la dottrina ha frequentemente evidenziato<sup>82</sup>, infatti, la considerazione che alcune culture siano più capaci di altre di tutelare le donne rischia a sua volta di incoraggiare l'alterizzazione delle donne musulmane e di limitare la capacità delle c.d. donne occidentali di vedere i limiti ancora

---

<sup>80</sup> JANE FREEDMAN, *Women, Islam and Rights in Europe: beyond a universalist/culturalist dichotomy*, in *Review of International Studies*, 33, 2007, pp. 29-44, spec. 32.

<sup>81</sup> Così SUSAN MOLLER OKIN, *Is multiculturalism bad for women?*, in JOSHUA COHEN, MATTHEW HOWARD, MARTHA C. NUSSBAUM (a cura di), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pp. 22-23.

<sup>82</sup> Ad esempio, ANNE MCCLINTOCK, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, Routledge, London, 1995.

esistenti alla propria uguaglianza di genere<sup>83</sup>. Si rischia inoltre di perdere una occasione di dialogo con quelle giovani musulmane che rifiutano di essere vittime sia della cultura di provenienza che di quella di arrivo e chiedono di esprimere la propria opinione nella sfera pubblica senza rinunciare a simboli che caratterizzano la propria appartenenza religiosa.

Al tempo del populismo identitario, inoltre, quel modello di secolarismo che è stato capace di trasformare i conflitti violenti in conflitti giuridici e che, pur non essendo perfetta, è la migliore forma per dialogare con il fenomeno religioso che abbiamo trovato<sup>84</sup>, rischia di rappresentare un appiglio per l'approvazione di norme dal preciso intento discriminatorio.

Una strategia, certamente di lungo periodo, per mediare tra un multiculturalismo che consente la creazione di ghetti in cui le più becere norme patriarcali sono applicate, e il consolidamento di un assetto dicotomico per cui il diverso è necessariamente nemico, potrebbe dunque risiedere nell'accettazione della dimensione globale del mondo, di cui i flussi migratori sono un aspetto ineluttabile, integrato con una ferma determinazione a proteggere valori, come il diritto alla vita, alla dignità personale e all'uguaglianza, che sono universali non in forza di un imperialismo culturale poco giustificabile ma perché connaturati all'essere umano e protetti da qualsiasi religione, credo o filosofia<sup>85</sup>. Al fine di garantire il rispetto di questi ultimi a prescindere dal genere dell'individuo in questione si potrebbero inoltre avviare percorsi concordati con le autorità religiose per la diffusione di quella interpretazione dei precetti religiosi in linea con questi principi, che rappresentano una linea rossa insormontabile. In breve, la scelta dei firmatari della Convenzione di Istanbul che, cominciando ad assicurare una garanzia limitata in ambito regionale e tematico, hanno escluso qualsiasi tipo di esimente religiosa o culturale per la violazione dei diritti fondamentali delle donne, sembra perseguire un approccio che dovrebbe essere utilizzato a livello globale nella gestione dei rapporti fra comunità e individui.

---

<sup>83</sup> Si veda CHRISTINA SCHARFF, *Disarticulating feminism: individualization, neoliberalism and the othering of 'Muslim women'*, in *European Journal of Women's Studies*, 18, 2011, pp. 119-134,

<sup>84</sup> FRANCESCO ALICINO, *Constitutionalism as a peaceful 'site' of religious struggles*, cit., p. 34.

<sup>85</sup> Sull'appartenenza di questi principi anche alla tradizione islamica, si veda MELANIE D. REED, *Western Democracy and Islamic Tradition: the application of sharia in a modern world*, in *American University International Law Review*, 2004, pp. 485-521.



RIASSUNTO

La tutela dei diritti delle c.d. Euro-Musulmane rappresenta un importante banco di prova per l'identità giuridica europea, che sulla tutela dei diritti fondamentali si fonda. Da un lato, infatti, la libertà religiosa è stata coartata dalle norme per l'utilizzo dei simboli religiosi identitari; dall'altro, non si è saputo compiutamente assicurare la garanzia dell'uguaglianza di genere e della dignità personale a fronte di quei reati fondati sull'onore che sembrano caratterizzare le comunità islamiche.

Il presente contributo analizza in chiave comparata questi due profili, nella convinzione che sia necessario trovare una strada affinché le Euro-musulmane possano invocare il rispetto dei propri diritti senza dover rinunciare alla propria appartenenza religiosa, ma anche senza che essa implichi il rigetto della tradizione democratica europea.

PAROLE CHIAVE

*Diritti di genere; appartenenza religiosa; donne musulmane d'Europa-identità giuridica europea*

ABSTRACT

The protection of the rights of the so-called Euro-Muslim women is a touchstone for the European legal identity, which on fundamental rights' protection is grounded. On the one side, indeed, the freedom of religion has been limited according to the rules on the use of religious symbols. On the other side, protecting gender equality and individual dignity against the honor crimes that seems to characterize Muslim communities proved hard.

This essay analyzes these topics in a comparative perspective, behaving necessary to find a way for protecting Euro-Muslim women rights, both respecting their religious belonging and the European democratic tradition.

KEY WORDS

*Gender rights; religious affiliation; Muslim women in Europe; European legal identity*