



Domenico Bilotti

(assegnista di ricerca presso l'Università "Magna Graecia" di Catanzaro,
Dipartimento di Scienze Giuridiche, Storiche, Economiche e Sociali)

Le osservazioni di Slavoj Žižek sulla condizione femminile nel diritto islamico *

SOMMARIO: 1. Il divieto del velo islamico come “proibizione delle proibizioni”. Elementi parzialmente convalidabili nell’interpretazione giuridica – 2. Agar e Khadija. Due espressioni fondative non strettamente equiparabili – 3. La condizione femminile come criterio guida nell’interpretazione delle diverse consuetudini islamiche – 4. I possibili riflessi della questione di genere sulla comunità politica. Critiche alle impostazioni fondamentalistiche.

1 - Il divieto del velo islamico come “proibizione delle proibizioni”. Elementi parzialmente convalidabili nell’interpretazione giuridica

L’attenzione per la cultura islamica è costantemente cresciuta dopo gli attacchi terroristici dell’11 Settembre¹. Tale interesse si è sempre più concretizzato nello studio degli aspetti definiti, spesso impropriamente, come “religiosi” e, ancor più frequentemente, riguardanti le relazioni tra il fenomeno giuridico e l’appartenenza di fede. All’interno di quest’ambito, gli studiosi occidentali hanno inteso studiare i rapporti tra la comunità politica e i Pilastri dell’Islam²,

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ Paiono di particolare interesse, per cogliere tale passaggio, **M. McALISTER**, *Epic Encounters. Culture, Media and U. S. interests in the Middle East since 1945* (Updated Edition with a post-9/11 Chapter), University of California Press, Berkeley-London, 2005; **S. FERRARI**, *Libertà religiosa e sicurezza nazionale in Europa dopo l’11 Settembre*, nei *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2005, 3, p. 177 ss.; **J. RIFKIN**, *Il sogno europeo. Come l’Europa ha creato una visione del futuro che sta lentamente eclissando il sogno americano* (2004), trad. it., Mondadori, Milano, 2014; **M.I. MACIOTI**, *Incontri tra culture: un percorso difficoltoso*, in A. Nesti, a cura di, *Multiculturalismo e pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?*, Firenze University Press, Firenze, 2006, p. 135 ss.

² Potendosi verificare, in tale dibattito, le tensioni e i contrasti che sorgono nell’Islam sull’interpretazione della precettività di tali obblighi (professione di fede, preghiera, elemosina, digiuno, pellegrinaggio). Vedi, al riguardo, **M. RAMPOLDI**, *L’Islam contro la schiavitù. Per la liberazione definitiva degli schiavi nel nome dell’Islam e per la lotta agli*



nonché tra la condizione femminile e gli obblighi derivanti, al riguardo, dalla prospettiva coranica. In un'ottica più tipicamente giuridica, tali problematiche hanno finito per riguardare le condotte che, religiosamente motivate, volta per volta, miravano a essere riconosciute agli effetti civili, anche negli ordinamenti secolari. In essi, migranti di nuove fedi e nuove culture manifestano la propria identità, scardinando definitivamente la pretesa omogeneità culturale delle società occidentali³. La condizione femminile, ben più che le modalità del proselitismo compiuto o le possibilità di un incontro pacifico tra sistemi normativi diversi, ha finito per sollecitare le maggiori attenzioni⁴. Ciò è dovuto alla percepibile discrasia sussistente tra alcune prescrizioni rituali e le disposizioni giuridiche civili negli ordinamenti occidentali (si pensi alla questione del velo islamico o al tema, ancora molto problematico, delle mutilazioni genitali femminili). Il fatto che siano stati associati all'Islam gravissimi episodi di cronaca internazionale -attacchi terroristici, stragi, propaganda aggressiva e violenta- ha finito per rendere sempre più frammentario l'approccio alle consuetudini osservabili nelle comunità islamiche, tanto dal punto di vista della legislazione civile (che ha non occasionalmente destinato al fenomeno disposizioni normative *ad hoc*), quanto nella giurisprudenza che con quelle norme abbia dovuto misurarsi⁵. Non

atteggiamenti antiabolizionistici nelle società musulmane, EPUBLI, Berlino, 2014, p. 8 ss.; **R. RUSSO**, *Islam: storie e dottrine*, Giunti, Firenze, 2001, p. 42 ss.

³ Semmai, dottrina più avvertita ha potuto correttamente riconoscere come la riflessione sui cambiamenti dettati, nelle società occidentali, dalla presenza islamica, abbia finito per *oscurare* la rilevanza delle modificazioni culturali, realizzatesi, pur secondo canali diversi, in quelle orientali. Di tale avviso (e, significativamente, prima dell'impatto emotivo, suscitato dagli attacchi alle Torri Gemelle), per tutti, **A. SOROUSH**, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2000, pp. 3-25.

⁴ Ciò sembra essere, almeno in parte, dovuto al maggior contenzioso suscitato da ipotesi del genere, anche al di fuori dello stretto ambito giurisdizionale italiano. Non senza sollevare motivate criticità, vedi **R. NIGRO**, *Il margine di apprezzamento e la giurisprudenza della Corte europea dei diritti umani sul velo islamico*, in *Diritti umani e diritto internazionale*, 2008, 2, p. 82.

⁵ Difficile contestualizzare diversamente l'approccio al tema delle mutilazioni genitali femminili. Oltre all'evidente constatazione che la tipizzazione normativa (inadeguata) rischierebbe di ricomprendere in sé anche ipotesi di *piercing* nella regione inguinale, sufficientemente diffuse e, per quanto opinabili, non sanzionate, la specifica destinazione di norme siffatte risulta chiaramente analizzata in **F. BASILE**, *Il reato di "pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili" alla prova della giurisprudenza: un commento alla prima (e finora unica) applicazione giurisprudenziale dell'art. 583 bis c. p.*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<http://www.statoechiese.it>), luglio 2013; un



sorprende, perciò, che un recente lavoro del pensatore sloveno Slavoj Žižek⁶, pur traendo decisamente spunto dall'attacco contro il periodico satirico francese Charlie Hebdo⁷, finisca per dedicare alla velatura islamica tradizionale, al suo fondamento storico-teorico e, più generalmente, al ruolo della donna nella cultura islamica, la parte più significativa della trattazione. Nel volume, la riflessione sulla condizione giuridica della donna diviene, poi, occasione per misurarsi con altri aspetti controversi della cultura islamica, almeno in Occidente. Alcuni passaggi del testo si riferiscono, infatti, al rapporto tra l'Islam e la politica e, meno incisivamente, alle relazioni tra l'Islam e le istituzioni giuridiche degli ordinamenti occidentali. La riflessione sulla condizione giuridica della donna diviene, allora, l'opportunità per allargare progressivamente il campo d'indagine, senza mai deflettere completamente dall'analisi della tematica principale. In tale prospettiva, l'attenzione di Žižek sembra soffermarsi esclusivamente sulla velatura tradizionale, poco osservandosi in ordine a un elemento che è percepito con ancora maggiori preoccupazioni da parti pur ristrette delle opinioni pubbliche occidentali, cui il volume, per altro verso, sembra rivolgersi: le escissioni genitali⁸. Se si intendesse dare una motivazione metodologica a tale scelta espositiva, probabilmente sarebbe da rinvenirsi nella circostanza per cui la velatura è fenomeno che colpisce direttamente l'osservatore, è immediatamente visibile nello spazio pubblico. In merito alla mutilazione genitale, è doveroso ricordare i ben più gravi rischi giungenti per l'incolumità fisica della donna, non meno che per l'esercizio dei suoi diritti procreativi e, certamente, personalissimi (possibilità di mutilazioni invalidanti, alterazione sino alla perdita della sensazione del piacere sessuale⁹).

precedente ancor più preoccupante, poiché riguardante, in modo certamente più *visibile*, l'esercizio delle libertà politiche e civili, poteva rinvenirsi in **P. CONSORTI**, *Pacchetto sicurezza e fattore religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., febbraio 2011.

⁶ Il riferimento è a **S. ŽIŽEK**, *L'Islam e la modernità. Riflessioni blasfeme* (2015), trad. it., Ponte alle Grazie, Milano, 2015.

⁷ Si veda, in proposito, il documento sul tragico episodio, adottato e firmato da studiosi del diritto ecclesiastico, reperibile in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., "A chiare lettere" – *Charlie Hebdo*. Ulteriori rilievi, nella *medesima rivista*, in **S. PRISCO**, *Je suis Charlie, mais il faut réfléchir*, gennaio 2015.

⁸ Sulla genesi della pratica, sebbene in un contesto territoriale che non può ritenersi esemplificativo della complessità del problema e della sua localizzazione, vedi **L. FAVALI**, *Fra legge e modelli ancestrali: prime osservazioni sulle mutilazioni genitali in Eritrea*, Giappichelli, Torino, 2002.

⁹ Taluni di questi profili risultano presi in considerazione in **E. CESQUI**, *Le mutilazioni genitali femminili e la legge*, in *Questione giustizia*, 2005, p. 749 ss.



Tuttavia, l'omissione di Žižek potrebbe esser ritenuta un tacito atto di accusa nei confronti dell'approccio comune alle differenze culturali, che trova intollerabili solo quelle pratiche che, contemporaneamente, risultino le più visibili. A poco rileva che l'escissione genitale possa essere sanzionata, come avviene in Italia, sotto il profilo penalistico¹⁰, e che indossare il velo sia tendenzialmente non sanzionato, se non, nei Paesi che lo prevedano, per profili amministrativistici di comparabilmente minore lesività¹¹. All'osservatore, la velatura parrà sempre un elemento immediatamente percepibile; non così, l'escissione rituale e, ancor più, le diverse modalità del suo conseguimento (se totale o parziale, se attuata su soggetti minori o meno, se realizzata, o piuttosto il contrario, in presenza di minime garanzie d'assistenza medica e igienico-sanitaria). Né può escludersi che la valutazione dell'Autore sloveno sottenda un giudizio ancor più articolato, in base al quale le mutilazioni genitali non verrebbero contemplate nella trattazione, proprio perché non direttamente riconducibili ad alcuna specifica prescrizione religiosa.

Convince, semmai, nell'analisi di Žižek, che si cerchi di approntare una visione approfondita, in grado di poter valutare congiuntamente il caso in cui il velo sia imposto alle donne, come uso rituale, tuttavia sgradito alla destinataria della prescrizione, e l'ipotesi in cui siano, al contrario, proprio le donne a reclamarne la possibilità e l'ammissibilità dell'utilizzo. Evidentemente, sul piano giuridico, i due casi presentano differenze strutturali. Nel primo, vi sarebbe una vera e propria coazione, talvolta esercitata con l'abuso di coercizione che la giurisprudenza ha finito per censurare¹²; nell'altro, si tratterebbe di una voluta ottemperanza, con l'intenzionale richiesta che tale uso

¹⁰ Ancorché coi limiti già evidenziati in **F. BASILE**, *Il reato di "pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili"*, cit., p. 19 ss.

¹¹ A volte, del resto, è la stessa proibizione a venire *sanzionata*, attraverso il sindacato sulla norma che la disponeva. Tra le altre, cfr., almeno, Corte EDU, *Ahmet Arslan e altri c. Turchia*, 23 febbraio 2010 (reperibile in <http://www.echr.coe.int/echr>).

¹² A tale titolo, a segnalare come la tematica, in riferimento anche all'esperienza delle comunità islamiche, abbia da tempo iniziato a manifestarsi nell'ordinamento, vedi C. Cass., sez. VI, n. 14102, 4 aprile 2007, (sulla quale, tra gli altri, **A. SPENA**, *Reati contro la famiglia*, Giuffrè, Milano, 2013, p. 383 ss.); in altre parole, condotte così impositive finirebbero per dover essere ricondotte a fattispecie verosimilmente più gravi, rispetto a quelle che potevano essere individuate, alla stregua dell'accezione tradizionale dell'abuso dei mezzi di correzione [*o di disciplina*] (la quale, da tempo, segnalava le proprie inadeguatezze, per come notavasi già in **S. LARIZZA**, *La difficile sopravvivenza del reato di abuso dei mezzi di correzione*, in *Cassazione Penale*, 1997, I, p. 33).



venga riconosciuto, e non limitato, nello spazio pubblico¹³. Eppure Žižek ritiene, per almeno due profili, di poter dare una lettura unitaria delle due diverse prospettive. Essa riguarderebbe, innanzitutto, gli elementi motivazionali della scelta o dell'obbligo di portare il velo e, susseguentemente, la reazione dell'osservatore estraneo alla cultura islamica, che continuerebbe a riconoscere nel velo un segno distintivo, non appartenente ai propri abituali parametri valutativi. Quanto al primo aspetto, in effetti, - le donne che scelgono di rifiutare l'uso del velo, nel contesto di comunità chiuse o in comunità più ampie, ma in violazione delle prescrizioni e dei moniti che giungerebbero, ad esempio, dalla famiglia¹⁴ -, la ragione di tale diniego risiede nell'aver percepito l'imposizione tradizionale come vessatoria, conseguenza di un sistema obbligante non più ritenuto come proprio. Tale punto di vista non muterebbe, anche ove cambiasse l'esito del rifiuto di indossare il velo islamico. Sia che, ad esempio, venisse ribadito da un pronunciamento giurisdizionale il diritto a non portare forme d'abbigliamento contro la propria volontà, sia che, all'opposto, un'autorità *lato sensu* religiosa (un imam, un teorico del diritto islamico o il leader di un partito politico religiosamente connotato) condannasse anche solo verbalmente tutte le giovani, postesi in violazione degli usi tradizionali e delle prescrizioni sul vestire¹⁵. La posizione della dissenziente non muterebbe, appunto, quanto alle motivazioni del dissenso espresso. Non si tratterebbe del mero rifiuto di un abbigliamento imposto dalla tradizione, ma dell'opposizione espressa alla capacità obbligante di quella tradizione. Il velo verrebbe respinto, in fondo, in quanto emblematico di una proibizione: quella di mostrarsi pubblicamente in assenza di velo¹⁶. Anche nel caso di soggetti che intendessero continuare a usare i propri segni distintivi, le

¹³ La tendenziale fondatezza di istanze simili veniva riconosciuta, ad esempio, in Corte EDU, *Refah Partisi c. Turchia*, 13 febbraio 2003, nei *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2003, 3, p. 817 ss.

¹⁴ La cui conformazione interna non è, però, disgiunta dall'orientamento culturale e religioso, seguito dai propri membri. Su tali questioni, di interesse, tra gli altri, **A. SHACHAR**, *Privatizing Diversity: a Cautionary Tale from Religious Arbitration in Family Law*, in *Theoretical Inquiries in Law*, 2008, 9, p. 577.

¹⁵ Sulla circostanza per cui pubbliche condanne degli usi occidentali, nel vestire, riguardino anche soggetti maschili, vedi, per tutti, **O. ROY**, *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam* (2002), trad. it., Feltrinelli, Milano, 2003, p. 62 ss.

¹⁶ Sulle ricadute di tale circostanza, anche ai sensi delle istituzioni amministrative civili, può risultare di interesse **H. PENA-RUIZ**, *Dio e la Repubblica. Filosofia della laicità* (1999, 2005), trad. it., Effepi, Monte Porzio Catone, 2008, p. 292 ss.



ragioni dell'apprezzamento e della difesa del velo risulterebbero, sorprendentemente, molto simili. Indossare il velo (qui, forse in errore, a prescindere dalla qualificazione e dalla tipologia di velatura considerata¹⁷) sarebbe ritenuto elemento qualificante della propria condizione, nel proprio sistema rituale. In quanto espressione di un divieto, ormai tendenzialmente sconosciuto nelle altre culture e, certo, in quelle occidentali, tale limitazione si rivelerebbe paradossalmente un'istanza di liberazione, il modo di riaffermare la propria appartenenza. Un'appartenenza che si qualifica, rispetto alle altre, esattamente per il suo essere restrittiva e condizionante. E Žižek sembra individuare un presupposto condivisibile, anche in merito all'ipotetica reazione alle due circostanze, manifestata da parte dell'osservatore esterno¹⁸. Nel caso di un rifiuto del velo, accolto da una decisione giudiziaria, vi sarebbero, forse, commenti positivi e una certa soddisfazione per il buon esito della rivendicazione di chi dissentiva dalla prescrizione rituale. Nel caso di una reiterata condanna, da parte di un'autorità religiosa o dal complesso delle relazioni familiari, l'imposizione del velo sembrerebbe, al contrario, ancor più manifestamente coercitiva. Non cambierebbe, nelle due ipotesi, d'altra parte, la previa valutazione della velatura. Permarrebbe, cioè, la sua qualificazione come elemento appartenente a un'altra cultura, che, in un'altra cultura (anche ove lo stesso fenomeno si ripeta nella propria), esplica una potenzialità afflittiva, proiettando verso l'esterno il senso di paure, vessazioni e obblighi insostenibili.

Sotto altri punti di vista, invece, le considerazioni di Žižek paiono meritevoli di alcuni, possibili, rilievi. Innanzitutto, si è potuto notare come il filosofo sloveno non distingua le diverse tipologie di velo. Ciò sembra un limite, se non rispetto al fondamento teologico della velatura, certamente in riferimento agli effetti che può provocare nel soggetto, che è chiamato a portarla o nella comunità in cui tale velatura viene posta in essere. Il burqa e il niqab implicano evidentemente una maggiore afflittività¹⁹, per la persona che fosse tenuta a portarli contro la propria volontà, e una maggiore afflittività suggeriscono ancor più facilmente, ove riscontrati in una comunità - come quella occidentale- non abituata a confrontarsi con un tale tipo di

¹⁷ L'utilità di una previa differenziazione, tra le diverse ipotesi, anche ai fini della loro, eventuale, regolamentazione civilistica, è, invece, ribadita in C. MANCINA, *La laicità al tempo della bioetica*, il Mulino, Bologna, 2009, 47, n. 18.

¹⁸ Cfr. S. ŽIŽEK, *L'Islam e la modernità*, cit., in particolare modo, pp. 44-47.

¹⁹ Ritorna sul punto C. MANCINA, *La laicità*, cit., pp. 38-41.



usi. Žižek obietterebbe a questa prospettazione, che certo non è irrilevante per il giurista (nel procedere all'identificazione personale, ad esempio, il burqa e il niqab si rivelano certamente più problematici di hijab e chador). Per la donna che percepisse un'indebita ingerenza dell'uso tradizionale e comunitario, in merito alle proprie scelte personali, nella velatura e per quella che, all'opposto, rivendicasse il velo come tratto non rinunciabile della propria identità e della propria comunità di provenienza, le parti del corpo o del viso scoperte non costituirebbero l'elemento qualificante della propria visione esistenziale. Quand'anche fosse così, però, e, cioè: pretendendo di chiarire, sulla base di un'appartenenza presuntiva, ogni forma di decisione individuale, la tipologia di velo non appare irrilevante nel concreto del vissuto quotidiano, come nei rapporti inter-personali. E senz'altro non lo è sulla base della giurisprudenza che si è trovata a misurarsi con l'utilizzo del velo negli uffici pubblici o col divieto dell'uso²⁰, nel caso francese. Identificata, per altro verso, la ragione giustificativa del velo nella proibizione più caratteristica -il divieto di mostrarsi scoperte-, la proibizione dell'uso costituirebbe per Žižek la "proibizione delle proibizioni"²¹. Sebbene si possa apprezzare una qualificazione del genere, intenzionalmente provocatoria, e sebbene la legge francese sui simboli religiosi mostri molti profili problematici²²,

²⁰ Queste sono, del resto, le argomentazioni utilizzate in Corte EDU, 1 luglio 2014, *S. a. s. c. Francia*, (n. 43835/11), in <http://www.asgi.it>, significativamente massimata nel bollettino online «il divieto assoluto del "velo islamico integrale" in Francia non viola la CEDU».

²¹ S. ŽIZEK, *L'Islam e la modernità*, cit., p. 76 ss.

²² In tal caso, lo studio e la lettura dei lavori preparatori sembrano, piuttosto che contribuire a chiarificare gli intenti da cui muoveva il legislatore, aumentare le incertezze, non meno che la percezione, in ordine ai provvedimenti in commento, di una scelta legislativa dichiaratamente orientata alla difesa di uno specifico *retroterra* giuridico-culturale. Vedasi, per un testo in lingua italiana, **COMMISSIONE STASI**, *Rapporto sulla laicità*, Scheiwiller, Milano, 2004, pp. 73-74: "il carattere visibile di un segno religioso è percepito da molti come contrario a quello che è il compito della scuola, spazio neutrale in cui si deve sviluppare la coscienza critica. Ma è sentito anche come una minaccia per quei principi e valori che la scuola deve insegnare, tra cui l'eguaglianza tra uomo e donna". Sul recepimento di intendimenti siffatti nel testo di legge (vedi *Journal Officiel de la République Française*, n. 65, 17 mars 2004, p. 5190), cfr., tra i primi commentatori, **D. TEGA**, *Il parlamento francese approva la legge "anti-velo"*, nei *Quaderni Costituzionali*, 2004, 2, p. 398; **A. FERRARI**, *Velo musulmano e laicità francese: una difficile integrazione*, in S. Ferrari, a cura di, *Islam ed Europa. I simboli religiosi nei diritti del Vecchio continente*, Carocci, Roma, 2006, p. 93 ss. (*infra*, p. 133 ss., di grande interesse **F. MARGIOTTA BROGLIO**, *La legge francese sui simboli religiosi un anno dopo*).



le conclusioni cui, tra gli altri, giunge Silvio Ferrari, in riferimento alla posizione dell'osservatore occidentale rispetto al velo islamico, paiono condivisibili²³. Tale uso, fino all'ultimo decennio, era stato essenzialmente visto come una forma di costume o come un carattere etnico. Spesso invisibile o stigmatizzato, ma ritenuto plausibile, ammissibile e, entro certi limiti, non coercibile, sia in senso positivo, sia in senso negativo. La sempre più stringente assimilazione dell'utilizzo della velatura tradizionale alle convinzioni religiose è, forse, stata l'ennesima conseguenza del fondamentalismo e, specularmente, del modo imperito con cui si è cercato di porvi rimedio²⁴. Due fenomeni che ben poco hanno dimostrato di sapere (e volere) guardare ai diritti delle donne e alla loro tutela.

2 - Agar e Khadija. Due espressioni fondative non strettamente equiparabili

Žižek cerca di ricostruire le ragioni della condizione femminile nella cultura islamica. Muovendo da una prospettiva prettamente psicoanalitica, tenta di individuare dei modelli della condizione di genere, in modo da rinvenire delle espressioni fondative di uno stato di cose, con riflessi normativi nel presente. Il risultato di questo approccio non è dissimile da quello cui giungono i teorici della storia delle istituzioni religiose. Tali modelli della condizione femminile risulterebbero, infatti, costituiti da Agar²⁵, la schiava con cui Abramo ebbe un figlio, ritenendo di ovviare, così, alla sterilità della moglie Sara, e da Khadija²⁶, la prima moglie di Maometto. Quest'ultimo

²³ Per questa considerazione, vedi **S. FERRARI**, *Società civile, laicità dello Stato e libertà di religione*, in E. Fogliadini, a cura di, *Religioni, Libertà, Potere*, Vita e Pensiero, Milano, 2014, pp. 149-152.

²⁴ Pur collocandosi in uno specifico filone d'indagine, convincono **C.Z. TUGAL**, *Contesting Benevolence: Market Orientations among Muslim Aid Providers in Egypt*, in *Qualitative Sociology*, 2013, 2, pp. 141-159; **ID**, *Democratic Janissaries? Turkey's Role in the Arab Spring*, in *New Left Review*, 2012, 76, pp. 5-24; forse, più forzatamente, **ID**, *The Islamic Making of a Capitalist Habitus: the Turkish Sub-Proletariat's Turn to the Market*, in *Economic Sociology of Work*, 2011, 22, pp. 85-112.

²⁵ Agar, comunque sia, potrebbe rappresentare un modello *ideal-tipico*, anche per la cultura giudaico-cristiana e, in tal senso, alcune indicazioni in **A. VANHOYE**, *Lettera ai Galati*, trad. it., Paoline Editoriale, Milano, 2000, p. 120 ss.

²⁶ Sul personaggio di Khadija nella tradizione islamica e sul suo significato nel processo formativo di Maometto, di grande interesse **L. AHMAD al-HUSSEIN**,



esempio sarebbe, per aspetti non secondari, ancor più significativo, dal momento che Khadīja è la sposa del Profeta, prima che Maometto effettivamente inizi la propria predicazione e, soprattutto, prenda coscienza del suo ruolo e del suo destino. La vicenda di Agar merita, comunque sia, di essere analizzata, anche perché in essa si rinviene un esempio di molto antecedente alla nascita del Profeta e perché tale vicenda, trasmessa, innanzitutto, dalla Bibbia, varrebbe, non solo ad avviso di Žižek, a costituire un primo termine di paragone tra l'Islamismo e l'Ebraismo²⁷. Simile opportunità di confronto si riscontrerebbe pure nel recepimento cristiano della storia di Agar e Sara, aprendo, perciò, i margini di una comparazione tra l'Islamismo e il Cristianesimo²⁸. Un'osservazione di questo tipo è largamente comprovabile, non appena si noti che il figlio dell'unione tra Abramo e Agar, Ismaele, è sovente citato nel Corano come esempio devozionale e come riferimento comportamentale. E ismaeliti furono impropriamente denominati tutti gli Arabi, almeno fino a che la qualificazione non è divenuta di maggior rilievo nel descrivere specificamente una corrente sciita (a questo titolo, si ricordi, quanto all'Islam in Italia, la Comunità

Maledetta. La mia battaglia contro il falso Islam che odia le donne (2011), trad. it., Piemme, Torino, 2012, p. 59 ss.; probabilmente più approfondito sul profilo esegetico, ma non descrivendo con la stessa partecipazione la valenza simbolica del personaggio, N.A. ZAYD, *Islam, Musulmani, Occidente: chi ha teso la trappola e chi vi è cascato (svelare il velo)*, in T. Bonazzi (a cura di), *Quale Occidente, Occidente perché*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, p. 61 ss.

²⁷ Sia pure esso, in sostanza, rischi spesso di venire declinato con una certa sbrigatività. Tra le letture che vedrebbero inevitabile e, in parte, *a-problematico* tale rapporto, vedi A. POLITI, *Israele e Arabia Saudita, la strana coppia*, in *Limes – Rivista italiana di geopolitica*, 2012, 5, p. 269: “Cosa accomuna un’etnodemocrazia militarizzata hi-tech a una petromonarchia integralista pesantemente armata? Ma è chiaro: la custodia dei tre luoghi santi, cioè la Mecca, Medina e al-Quds, quella Gerusalemme da essere così carica di storia giudaico-cristiano-musulmana da essere un rompicapo anche per i religiosi che determinano l’atmosfera nella Città Vecchia. Sembra un paradosso, ma il primo legame nascosto fra Israele e il regno dell’Arabia Saudita (o più brevemente il Regno) è di tipo religioso, perché entrambi si ritengono tutori autentici di religioni monoteiste nello stesso spazio linguistico semitico”.

²⁸ E, anche sulla base della individuazione di *tipi e narrazioni*, oltre che di *riti*, omologhi, non è irrilevante lo sforzo della dottrina, nel tentare di istituire una comparazione tra le maggiori religioni monoteistiche. Quanto ai profili giuridico-confessionali, vedi S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, Cristianesimo e Islam a confronto*, il Mulino, Bologna, 2002; per un primo resoconto sugli aspetti storico-antropologici comuni, C. TULLIO-ALTAN, *Le grandi religioni a confronto. L’età della globalizzazione*, Feltrinelli, Milano, 2002 (in special modo, p. 133 ss.).



Ismailita Italiana, che deve il nome proprio all'adesione a questa tendenza dottrinarica²⁹).

Žižek riporta fedelmente la vicenda, per come riferita in Gen. 16, 1-15. La promessa di una feconda discendenza per Abramo stava rivelandosi un'attesa senza esito, poiché Sara era già vecchia e sterile. Secondo il racconto della Bibbia, fu proprio la moglie di Abramo a suggerirgli di concepire il suo primogenito con la schiava Agar. Si parla, in tal senso, di una filiazione biologica, anche se è, oramai, dato, unanimemente accolto, tanto dagli esegeti delle Scritture quanto dagli storici del diritto canonico³⁰, che la discendenza abramitica avesse un non secondario valore simbolico. La prosecuzione della scelta nella fede, non solo la prosecuzione della specie. Agar viene scacciata non in ragione di una infedeltà di Abramo, ma perché, dopo il concepimento di Ismaele, Sara si accorge che l'atteggiamento della serva è mutato. Non v'è la subordinazione tipica del rapporto padrone-schiavo, c'è, invece, la inedita autonomia di una donna che porta in grembo il risultato dell'unione carnale col suo padrone³¹. Per reagire alla destituzione di autorevolezza effettivamente intervenuta, Sara maltratta la schiava, disponendone l'allontanamento. Sarà un incontro con un angelo del Signore a convincere Agar a restare sottomessa alla sua padrona e a prometterle, secondo una tipica figura delle vicende scritturali, una discendenza che non si potrà contarla per la sua moltitudine. Il destino del figlio di Agar, attraverso tale annuncio, non sarà quello del figlio dell'egiziana scacciata, ma del predestinato a una feconda e copiosa discendenza. Rispetto alle premesse iniziali, muta anche il destino di Sara: da donna sterile, e in là con gli anni, a madre di Isacco. Dio rende visita a Sara e, contro ogni regola del ciclo biologico, essa dà alla luce un figlio. Tale episodio, per ovvie ragioni, ha motivato non occasionali parallelismi nei confronti della vicenda di

²⁹ Per alcuni caratteri di tale tendenza (e delle sue strutture associative ed editoriali in Italia), vedasi, tra gli altri, **A. PIN**, *Laicità e Islam nell'ordinamento italiano. Una questione di metodo*, CEDAM, Padova, 2010, p. 98 ss. Si ricordi, inoltre, che l'aggettivazione *ismaelita* non deriverebbe in tal caso dal nome del figlio di Abramo, ma da quello dell'omonimo *imam*, figlio di Ja'far al-Sadiq (VIII secolo).

³⁰ Circa la condivisione di tale presupposto interpretativo, appare convincente la ricostruzione di **F. BIANCHI**, *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo*, Città Nuova, Roma, 2005, p. 34 ss.

³¹ Sulla subordinazione, tipica nel rapporto servo-padrone (e protrattasi, come riconosce la fonte, a breve, in commento, ben oltre l'antichità giudaica), vedi **G. SOLARI**, *Il problema della giustizia e dello Stato nell'antichità classica* (a cura di A. Votrico), Giappichelli, Torino, 2013, p. 90 ss.



Cristo e dell'immacolata concezione di Maria³². Se ciò è inteso come topos letterario del racconto biblico, e tale è la versione, fondamentalmente, datane da Žižek³³, il paragone è condivisibile. Diverrebbe, forse, forzoso pretendere di restringere il parallelismo sino alla personale vicenda di Isacco e di Gesù. La mancata immolazione di Isacco, cui Abramo era stato chiamato nella prospettiva di rinsaldarsi nella fede (Dio non avrebbe mai potuto disporre, secondo la prevalente interpretazione, un sacrificio umano³⁴), non pare corrispondere necessariamente al calvario e all'afflizione di Cristo, che muore in croce tra grandi sofferenze, per compiere un destino che non coincide con la possibilità della sua sopravvivenza terrena³⁵.

Žižek, che pare lamentare un'inadeguata tipizzazione del personaggio di Sara, nei secoli successivi, riporta anche il seguito della vicenda e la conseguente reiterata ostilità di Sara, nei confronti di Agar e di Ismaele, in special modo quando vede quest'ultimo in compagnia del figlio Isacco. Abramo è nuovamente investito della questione, anche perché, secondo un'osservazione validabile dal punto di vista strettamente giuridico, Sara si oppone alla possibilità che, alla morte del patriarca, Isacco e Ismaele divengano coeredi³⁶. E nuovamente Abramo, sempre più dispiaciuto per il corso degli eventi, segue le indicazioni della moglie. Ancora scacciata, Agar vaga sino a smarrirsi nel deserto di Bersabea. Lì, per la seconda volta, un messaggio divino cambia la sorte di Ismaele: da fanciullo destinato a perire, per la mancanza d'acqua e la dura peregrinazione, a fondatore di una grande nazione. Nel deserto, appare, infatti, un grande pozzo d'acqua, grazie al quale le preoccupazioni di Agar possono ritenersi risolte e il bambino può riuscire a dissetarsi. Paolo di Tarso sembra risolvere le

³² La suggestione è autorevolmente accolta, ad esempio, in **K. SCHREINER**, *Vergine, Madre, Regina. I volti di Maria nell'universo cristiano* (1994), trad. it., Donzelli, Roma, 1995, p. 4 ss.

³³ **S. ŽIŽEK**, *L'Islam e la modernità*, cit., pp. 61-62.

³⁴ In tali termini, **F. BENSLAMA**, *La psychanalyse a l'épreuve de l'Islam*, Aubier, Paris, 2002, p. 275.

³⁵ Sulla valenza del gesto, in termini realmente *universali e interconfessionali*, vedi anche **F. BENSLAMA**, *La psychanalyse a l'épreuve de l'Islam*, cit., p. 268.

³⁶ Per una conferma, anche in tema di *diritti successori* nella tradizione ebraica, vedi **F. BIANCHI**, *La donna del tuo popolo*, cit.; tale spunto trovava, del resto, una prima formulazione, anche ai fini dell'esegesi biblica, in **T.L. THOMPSON**, *The Original Tradition of Ancient Israel*, JSOT Press, Sheffield, 1978, p. 102 ss.; a conclusioni in parte diverse, ma sulla base di un più restrittivo criterio *etnografico*, giungeva **I. EPHA'AL**, *The Ancient Arabs*, Magnes Press-Brill, Jerusalem-Leiden, 1982, p. 230 ss.



implicazioni della vicenda, secondo il modo in cui più spesso essa è stata ricostruita dai teologi cristiani (il figlio nato dalla schiava nasce secondo la carne, il figlio nato dalla donna libera nasce in virtù della promessa) e, in tal senso, appare inequivocabile Gal. 4, 21-31³⁷. In realtà, recuperando il contributo dell'esegesi islamica, Žižek giustifica il racconto della Genesi, ricorrendo a un continuo processo di rimozione. Dapprima il congiungimento con la schiava per le sole funzioni procreative che a Sara sarebbero biologicamente impediti, nonché i primi dissidi tra schiava e padrona, col profilarsi di una vera e propria insubordinazione verso la gerarchia domestica consolidata. In un secondo momento, l'allontanamento definitivo, la peregrinazione e, infine, nel deserto e tra gli stenti, il rinnovarsi della promessa di una grande discendenza. L'oggetto di questo procedimento di rimozione non sarebbe, però, Ismaele, in merito al quale è limitata la connotazione biblica, e, invece, elogiativa sino all'esemplarità la lettura coranica. La rimozione interesserebbe il personaggio di Agar: scacciata da Sara, donna libera e sposa del patriarca della famiglia abramitica, costretta ad una vita *nomade* e, infine, madre alla quale il Corano non dedica nessuna analisi e nessuna menzione. Questa rimozione, secondo Žižek³⁸, non fa passare in secondo piano la grandezza del personaggio. E prove di ciò si rinvencono nell'esegesi biblica, ma anche negli usi empiricamente riscontrabili nei pellegrinaggi a La Mecca (quando i pellegrini corrono per sei volte tra le colline di Safa e Marwa, replicando e rievocando le peregrinazioni di Agar³⁹). Agar è una donna pagana, egizia, e la sua discendenza è generata dalla carne, nell'unione fisica tra lei e Abramo. È, inoltre, colei che nel deserto vede Dio: nemmeno Mosè era stato posto in una tale condizione, perché il Signore gli era apparso nelle forme di un rovelto ardente⁴⁰. Bene fa

³⁷ Sui rapporti tra Paolo e le culture, anche religiose, esistenti al tempo della sua predicazione e riferibili al suo *epistolario*, sembrano, comunque sia, imprescindibili **A. BADIOU**, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo* (1997), trad. it., Cronopio, Napoli, 2010; **G. BORNKAMM**, *Paolo apostolo di Gesù Cristo. Vita e pensiero alla luce della critica storica* (1969), trad. it., Claudiana, Torino, 1977; **S. BRETON**, *San Paolo: un ritratto filosofico* (1988), trad. it., Morcelliana, Brescia, 1990.

³⁸ **S. ŽIŽEK**, *L'Islam e la modernità*, cit., pp. 64-70.

³⁹ Di là dallo specifico *uso*, per il quale Žižek, in modo sostanzialmente condivisibile, fornisce la ricordata interpretazione, sul pellegrinaggio, in quanto pilastro dell'Islam e della sua pratica, vedi **N. FIORITA**, *L'Islam spiegato ai miei studenti. Otto lezioni su Islam e diritto*, Firenze University Press, Firenze, 2006, pp. 18-22.

⁴⁰ Per un efficace commento a *Es* 3, 1-6 (ove si fa riferimento alla visione ricordata,



Žižek a ricordare come il fondamento dell'ascesa mistica e femminile a Dio, in parte ripreso dal sufismo, non possa che trovare il proprio antefatto simbolico nella schiava Agar. Ed è, in realtà, tale precipua significatività a spingere a escludere la stretta similitudine, proposta da Žižek, tra Agar e Khadīja. Anche perché, nella vicenda di Khadīja, sarebbe difficilmente configurabile, come si vedrà, la sussistenza di un procedimento di rimozione a valenza inter-confessionale. Ciò, una volta di più, non mirerebbe a sminuire il ruolo fondamentale assunto, ai sensi delle appartenenze di fede, dalla prima moglie del Profeta; varrebbe, piuttosto, a potere ulteriormente specificarlo, all'interno della comunità musulmana.

Anche in Khadīja si osserva una componente disvelativa del progetto divino. Secondo il racconto coranico, infatti, Maometto è in una condizione di vera sofferenza: le visioni dell'Arcangelo Gabriele si moltiplicano, ma Maometto teme di aver perso il senno e di confondere le allucinazioni proprie con l'annuncio che gli è stato fatto. In un primo tempo, Khadīja si limita a consolare Maometto. Il riconoscimento del significato di tale premura varrebbe a profilare, nonostante le critiche alla disciplina legale della poligamia sovente avvertite nei confronti dei Paesi islamici⁴¹, una *affectio coniugalis*, basata sulla sollecitudine e sulla comprensione. Ai fini di tale considerazione, potrebbe non essere irrilevante ricordare che, secondo la prevalente tradizione storico-religiosa, Maometto osservò la monogamia sino alla morte della prima consorte. Ben a prescindere dalla regolamentazione giuridica dell'istituto matrimoniale nella tradizione islamica. Ciò non bastasse, quando Maometto è nuovamente in preda al dubbio, e sempre più, anzi, pare farsi convinto di essere destinato a finire i suoi giorni da stolto o, comunque sia, da visionario, Khadīja gli giunge in soccorso, stavolta fortificandolo stabilmente nell'assunzione del messaggio inviatogli da Dio, attraverso Gabriele. La donna chiede, infatti, al consorte se, anche in sua presenza, stia continuando a vedere l'angelo. Maometto risponde di sì e Khadīja ripete l'interrogativo mano a mano che Maometto si avvicina all'intimità della donna: prima facendolo sedere sulle proprie gambe, poi, finalmente, togliendo il velo e

supra, nel testo), vedi S. NATOLI, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale* (1986), Feltrinelli, Milano, 2002, p. 196 ss.

⁴¹ Al contrario, provando a trarre un bilancio attendibile dei processi di riforma degli ordinamenti in cui il divieto della *poligamia* sia stato espressamente *codificato*, N. FIORITA, *L'Islam spiegato ai miei studenti*, cit., pp. 47-48.



mostrando le sue forme, davanti a lui⁴². In quel momento, Maometto non vede più l'angelo e il conforto offertogli da Khadīja sublima nella certezza che la visione non sia stata né un'invenzione di Maometto, né la turbativa di un demone. Il demone, infatti, avrebbe continuato a manifestarsi, pur di bearsi della visione dell'unione carnale tra i due coniugi. L'angelo, al contrario, si ritira, liberando definitivamente spazio all'intimità coniugale. L'errore di Žižek, sul punto, potrebbe essere stato quello di fornire del passo una visione esclusivamente apologetica, ignorando un'altra interpretazione di pari, se non maggiore, fortuna. L'allontanamento dell'angelo da Maometto, davanti alla nudità di Khadīja, potrebbe non significare soltanto la contrapposizione della castità degli angeli, rispetto alla tradizione popolare, forte, a quel tempo, in Oriente, che vedeva, invece, in demoni e satiri creature gaudenti e morbosamente attratte dalla sessualità⁴³. Secondo altre tendenze, implicherebbe anche la carica dissuasiva della seduzione femminile, rispetto all'assunzione degli impegni dell'uomo con Dio⁴⁴. A prescindere da quale sia l'interpretazione cui si aderisca, però, se quella che riconosce a Khadīja il definitivo accertamento della verità della visione o quella che vede nella nudità femminile una tentazione tale da distogliere l'uomo dal contatto con l'angelo, è innegabile che, senza l'intervento di Khadīja, Maometto avrebbe continuato a dubitare della sua condizione profetica. Sarebbe rimasto nella permanente incertezza: se credersi realmente l'apostolo di Dio, raggiunto da Gabriele, o, piuttosto, l'uomo preda di visioni dettate da una patologica alterazione psichica. La comparazione con Agar non pare strettamente sostenibile: non v'è un allontanamento del personaggio femminile coinvolto, almeno non in questa fase del racconto. E Khadīja trova la propria espressione nell'inizio del proselitismo di Maometto, mentre Agar è esclusa dalla narrazione coranica e resta nella posizione della schiava scacciata, nel

⁴² L'interpretazione assecondata da Žižek è, in realtà, quella fatta propria in F. **BENSLAMA**, *La psychanalyse a l'épreuve de l'Islam*, cit., p. 207.

⁴³ Sulla suggestiva presenza di racconti popolari di tal genere, anche nel contesto *pre-cristiano* e, a maggior ragione, in quello *pre-islamico*, cfr. P. **VERHOEVEN**, *L'uomo Gesù. La storia vera di Gesù di Nazaret* (2008), trad. it., Marsilio, Venezia, 2010, p. 123.

⁴⁴ Ben diversa lettura è, ad esempio, accolta in F. **MERNISSI**, *Sultane dimenticate. Donne capi di Stato nell'Islam*, Marietti, Genova, 1992, ove, tuttavia, il processo di *rimozione*, individuato da Žižek, riguarderebbe non già la componente simbolica del genere femminile, bensì la rivisitazione storiografica delle circostanze in cui, in ordinamenti giuridici islamici, siano state delle donne ad assumere i vertici del potere e dello Stato.



racconto della Genesi biblica. Quello che colpisce, come Žižek, in seguito, precisa, è che l'evento materiale, il fatto umano che porta a termine il disegno della rivelazione, sia costituito dal disvelamento di una donna⁴⁵. Nel suo manifestarsi per come realmente è, la cessazione del dubbio in Maometto realizza il progetto divino e la presa di coscienza e responsabilità del suo Profeta. La velatura, in quanto simbolo obbligante che esalta quel decoro che, nei fatti, può generare segregazione tra la donna e la comunità, non sarebbe pensabile senza il suo opposto⁴⁶. Cioè, senza la possibilità del realizzarsi degli effetti del suo disvelamento. Žižek conclude la ricostruzione, utilizzando nuovamente il tono enfatico che caratterizza gran parte della sua opera, parlando di potere traumatico-rivoluzionario-creativo-esplosivo della soggettività femminile⁴⁷. Tale osservazione, soprattutto sul piano simbolico, può rivelarsi fondata, ma merita, come si vedrà, di essere più adeguatamente precisata e circostanziata, quanto ai suoi profili giuridici, negli ordinamenti islamici.

3 - La condizione femminile come criterio guida nell'interpretazione delle diverse consuetudini islamiche

La posizione di Žižek tende a valutare in modo essenzialmente unitario l'attuale conformazione delle diverse scuole islamiche, non ponendo particolari distinzioni nell'approccio teologico e in quello giuridico. Tale valutazione non è, in realtà, del tutto fuorviante. Nello studio del diritto islamico, infatti, le posizioni prevalenti sono state essenzialmente due. Da un lato, si è vista, in principio maggiormente condivisa, quella di quanti abbiano visto nell'Islam un patrimonio di credenze fortemente coeso e privo di differenze qualificanti al proprio interno⁴⁸. Al contrario, sembra più recentemente essersi affermata

⁴⁵ Molto opportunamente, S. ŽIZEK, *L'Islam e la modernità*, cit., pp. 75-78.

⁴⁶ Ancora utile, nel cogliere tale passaggio, F. BENSLAMA, *La psychanalyse a l'épreuve de l'Islam*, cit., pp. 215-217.

⁴⁷ Per l'espressione richiamata, *supra*, nel testo, vedi S. ŽIZEK, *L'Islam e la modernità*, cit., p. 87: "l'opposizione fondamentale non è dunque tra l'Islam maschile del Medio Oriente e la spiritualità più femminile dell'Estremo Oriente, ma tra l'elevazione, in Estremo Oriente, di una donna a Madre-Dea, a sostanza generatrice-e-distruttrice del Mondo, e la diffidenza musulmana per la donna che, paradossalmente, in via negativa, esprime più adeguatamente il potere traumatico-rivoluzionario-creativo-esplosivo della soggettività femminile".

⁴⁸ Letture simili, ancorché muovano da suggestioni certo significative (il radicalismo islamico come proposta di ritorno ad un'originaria intangibilità etico-religiosa), hanno,



l'opzione di chi, in nome dell'intrinseca varietà di posizioni osservabili⁴⁹, anche sui medesimi temi, sottolineando le tipicità di ciascuna scuola, rischia di sottrarre, però, ogni spazio a una ricostruzione unitaria dell'Islam e del fenomeno giuridico, all'interno della cultura islamica. Nello studio delle istituzioni religiose, i due piani possono essere tenuti distinti e, al contempo, interagire reciprocamente. È senz'altro vero che immaginare un solo modo di vivere e di intendere l'Islam sarebbe inappropriato. Costringerebbe a omettere differenze di rilievo, che valgono, invece, a distinguere prospettive diverse nello stesso ambito dell'interpretazione giuridica. Almeno alcune grandi differenziazioni interne, come la principale d'esse, che tende a raggruppare in sunnismo e sciismo la maggior parte delle appartenenze islamiche⁵⁰, meritano, al contrario, di essere ribadite e valutate con attenzione. Proprio tale dialettica interna, per altro verso, secondo l'unanime dottrina, determina, nella comunità islamica italiana (e non solo), quei problemi di rappresentatività interna, che hanno ritardato e sono destinati a ritardare la stipulazione di un'intesa tra lo Stato italiano e le organizzazioni islamiche⁵¹. D'altra parte, ritenere le differenze costitutive di ciascuna tendenza dottrinale, nell'Islam, talmente rilevanti da impedire ogni analisi sul complesso

forse, il limite di adottare nozioni troppo ristrette dell'Islamismo politico. Valutazioni parzialmente difformi in studi fondamentali, nel settore, quali **B. ETIENNE**, *L'islamismo radicale* (1989), trad. it., Rizzoli, Milano, 2001, nonché **G. KEPPEL**, *Jihad, ascesa e declino: storia del fondamentalismo islamico* (2000), trad. it., Carocci, Roma, 2001.

⁴⁹ Sulla dinamicità intrinseca alle comunità islamiche, vedi, tra gli altri, **G. VERCELLIN**, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino, 1996, pp. 238-239; sulle oscillazioni osservabili, anche in riferimento a pratiche comuni tendenzialmente accette, vedi, tra gli altri, **M. HILL**, *Legal and Social Issues Concerning the Wearing of the "burqa" and Other Head Coverings in the United Kingdom*, nei *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2012, 1, p. 83 ss.

⁵⁰ Distinzione che, soprattutto nel secondo caso, finisce per oscurare le non irrilevanti differenze interne a ciascuna tendenza dottrinale, come ben si ricostruisce in **A. VENTURA**, *Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni sorte nell'Islam*, in G. Filoramo, a cura di, *Islam* (1995, 1999), Laterza, Roma-Bari, 2012, pp. 323-353.

⁵¹ Oltre al recente volume di C. Cardia, G. Dalla Torre (a cura di), *Comunità Islamiche in Italia: identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino, 2015, vedansi, a riprova di un percorso che non ha potuto che complicarsi, rispetto alle speranze e alle aspettative iniziali, **S. BERLINGÒ**, *La prospettiva di un'intesa con l'Islam in Italia*, in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 1998, p. 651 ss.; **M. TEDESCHI**, *Verso un'intesa tra la Repubblica italiana e la comunità islamica in Italia?*, in *Diritto di Famiglia*, 1996, p. 1580; il tentativo di riequilibrare la difficile esperibilità dello strumento giuridico costituzionale dell'intesa con le reali esigenze dei musulmani in Italia ha, sin qui, dato risultati contraddittori, come può rilevarsi in **A. PIN**, *Laicità e Islam nell'ordinamento italiano*, cit., p. 87 ss.



delle credenze islamiche, significherebbe rinunciare all'individuazione di qualsivoglia criterio di comprensione unitaria. Semmai, quello che non convince, nell'analisi del filosofo sloveno, è la pretesa di ritenere sostanzialmente irrilevante, nell'enucleazione delle impostazioni divergenti che costituiscono l'Islam contemporaneo, la condizione femminile e la riflessione teologica su di essa. Žižek riterrebbe, in sostanza, espressioni di una mentalità affine tanto l'esaltazione spiritualistica della componente femminile del genere umano nella tradizione dell'Estremo Oriente, quanto l'atteggiamento, almeno all'apparenza maggiormente coercitivo, osservabile nei Paesi del Medio Oriente⁵².

In realtà, sarebbe opportuno precisare come anche l'adottare, quali riferimenti generali della condizione femminile nell'Islam, soltanto il caso del Medio e dell'Estremo Oriente possa risultare fuorviante. A ben vedere verrebbero omessi dall'analisi tre fenomeni particolarmente interessanti, che il diritto può contribuire a esplorare, forse con ancor più nettezza di quanto già non abbia fatto la storia delle istituzioni religiose. Da una categorizzazione così larga, infatti, resterebbero fuori, innanzitutto, Stati mediterranei come la Tunisia e il Marocco, che, invece, sono d'interesse per almeno due profili⁵³. Il riferimento è al modo attraverso cui questi ordinamenti, in forme per altro verso più convincenti di altri (ad esempio, l'Algeria e la Libia), si siano distaccati dall'influenza francese, dando vita a istituzioni effettivamente originali e non per questo permanentemente instabili, e

⁵² Quand'anche lo studioso sloveno intendesse indicare dei riti e dei culti non necessariamente di derivazione islamica, opponendo all'Islam del Medio Oriente una diversa tradizione *mistica e spirituale* dell'Est asiatico, addirittura *pre-islamica* -e tale lettura parrebbe, forse, più corretta, i lineamenti per una netta contrapposizione sarebbero, in realtà, labili, come può evincersi in **C. LO JACONO**, *Le religioni dell'Arabia preislamica e Muhammad*, in G. Filoramo (a cura di), *Islam*, cit., pp. 3-74, e, al di fuori della regione arabica, in **A. VENTURA**, *Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni sorte nell'Islam*, *ibidem*, p. 390 ss.

⁵³ Al punto che non vi sono specifici richiami all'ordinamento giuridico tunisino in A. Ferrari (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?*, il Mulino, Bologna, 2012, dove la Tunisia è talvolta utilizzata come termine di paragone, ma, verosimilmente attese il profilo più marcatamente *laico-democratico*, non viene a costituire oggetto di autonoma trattazione. Le tipicità del Marocco, invece, dove alcuni processi di riforma (ai sensi del diritto pubblico, ancor prima che del diritto privato, pur dirimente nella qualificazione dei diversi modelli degli ordinamenti islamici) hanno incontrato precipue resistenze nazionali, trovano opportuna trattazione in **R. FAKHRI**, *Diritto e religione in Marocco*, nel volume di cui *supra*, in nota, p. 197 ss.



al tipo di riforme, più in concreto, che hanno interessato tali Stati nel diritto di famiglia⁵⁴. Provvedimenti legislativi stratificatisi negli anni e che non segnalano uno sviluppo lineare, probabilmente, ma che vanno a modificare in termini incisivi la tradizionale asimmetria a danno del genere femminile. Ci si troverebbe nel contesto di ordinamenti in cui non si è dato un processo di secolarizzazione, per come individuato dagli studiosi occidentali⁵⁵, e in cui, soprattutto, l'appartenenza cultural-religiosa maggioritaria continua a restare quella islamica.

La proposta di Žižek, nell'isolare quali modelli culturali due esempi tanto indefinibili, data la loro vastità (ancora: Medio ed Estremo Oriente), non consentirebbe di graduare le diversità di trattamento giuridico che sono, invece, concretamente osservabili in ciascuna macro-area. L'intransigenza di alcune comunità islamiche in Indonesia, ad esempio, non sembra originare, nella enucleazione dei diritti effettivamente esercitabili dalle donne, conseguenze troppo dissimili dai limiti assai penetranti, osservabili in Iran e in Iraq⁵⁶. E resterebbero difficilmente collocabili casi oggettivamente paradigmatici, portati alla luce da un'attualità internazionale di crescente drammaticità. Cosa avrebbe da dire la distinzione di Žižek, circa la condizione femminile nell'Islam, sulla base di due aree geopolitiche tanto vaste, in merito alla Nigeria, dove le spinte fondamentalistiche hanno raggiunto da tempo livelli di guardia⁵⁷?

⁵⁴ Sul caso algerino e su quello libico (ove, per altro verso, ulteriori modifiche, dettate dagli incerti rivolgimenti politici, sono assolutamente da attendersi), vedi **C. BENNADJI**, *Diritto e religione in Algeria*, e **A. EL GEHANI**, *Diritto e religione in Libia*, in A. Ferrari (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, cit., p. 141 ss.; p. 133 ss.

⁵⁵ Vedi, in proposito, quanto affermato in **R. REMOND**, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea* (1998), trad. it., Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 53: "in questo campo, come in altri, è stata la Francia ad aprire la prima breccia nell'ordine antico fondato sul principio della religione di Stato e su un intreccio strettissimo tra religione e società, anche se nella pratica di alcuni sovrani la ragione politica aveva prevalso sulla religione. Per la prima volta in una società europea l'appartenenza confessionale non sarà più la misura dei diritti individuali né la condizione della cittadinanza".

⁵⁶ Non si ritenga, in proposito, che l'esistenza di norme particolarmente restrittive sia, a propria volta, l'indice di una previgente tradizione giuridica. Ben può darsi il caso di ordinamenti che virino, verso una più stringente disciplina degli usi religiosamente prescritti, all'esito di processi storici complessi, capaci, talvolta, di segnalare espresse ipotesi di discontinuità, rispetto a fasi pregresse maggiormente "liberali". Per uno dei casi ricordati, *supra*, nel testo, vedi **P. ABDOLMOHAMMADI**, *L'Iran contemporaneo: tra islamismo politico e laicità*, in *Diritto e Religioni*, 2011, 2, p. 339 ss.

⁵⁷ Vedi, al riguardo, **J. ONAIYEKAN**, *La Nigeria e la convivenza religiosa: un caso di studio per il mondo*, in *Geopolitica – Rivista dell'Istituto di Alti Studi in Geopolitica e Scienze Ausiliari*, 8 novembre 2012; **R. SANTORO**, *La Nigeria? Quando manca la libertà religiosa*



Žižek dedica parte della propria analisi anche al contesto nigeriano ed è particolarmente meritoria la conclusione cui giunge, nel tentativo di individuare il fulcro delle rivendicazioni fondamentalistiche oggi in atto in quello Stato. Sta verificandosi un attacco senza precedenti all'istruzione femminile, come chiaramente rivela la scelta di alcuni attacchi dimostrativi contro istituti di formazione per sole giovani⁵⁸. Ma tale veemenza come potrebbe essere ricompresa, dando per buona solo la grande divisione tra l'Islam del Medio Oriente (più patriarcale e militante) e la spiritualità dell'Estremo Oriente (più incline al misticismo e ad astrazioni concettuali che le scuole islamiche più rigorose ritengono, invece, frutto di mera speculazione teologica⁵⁹)? Inoltre, tale presunta, grande, bipartizione cosa potrebbe dire della crescita del sufismo in Africa⁶⁰? Tali forme di pratiche e convincimenti davvero hanno colà la stessa conformazione di quelle osservabili in Estremo Oriente? L'impressione è che ciascuna appartenenza religiosa, anche tra quelle che più insistano sulla forza salvifica del proprio radicalismo, necessariamente finisca per rapportarsi ai popoli in cui si diffonde. La propensione dei culti tradizionali africani verso l'animismo⁶¹, forse, non svaluta l'integrità dottrinale delle religioni monoteistiche che, in circostanze storiche diverse, lì si diffusero (essenzialmente, il Cristianesimo e l'Islam). Ma è innegabile che, come una cultura non sia pensabile né studiabile senza un approccio alle sue istituzioni religiose, così una forma di religiosità collettiva non possa mai realmente disgiungersi dalle condizioni materiali del suo proselitismo. E illustrare questo presupposto ancora non basterebbe a

mancono tutte le altre libertà. Intervista a Bernardo Cervellera, in *l'Occidentale*, 10 marzo 2010.

⁵⁸ C. I. TOELGYES, *I sospetti sugli attacchi alle scuole in Nigeria: destabilizzazione del Paese o veramente Boko Haram?*, in *Africa Express*, 21 aprile 2014; L. GROTTI, *I terroristi islamici di Boko Haram attaccano in Nigeria tutte le scuole che non insegnano la sharia*, in *Tempi*, 11 giugno 2013.

⁵⁹ Una interessante critica all'interpretazione letterale trovasi, invece, tra gli altri, in M. CAMPANINI, *Dall'unicità di Dio alla Rivoluzione: un percorso fenomenologico di Hasan Hanafi*, in G. Filoramo (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia, 2005, pp. 215-230; A. MOUSSALLI, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism and Human Rights*, University of Florida Press, Gainesville, 2001.

⁶⁰ Sui rapporti tra le tendenze mistiche e contemplative nella cultura islamica e la diversa valorizzazione della questione di genere, vedasi, per tutti, il bel volume di T. CLEARY-SARTAR AZIZ, *Twilight Goddess: Spiritual Feminism and Feminine Spiritualism*, Shambala, Boston, 2000.

⁶¹ Per un'articolata conferma, anche in merito al proselitismo cristiano, vedi J.-P. MOISSET, *Storia del cattolicesimo* (2006), trad. it., Lindau, Torino, 2008, pp. 331-333.



motivare le differenze di trattamento, in ordine alla condizione femminile, rinvenibili nei diversi Paesi islamici.

In più, il terzo aspetto, che resterebbe fuori dalla proposta interpretativa di Žižek, è quello relativo alla tutela dei diritti delle donne, nelle comunità islamiche sorte in Paesi non islamici⁶² (sempre più spesso conseguenza -benché non esclusivamente- della difficile regolabilità dei flussi migratori). In questo caso, l'omissione pare meno giustificabile, perché, in fondo, trattando del velo islamico e della sua disciplina nello spazio pubblico francese⁶³, il filosofo sloveno inizia la propria analisi precisamente a partire dalla condizione di giovani donne islamiche, che vivono nei Paesi occidentali. Anche stavolta, comunque sia, la possibilità di sostituire a un'interpretazione omologante dell'Islam una sostanziale bipolarità delle culture islamiche, con riguardo alla riflessione collettiva sul ruolo e sulle libertà della donna, sembra destinata a cedere il passo ad altro tipo di considerazioni. Infatti, si ha la sensazione, che parte della giurisprudenza inizia a validare⁶⁴, di un maggior tasso di violazioni di norme penali statuali nel contesto di comunità religiose particolarmente chiuse. In esse, una visione talora esasperata del patrimonio valoriale islamico significa, in ultima istanza, il tentativo di sostituire alla mancanza di un radicamento e di una integrazione consapevoli, in quanto cittadini, l'integrazione e il radicamento, sempre più netti e mercati, in quanto membri di un gruppo religioso e devoti di una specifica identità, nelle relazioni sociali⁶⁵. Accanto a

⁶² Tema, per altro verso, non del tutto nuovo, come poteva osservarsi già in F. MERNISSI, *Women and Islam*, Blackwell, Oxford, 1991, *passim* (ma, per rilievi più circostanziati sulla rilevanza giuridica della questione di genere, in special modo pp. 180-184).

⁶³ Per un breve inquadramento della fattispecie, prima che venisse emanata la disciplina oggi vigente, vedi A. FORNEROD, *Les "affaires de burqa" en France*, nei *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2012, 1, pp. 63-64 (di interesse, in particolar modo, Conseil d'Etat, 27 juin 2008, *Madame M.*, n. 286798); la legge sul velo (n. 2010-1192 du 11 octobre 2010 *interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*) interveniva, cioè, a implementare il contenzioso sorto già in occasione dell'applicazione della legge sui simboli religiosi ostensivi (in tali termini, convincente anche M. VERPEAUX, *Dissimulation du visage. La délicate conciliation entre la liberté et un nouvel ordre public*, in *Actualité Juridique – Droit Administratif*, 2010, p. 2373).

⁶⁴ Il rilievo è accolto, anche in riferimento all'accesso alla giurisdizione, ad esempio, in R. ESPOSITO, *Dalla teologia economica ai beni comuni*, in *Micromega*, 2011, 8, pp. 45-56.

⁶⁵ Sul rilievo per cui tale contesto sfugga alle categorie delle appartenenze nazionali, vedi I. CHAMBERS, *La sfida postcoloniale, l'Italia e il Mediterraneo*, in *aut aut*, 2014, 364, p. 151: "la diffusione del popolo rom in Europa, dei cristiani copti in Egitto, dei musulmani nei



questi fenomeni, più gravi e, perciò, in grado di destare maggiore clamore nel loro manifestarsi, si fa strada anche un Islam di migranti che hanno accettato le sfide dell'appartenenza politica, in un contesto diverso da quello della propria provenienza. Migranti musulmani che sono, più semplicemente, riusciti a trovare un relativo benessere in un territorio diverso da quello di nascita, arrivando ad accettarne, ad applicarne e a farne rispettare le regole. Una prima osservazione sulla diversità di libertà effettivamente esercitabili dalle donne, nei due contesti comunitari, a prescindere dal tentativo di rinvenire un qualche fondamento dottrinale per giustificare gli abusi eventualmente compiuti, confermerebbe la rilevanza delle condizioni di vita, per favorire una certa prassi dell'interpretazione dei precetti islamici, in luogo di un'altra. Proprio per questo, al di là della ancor più imprecisa semplificazione che divide, sulla base di criteri non scritti, non scientifici e non dichiarati, un Islam moderato e un Islam radicale⁶⁶, la vera divisione, almeno all'interno dell'Islamismo in Occidente, sembra, purtroppo, destinata a essere più censitaria che teologica, più sociale che dottrinale⁶⁷. Una frattura tra l'Islam di chi in esso ricerca la soluzione, senza alcuna mediazione civile, alle ingiustizie patite e l'Islam di chi si pone il problema di essere islamici in territori non islamici, cercando, però, di vivere in essi e nei loro ordinamenti.

Balcani (così come a Parigi e Berlino) non è semplicemente sintomo del passato: si tratta di storie che sono state spazzate via o sommerse nelle onde della narrazione nazionale. Su un'altra scala di appartenenza, né gli arabi né i musulmani rispecchiano le preoccupazioni immediate di una comunità nazionale, sia nel Maghreb che in Europa".

⁶⁶ La contestazione a tale tesi ha rilievi prettamente giuridici, come ben può notarsi in **T. MAHMOOD**, *Premessa. Islam e diritto islamico nei sistemi giuridici del mondo*, in A. Ferrari, a cura di, *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, cit., p. 30, ove si preferisce distinguere tre modelli di organizzazione giuridica, sulla base del riconoscimento normativo dell'Islam (se in quanto religione di Stato, se non riconosciuto come religione di Stato, ma direttamente rilevante anche nei rapporti tra i privati, se largamente praticato, ma irrilevante ai fini dell'attribuzione e della tutela degli statuti personali).

⁶⁷ A validare tale tesi, cfr., tra gli altri, **S. HALL**, *"Chi ha bisogno dell'identità?"* (1996), trad. it., in G. Leghissa (a cura di), *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, il Saggiatore, Milano, 2006, pp. 313-331; **S. MEZZADRA**, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Ombre Corte, Verona, 2008, pp. 23-38; un significativo antecedente teorico di questo approccio alle culture potrebbe, forse, rinvenirsi in **T.W. ADORNO**, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* (1951), trad. it., Einaudi, Torino, 1994, p. 34.



4 - I possibili riflessi della questione di genere sulla comunità politica. Critiche alle impostazioni fondamentalistiche

Tra i punti maggiormente condivisibili, nel pamphlet dello studioso di Lubiana, c'è la considerazione per cui il neo-fondamentalismo delle organizzazioni più radicali, rifacentisi all'idea e al messaggio rivendicativo dello Stato Islamico, sarebbe, oramai, interamente collocato all'interno della cultura dell'immagine⁶⁸, quale imposta dalla globalizzazione dei media e dei social network. Una visione della comunicazione e della dimostrazione politica della violenza che è interna ai codici delle comunicazioni di massa, perché riesce a prevedere quali episodi risulteranno di maggiore impatto presso l'opinione pubblica. Trattasi di un'assimilazione ideologica, che è, in larga misura, anche assimilazione tecnologica (videoriprese dimostrative, forum online, blog riservati agli iscritti o con codici d'accesso particolarmente evoluti). Secondo Žižek, ciò che appare come l'acerrimo nemico della società occidentale, in realtà, agisce con gli strumenti interni a quel sistema sociale, dimostrando non solo di riuscire a governarne l'utilizzo⁶⁹, ma anche di riuscire a comprenderne i codici, le modalità, il gradimento simbolico. All'opposto, è da ritenersi più controversa la valutazione che Žižek offre, circa la rappresentazione delle istituzioni giuridiche e politiche nella società islamica⁷⁰. A differenza del Cristianesimo, l'Islam non conoscerebbe istituzioni in grado di *mediare* efficacemente (in Italia, si direbbe: "società civile"; l'istituzionalismo francese, più probabilmente, avrebbe parlato di "corpi intermedi") tra la figura del padre e quella di Dio, tra la dimensione affettiva domestico-familiare e la devozione monolatrica. L'assenza di istituzioni politiche in senso stretto sarebbe direttamente costitutiva di quell'accezione di teocrazia⁷¹, che

⁶⁸ A tale lettura non può, del tutto, dirsi estraneo **O. ROY**, *Religious Revivals as a Product and Tool of Globalization*, in *Quaderni di relazioni internazionali*, 2010, 12, in <http://www.ispionline.it>.

⁶⁹ Per la tesi condivisa, *supra*, nel testo, cfr. **S. ŽIZEK**, *L'Islam e la modernità*, cit., pp. 11-19.

⁷⁰ Per la tesi non condivisa, *supra*, nel testo, cfr. **S. ŽIZEK**, *L'Islam e la modernità*, cit., pp. 49-59.

⁷¹ Una rassegna di applicazioni concrete di principi politico-costituzionali, derivanti da modelli statuali teocratici, trovasi in **G. MACRÌ**, *Costituzione iraniana e Islam*, Plectica, Salerno, 2010; un approccio teorico alla corrente accezione di "teocrazia" (e non solo) in **J. MICKLETHWAIT**, **A. WOOLDRIDGE**, *God is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World*, Penguin Press, New York, 2009.



attualmente si adopera per descrivere l'organizzazione della forma Stato, nelle cd. Repubbliche islamiche. In esse, il potere politico non può pensarsi distinto dalla legittimazione religiosa: non vi sono altri canali per il conseguimento e per la gestione del consenso. E sarebbe questa, sempre secondo la prospettiva di Slavoj Žižek, la ragione di un'accezione di umma, in quanto comunità, aggregazione di tutti i fedeli (poiché si presume che tutti i suoi componenti siano dei fedeli), fortemente coesiva e organica⁷². Pur essendo largamente condivisa la ricostruzione circa il concetto di umma, e pur essendo proprio l'equilibrio tra le scelte della persona e l'appartenenza comunitaria il vero nodo problematico della teologia politica islamica, la visione di Žižek sembra semplificare eccessivamente la composizione sociale e la qualificazione dell'ordinamento giuridico, nella tradizione culturale e politica dei Paesi islamici.

In un primo senso, infatti, la radicale insussistenza nelle culture islamiche di strutture intermedie, di luoghi di elaborazione (politica, intellettuale, economica) distinguibili dallo stretto ambito familiare e dal più ampio intendimento religioso, non sembra sostenibile e andrebbe, comunque sia, verificata caso per caso⁷³. Il principio generale individuato da Žižek avrebbe davvero lo stesso margine di operatività nell'ordinamento tunisino e in quello saudita? Sarebbe davvero inconcepibile l'esistenza di un sistema giuridico, influenzato

⁷² Vedi **S. ŽIŽEK**, *L'Islam e la modernità*, cit., p. 53: «questo problema è al centro della famigerata umma, la "comunità dei credenti" islamica; esso spiega la sovrapposizione di religioso e politico (la comunità deve radicarsi direttamente nella parola di Dio), come anche il fatto che l'Islam "dia il meglio di sé" quando fonda una comunità "dal nulla", nel deserto genealogico, come una fraternità egalitaria e rivoluzionaria. Non sorprende che esso abbia successo soprattutto presso giovani individui privati della tradizionale rete di sicurezza familiare. Probabilmente, è questo carattere "orfano" dell'Islam che può spiegare la sua mancanza di istituzioni interne».

⁷³ Una più circoscritta valutazione giuridico-confessionale dell'umma trovasi, comunque sia, in **A. VENTURA**, *L'Islam sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)*, in G. Filoramo, a cura di, *Islam*, cit., p. 151: «se la famiglia è il nucleo di base della società, la comunità o nazione dei credenti (umma) ne rappresenta la forma compiuta e globale. L'Islam operò all'epoca della sua nascita una vera rivoluzione nell'assetto sociale dell'Arabia, sostituendo alla fitta e complessa rete di relazioni tribali e di sangue l'idea di un gruppo umano legato da vincoli di fede, a prescindere dall'origine familiare e dalla razza. Pur non estirpando del tutto i privilegi genealogici, che continuarono ad avere un peso soprattutto politico, è indubbio che l'Islam abbia insistito più sull'eguaglianza che non sulle differenze degli uomini di fronte a Dio. La comunità islamica, definita spesso anche come "la comunità di Muhammad", deve infatti essere un corpo omogeneo, nel quale tutti gli elementi concorrono alla perfezione e all'armonia. Non solo ogni credente è in maniera ideale fratello degli altri, ma la solidarietà e la mutua assistenza fra i membri della umma sono un obbligo giuridico, un precetto cui nessuno può sottrarsi».



dall'Islamismo, in grado di riconoscere, almeno in parte, quelle che il costituzionalismo occidentale definirebbe libertà politiche? Una visione teocratica dell'ordinamento giuridico tende a ridurre la formazione di entità che separino la dimensione familiare da quella propriamente sociale e comunitaria. È arduo sostenere, però, che questa valutazione di fondo si attui concretamente, in modo da invalidare ogni istituzione giuridica non direttamente riferibile né all'ambito familiare né a quello religioso. È, semmai, sostenibile che ogni fenomeno associativo finisca per rispondere a esigenze proprie dell'ambito domestico o di quello religioso. Si tratta, a ben vedere, di un punto di partenza profondamente diverso dal negare ogni rilievo a un associazionismo estraneo alla dimensione familiare e a quella rituale. Persino nei più intransigenti regimi islamici, l'operatività di una serie di istituzioni⁷⁴, non rientranti né nelle categorie del diritto di famiglia né in quelle dell'interpretazione coranica, è difficilmente revocabile in dubbio. Vi sono, infatti, istituzioni universitarie e gruppi politici, che, in modo pur spesso antidemocratico, concorrono alla medesima funzione che persino i sistemi giuridici liberali attribuiscono alle istituzioni accademiche e a quelle politiche e/o partitiche: la selezione di una classe dirigente⁷⁵. Non solo: è stato acutamente osservato come il diritto islamico promuova attivamente la creazione di reti solidaristiche, anche a livello spontaneo, che hanno una funzione, almeno materialmente, assistenziale⁷⁶. Quale sarebbe, allora, la differenza con le attività di promozione sociale, per come sono disciplinate e partecipate negli ordinamenti giuridici occidentali? La

⁷⁴ Ben diverso sarebbe riconoscere come anche nel diritto di famiglia finiscano per risultare evidenti dei profili solidaristici, di marcata derivazione religiosa. Si tratterebbe di motivi di coesione sociale, che, proprio a causa del loro *imprimatur* religioso, la giurisprudenza tende a non volere riconoscere all'interno dei sistemi giuridici civili di Stati non islamici. In merito all'istituto dell'*affidamento in kafalah*, ad esempio, si ricordino, tra le molte, Cass. civ., sez. I, 23 settembre 2011, n. 19450, non meno che Cass. civ., sez. I, 6 luglio 2012, n. 11415 (anche se, dubitativamente, vedi pure Cass. civ., sez. VI, ord. 24 gennaio 2012, n. 996) -le richiamate pronunce reperibili anche nei *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2012, 3, pp. 744-747.

⁷⁵ Tra le fonti recenti che analizzano tale fenomeno, vedansi **B. BADIE**, *Le printemps arabe a révélé l'existence d'un islamisme hétérogène et composite*, in *Le Monde*, 19 janvier 2012; **F. DAZI-HENI**, *Désir de puissance: Le Qatar a-t-il les moyens de ses ambitions diplomatiques dans le monde arabe?*, in *Actuelle de l'Ifri*, Institut français de relations internationales, 21 juillet 2012.

⁷⁶ Per una delle più complete esposizioni, circa la questione ricordata, *supra*, nel testo, cfr. **P. CARIDI**, *Hamás. Che cos'è e cosa vuole il movimento radicale palestinese*, Feltrinelli, Milano, 2009, pp. 21-58.



prima e fondamentale divergenza sembra consistere nella destinazione, nel fine ultimo, di tali realtà associative. Mentre per il diritto occidentale, nella più parte dei casi, esse hanno come proprio fine essenziale e costitutivo quello relativo alle attività effettivamente poste in essere (culto, istruzione, solidarietà, assistenza ai bisognosi⁷⁷), nella prassi degli ordinamenti islamici paiono essere la conseguenza della natura universalmente cogente dell'appartenenza religiosa. In base a tale considerazione, è giustificabile che le istituzioni della formazione e dell'istruzione abbiano come proprio precipuo ambito di studi l'esegesi del patrimonio scritturale islamico e che la contesa tra istanze ermeneutiche diverse si risolva nel tentativo di affermare la maggior coerenza intrinseca delle proprie posizioni, rispetto all'autentico significato degli insegnamenti islamici⁷⁸. Anche nel campo dell'assistenza, mai così sviluppato come negli ultimi decenni, l'impalcatura del sistema è dichiaratamente funzionale al soddisfacimento di quello che è tra i più noti pilastri dell'Islam: l'elemosina⁷⁹. Declinata non già come sporadica dazione economica a favore dei poveri, bensì come concretizzazione di un obbligo comunitario, che consente una più sostenibile resistenza alle condizioni di estrema indigenza e alle difficoltà socio-economiche. Se Žižek, insomma, vuole individuare un vuoto nel diritto islamico, esso non può essere risolto nella totale scomparsa di istituzioni del vivere associato, diverse dagli ambiti della preghiera e dell'intimità familiare. Verosimilmente, consisterebbe, in modo che pare più attendibile, nella tendenziale svalutazione di quelle finalità che non rientrino nell'ottemperanza ai dettami etici islamici. È, più spesso, la mancanza di un principio di separazione, quale determinato in Occidente dal cd.

⁷⁷ Anche ai sensi dell'ordinamento confessionale, all'interno del quale l'associazionismo socialmente orientato finisce per trovare legittimazione e obiettivi. Una prima conferma, in merito, ad esempio, alla dottrina canonistica, in **A. MANTINEO**, *Le confraternite: una tipica forma di associazione laicale*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 247 ss.

⁷⁸ Su tale valutazione, ritornano, a diverso titolo, **R. BETTINI**, *Religione e politica: l'ibridazione islamica*, Armando, Roma, 2014, p. 81 ss., nonché **A. CAMPISI**, *Lessico della teologia islamica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, p. 81 ss.

⁷⁹ Nella diffusa letteratura richiamabile sul punto, cfr., tra gli altri, **G. CIPOLLONE**, *Cristianità-Islam: cattività e liberazione in nome di Dio. Il tempo di Innocenzo III dopo il 1187* (1992), Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2003, p. 254 ss.; sull'alternativa tra la volontarietà e l'obbligatorietà dell'elemosina, vedi, almeno, **G. VERCELLIN**, *Islam. Fede, legge e società*, Giunti, Firenze, 2003, p. 103 ss.; sulle conseguenze di tali presupposti giuridico-religiosi, persino nel diritto delle transazioni finanziarie, vedi **M. d'ARIENZO**, *I fondamenti religiosi della finanza islamica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., luglio 2012.



dualismo giurisdizionale cristiano, prima⁸⁰, e dalla secolarizzazione, poi⁸¹, a colpire l'interprete dei fenomeni giuridici. Non è, invece, possibile assumere come acclarata l'incapacità delle società islamiche di produrre un proprio fermento associativo, connotato da valori di solidarietà o riferibili a visioni politiche.

In una prospettiva comparatistica, per altro verso, non si può sostenere che l'Islam sia stato del tutto impermeabile alle ideologie occidentali. Žižek riconosce tale assunto, essenzialmente, in riferimento all'azione delle organizzazioni terroristiche⁸². Proprio i critici dei costumi occidentali, che ne condannano a senso unico la natura edonistica ed esibizionistica, non mancherebbero di incorrere (anzi: di restare inconsciamente avvinti) negli stessi eccessi lamentati, nei confronti dell'altro. E, in effetti, non si può commentare molto diversamente la tendenza a pubblicare, attraverso le disorganiche e amplissime modalità di accesso alla Rete, decapitazioni plateali, scene di addestramento delle milizie con tratti quasi cinematografici, o azioni violente contro la sessualità femminile. Il culto dell'immagine, del racconto scenico, sarebbe penetrato in quelle azioni, quanto la tendenza spasmodica a elogiare i propri successi, militari e non. Eppure, anche senza arrivare al punto in cui crimini contro i diritti umani vengono proposti all'opinione pubblica in quanto gesti trionfali, l'interscambio tra i modelli di comunicazione politica nella storia dell'Islam non è occasionale⁸³. Né può essere interpretato solo e soltanto al fine di affermare una nazione islamica universale, in grado di convertire coattivamente tutti gli infedeli. È noto, ad esempio, sin dagli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, che gli intellettuali

⁸⁰ Sul punto, di sicuro interesse la ricostruzione storico-giuridica proposta in **O. CONDORELLI**, *Le radici storiche del dualismo cristiano nella tradizione dottrinale cattolica: alcuni aspetti ed esempi*, in *Diritto e religioni*, 2011, 2, p. 450 ss.

⁸¹ Elementi critici, comunque sia, rinvenibili anche in **R. REMOND**, *La secolarizzazione*, cit., pp. 53-54: «L'atto fondatore è dato dalla redazione dell'articolo 10 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino approvata dall'Assemblea costituente il 26 agosto 1789. Rileggiamo questo articolo, di cui a più di duecento anni di distanza si ha qualche difficoltà a comprendere il senso esatto e ad apprezzare la portata: "nessuno può essere molestato per le sue opinioni, anche religiose". Una redazione in tono minore, che oggi apparirebbe più restrittiva che liberale».

⁸² Tale tesi trova arguta formulazione anche in **C.Z. TUGAL**, *NATO'S Islamists: Hegemony and Americanization in Turkey*, in *New Left Review*, 2007, 44, pp. 5-34.

⁸³ Una opportuna fondazione teorica di questo durevole rapporto culturale, anche in riferimento alle scuole giuridiche dell'Islam, può attendibilmente rinvenirsi in **S.H. NASR**, *The Meaning and the Role of Philosophy in Islam*, in *Studia Islamica*, 1973, XXXVII, pp. 57-80.



islamici furono profondamente influenzati dalle culture politiche occidentali. Tale fascinazione non era limitata agli esponenti politici che avevano studiato nei grandi centri accademici britannici o statunitensi, ma rappresentava una tendenza culturale ampia, quasi generazionale. Il tentativo di dar vita a ordinamenti di socialismo islamico, dove la collettivizzazione dei mezzi di produzione veniva risolta in un egualitarismo profondamente collettivistico, può essere ritenuto del tutto avulso dalla notevole diffusione del movimento operaio in Occidente⁸⁴? Al contrario, ciò è avvenuto, pur con tutte le tipicità giuridico-religiose suggerite dalle diverse circostanze (latenza di un'industrializzazione capitalistica, assenza di libertà sindacale e di organizzazioni sindacali, limitazioni penetranti, propriamente giuridiche e non solo culturali, alla partecipazione politica femminile⁸⁵).

E ancora: i movimenti panislamistici occidentali (tra i quali, si ricordi, innanzitutto, l'esperienza della Nation of Islam negli Stati Uniti⁸⁶) sono davvero l'esclusiva proiezione dell'appartenenza musulmana, in un contesto etnico e giuridico dove l'Islamismo era ed è profondamente minoritario? Non sono, piuttosto, essi stessi segni di accettazione di alcune strutture giuridiche della cultura occidentale? Prova ne sia, tornando all'esempio proposto, che, nonostante toni rivendicativi spesso simili a quelli di una vera e propria organizzazione religiosa (sin dall'applicazione di un poco attendibile criterio autoqualificativo di "setta militante islamica"⁸⁷), la Nation of

⁸⁴ Sull'impianto teorico di tale fenomeno, resta opera imprescindibile **M. TRONTI**, *Operai e capitale*, Einaudi, Torino, 1966 (ma, più di recente, anche: *Derive Approdi*, Roma, 2006); per un bilancio sugli effetti prodotti da movimenti simili e, ancor più, per gli antecedenti teorici e politici che ne favorirono l'espansione, piace ricordare **M. ALCARO**, *Dell'avvolgimento e nuova sinistra*, Dedalo, Bari, 1977. Si indulge, talvolta, in riflessi apologetici in N. Ballestrini, P. Moroni (a cura di), *L'orda d'oro*, Feltrinelli, Milano, 2^a ed., 2003.

⁸⁵ Sulla circostanza per cui, in realtà, tali fondamentali presupposti di libertà avessero avuto un incompiuto sviluppo anche in Italia, vedi, per tutti, **S. VOLI**, *Quando il privato diventa politico*, Edizioni Associate, Roma, 2006, p. 199 ss.; **G. DE LUNA**, *Le ragioni di un decennio. 1969-1979. Militanza, violenza, sconfitta, memoria*, Feltrinelli, Milano, 2009, *passim*.

⁸⁶ Vedasi, ancora, **M. McALISTER**, *Epic Encounters*, cit., p. 86 ss.

⁸⁷ Sull'inadeguatezza del criterio *autoqualificativo*, ai fini del diritto pubblico italiano, cfr., tra gli altri, in merito a specifici casi di problematico (non) riconoscimento della rilevanza dell'*autoqualificazione* della realtà associativa, **M. JASONNI**, **M.V. GALIZIA**, *La legittimazione giudiziaria di una confessione religiosa. Il caso Scientology alla luce dei più recenti indirizzi della Corte di Cassazione*, in <http://www.diritto.it> (tornando sugli sviluppi della vicenda, di interesse anche **G. CAROBENE**, *Scientology tra religione e sanzione*, Liguori, Napoli, 2013); **M.C. CARBONE**, *Principio di legalità e obbligo di avvio delle procedure per la*



Islam presenta elementi e precetti difficilmente armonizzabili con l'Islam tradizionale. Difatti, esso guarda a tale movimento come a una forma associativa, al più, influenzata dall'Islamismo, ma non considerabile *stricto iure* in quanto vera e propria ortodossia (e nemmeno eterodossia) all'interno dell'Islam⁸⁸.

Le considerazioni sin qui proposte hanno, in molti aspetti, condiviso gli spunti di Žižek, cercando di valutare anche le componenti consapevolmente provocatorie⁸⁹, che lo studioso in questione adotta a tutti gli effetti come parte del proprio stile. Si è spesso trattato di intuizioni che certificano la capacità dell'Autore sloveno di saper fornire più letture, quasi sempre in contrasto con gli orientamenti maggiormente consolidati nell'opinione pubblica, eppure non meno argute e incisive. È, comunque sia, da potersi concludere che la piena accettazione della prospettiva di Žižek, per ciascuno dei numerosi aspetti considerati nel volume, rischierebbe di essere incompiuta dal punto di vista strettamente giuridico, anche perché non occasionalmente priva di riferimenti diretti al diritto islamico in senso proprio. Intuizioni, perciò, che arricchiscono e, per molti profili, migliorano la leggibilità della cultura islamica per gli osservatori occidentali, ma che, talvolta, necessitano di ulteriori approfondimenti. In assenza dei quali l'immagine di un Islam indistinto o, almeno,

*stipula dell'intesa tra lo Stato e le confessioni acattoliche. Alcune osservazioni problematiche, in <http://www.dirittifondamentali.it>, settembre 2014 (per la valutazione critica, più in generale, del criterio *autoqualificativo*, in particolar modo, vedi *ibidem*, 19-22). Sulla specificità dell'organizzazione islamica, di cui, *supra*, nel testo, ben cogliendone le contraddizioni suesposte, vedi E.E. CURTIS IV, *Black Muslim Religion in the Nation of Islam. 1960-1975*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006; in termini sostanzialmente elogiativi, D.-M. GIBSON, *A History of the Nation of Islam: Race, Islam, and the Quest for Freedom*, Praeger, Santa Barbara, 2012; secondando una prospettiva decisamente più critica, vedi già M.F. LEE, *The Nation of Islam: an American Millenarian Movement*, Mellen Press, Lewiston, 1988.*

⁸⁸ Fondamentale, per un approccio al modo in cui l'Islam guarda a dei movimenti che si richiamano ad esso, pur senza averne la medesima integrità giuridico-dottrinarica, L. ROSEN, *The Justice of Islam: Comparative Perspectives in Islamic Law and Society*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2000; per una prospettiva più vicina alla ricordata forma di associazionismo islamico negli Stati Uniti d'America, vedi U.Y. TAYLOR, *Elijah Muhammad's Nation of Islam: Separatism, Regendering, and a Secular Approach to Black Power after Malcolm X*, in J. L. Conyers (ed.), *Law, Culture and Africana Studies*, Transaction Publishers, New Brunswick, 2008, pp. 13-14.

⁸⁹ Una connotazione che il filosofo sloveno ha mantenuto, con ancor maggiori problematicità, nell'omologo pamphlet, dedicato al fenomeno degli abusi commessi dai chierici, nei confronti di minori. Cfr., infatti, S. ŽIŽEK, *Il segreto sessuale della Chiesa (2009-2010)*, trad. it., Mimesis, Milano-Udine, 2010.



proposto in termini eccessivamente esemplificativi, rischierebbe di affermarsi con tutta la gravità del caso⁹⁰.

⁹⁰ Proprio mentre veniva completata l'attività di ricerca, relativa alla presente trattazione, poteva leggersi in **M. SALVI**, *Pakistan: talebani contro due chiese a Lahore, 15 i morti*, in <http://www.ansa.it>, 16 marzo 2015: "Donne e bambini fra le vittime. Una folla inferocita ha picchiato a morte due persone sospettate e le ha bruciate".