



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Corso di dottorato in Scienze Giuridiche

Dipartimento "Cesare Beccaria"

Curriculum in Filosofia e Sociologia del diritto – XXIX ciclo

SIMBOLI E DIRITTI

Uno studio sociologico-giuridico sul *burqa*

S.S.D. IUS/20

Dottorando:

Irene Fassini

Matricola: R10606

Tutor:

Prof.ssa Letizia Mancini

Coordinatore dottorato:

Prof. Claudio Luzzati

A.A. 2015-2016

Indice

INTRODUZIONE.....	5
-------------------	---

Capitolo I - ORIGINE ED EVOLUZIONE DEL VELO TRA CULTURA, SOCIETÀ E RELIGIONE

1. <i>Velo, purdah e hijab</i> : alcuni tentativi di classificazione.....	10
1.1 Il <i>velo</i> e il suo significato etimologico.....	11
1.2 Il concetto di <i>purdah</i>	13
1.3 Il concetto di <i>hijab</i>	15
2. Origine ed evoluzione storica della consuetudine di indossare il <i>velo</i>	16
2.1 La pratica di indossare il <i>velo</i> agli albori: l'antica Mesopotamia.....	17
2.2 Il <i>velo</i> nell'Antico Testamento.....	28
2.3 Coprirsi il capo nella Grecia micenea, arcaica, classica ed ellenistica.....	31
3. L'Islam e il <i>velo</i>	37
3.1 L'uso del <i>velo</i> durante la <i>Jahiliyya</i> nell'Arabia pre-islamica.....	37
3.2 L'avvento dell'Islam e la pratica di indossare il <i>velo</i>	42
3.3 Le disposizioni del Corano.....	45
4. Una pluralità di <i>veli</i> : simbologia e significati.....	50
4.1 <i>Veli</i> coloniali e postcoloniali.....	50
4.2. Il <i>velo</i> dal generale al particolare: il <i>burqa</i> e altri indumenti per coprirsi.....	57

Capitolo II - IL DIBATTITO EUROPEO SUL BURQA

1. Premessa.....	66
2. Contestualizzazione del dibattito.....	69
3. Fondamenti e presupposti per un divieto generale: ragioni e argomentazioni.....	73
3.1 Neutralità/laicità dello Stato: il <i>burqa</i> costituisce un affronto allo Stato secolare e laico.....	75

3.2	La natura culturale del <i>burqa</i>	80
3.3	Estraneità del <i>burqa</i> ai valori e alla cultura maggioritari.....	83
3.4	Il <i>burqa</i> e le difficoltà di comunicazione e integrazione.....	85
3.5	L'ordine pubblico e la sicurezza.....	87
3.6	Il pregiudizio ai diritti delle donne e l'imposizione forzata del <i>burqa</i>	89
4.	<i>Velo</i> : esperienze a confronto.....	94
5.	<i>Burqa</i> : esperienze a confronto.....	102
6.	Il <i>burqa</i> nei Paesi a maggioranza musulmana.....	113

Capitolo III - IL BURQA IN ITALIA

1.	La questione del <i>velo</i> islamico tra modello assimilazionista e multiculturalista.....	116
2.	Il <i>burqa</i> e i diritti garantiti dalla Costituzione italiana.....	122
3.	La disciplina normativa nazionale: dalle leggi in materia di pubblica sicurezza al dibattito parlamentare sul divieto del <i>burqa</i>	125
4.	Il divieto del <i>burqa</i> a livello locale.....	135
4.1	La stagione delle ordinanze.....	135
4.2	Il regolamento approvato dalla regione Lombardia.....	149
5.	Le risposte della giurisprudenza.....	151
5.1	La sentenza emessa dal TAR del Friuli.....	152
5.2	Il <i>burqa</i> in esame al Consiglio di Stato: la decisione n. 3076/2008.....	154
5.3	La risposta dei Tribunali ordinari in merito al <i>burqa</i> : la sentenza del Tribunale di Cremona.....	156
6.	Il <i>burqa</i> e la rilevanza penale del fattore culturale tra politica e giurisprudenza.....	159

Capitolo IV - INDOSSARE IL BURQA IN LOMBARDIA: ESPERIENZE E SIGNIFICATI: UNO STUDIO SUL CAMPO

1.	Introduzione alla ricerca.....	162
2.	Universo e metodologia della ricerca.....	166
2.1.	Il metodo utilizzato.....	166

2.2. Le donne intervistate.....	170
3. La pratica di coprirsi: comprendere i significati.....	171
3.1 La rilevanza della fede religiosa e il ruolo della cultura.....	171
3.2 Strumento di protezione e di pudore.....	177
4. Coprire il capo, il volto e il corpo tra autodeterminazione e imposizione.....	180
5. La percezione del velo da parte della società italiana tra accettazione e discriminazione.....	184
6. Il divieto del <i>burqa</i> in Lombardia: violazione dei diritti o tutela della dignità della donna?.....	186
7. Osservazioni conclusive.....	194
 Conclusioni.....	 198
 Appendice A.....	 202
 Appendice B.....	 209
 Bibliografia.....	 213

INTRODUZIONE

Lo stimolo principale a una ricerca sul *burqa* nasce dall'esigenza di analizzare un fenomeno che ha acquisito negli ultimi anni un consistente risalto politico e mediatico e ha interessato a più livelli gli ordinamenti degli Stati europei, presentandosi come una delle sfide del multiculturalismo del XXI secolo.

Negli ultimi vent'anni la progressiva estensione del fenomeno migratorio ha generato una profonda trasformazione della società europea, divenuta teatro della coesistenza di una molteplicità di lingue, culture, identità, religioni e popoli portatori di differenti sistemi di valori e tradizioni. Il nuovo contesto pluralistico delle società multiculturali crea profonde conflittualità. Un approccio intollerante e di non accettazione dell' "altro" si dimostra causa del confronto-scontro tra culture ed impone agli Stati forme di bilanciamento tra le esigenze di riconoscimento pubblico di nuove identità collettive e la garanzia di alcuni principi fondamentali in contrasto con esse. Deve inoltre essere considerata la reticenza degli Stati occidentali (dove più o meno esplicitamente è sancito da secoli il principio di laicità) ad accettare una rinnovata posizione dominante della religione e dei simboli connessi al culto nella vita dei cittadini, come elemento spesso cardine delle richieste di riconoscimento da parte dei gruppi minoritari.

La polemica generata dal dibattito sul *burqa* traduce esattamente questo conflitto tra interessi contrapposti. Una contrapposizione tra l'esigenza di attribuire il giusto valore a «simboli o segni religiosi in quanto strumenti di esercizio della libertà di espressione e di partecipazione dell'individuo alla vita della comunità»¹ e la necessità di tutelare altri diritti fondamentali. Se da una parte tollerare il *burqa* sarebbe garanzia di libertà di religione e di espressione per la minoranza delle donne musulmane che scelgono di portarlo, dall'altra vietarne l'utilizzo dovrebbe tutelare, per chi sostiene questo punto di vista, la dignità e i diritti fondamentali delle donne, il principio di parità tra i sessi e l'incolumità dei cittadini di fronte al rischio causato dal *burqa* alla sicurezza e all'ordine pubblico. Sono queste le principali argomentazioni a sostegno di un divieto generale del *burqa*. I suoi promotori lo ritengono la declinazione estrema di un simbolo (il *velo* che copre il capo) che, per

¹ CAVANA, 2005, p. 21.

una tradizione di pensiero nata durante il colonialismo², viene associato alla sottomissione femminile, e che si configura come nuova minaccia da combattere nell'ambito della lotta al terrorismo internazionale.

Il nucleo centrale del lavoro passa in rassegna gli argomenti proposti dai fautori di un divieto del *burqa*³, indagandone la validità in relazione al libero arbitrio, e tenta di ridimensionare la natura problematica del *burqa*, distinguendo quello che è il simbolo dalla valenza di minaccia attribuitagli dalle politiche internazionali, nazionali e locali, dai media e dall'opinione comune. Un obiettivo necessariamente accompagnato dal rifiuto verso ogni tipo di valutazione del *burqa* che implichi generalizzazioni, categorizzazioni e stigmatizzazioni. Nel lavoro si tende a considerare il simbolo scevro da una connotazione negativa, per inserirlo metaforicamente nel contesto sociale e politico delle società europee, in particolare di quella italiana, osservando se un eventuale divieto, sostenuto dalle esigenze collettive di sicurezza, protezione delle donne, laicità e integrazione, abbia un'utilità sociale sufficiente a consentire una limitazione di altrettanti diritti fondamentali.

Tali valutazioni non potrebbero definirsi esaustive in assenza di una premessa fondamentale, attinente all'evoluzione storica, ai molteplici significati e alla natura del *burqa*, e di una parte conclusiva, la ricerca sociologica, che offra un riscontro effettivo, anche se circoscritto a un determinato contesto, di quanto è stato sostenuto.

Il *burqa* si presenta come un simbolo eterogeneo con diverse sfumature di significato che oscillano tra l'aspetto religioso e culturale, di cui si è cercato di far emergere le interconnessioni e la compresenza. Le considerazioni in merito alla natura di simbolo religioso e culturale costituiscono una valida base di supporto per affrontare le argomentazioni che si pongono a difesa della laicità dello Stato e quelle che propendono per una lettura del *burqa* esclusivamente in chiave culturale, al fine di evitare riferimenti alla libertà religiosa. La natura ibrida del *burqa* tra cultura, tradizione e religione viene pertanto analizzata in questo lavoro attraverso una

² Vd. *infra* capitolo II, par. 5.6, pp. 95, 96 e cfr. *infra* capitolo IV, par. 1, pp. 148, 149.

³ *Burqa* vs laicità dello Stato; *burqa* vs valori maggioritari; *burqa* vs integrazione e capacità di relazione; *burqa* vs sicurezza; *burqa* vs diritti delle donne (in particolare viene fatto riferimento all'imposizione dell'indumento contro la volontà della donna). Un ultimo argomento preso in considerazione è la natura culturale-tradizionale del *burqa* che eviterebbe implicazioni con la libertà religiosa.

prospettiva dapprima storico-antropologica, poi socio-politica, infine giuridica e sociologica.

L'oggetto del primo capitolo è innanzitutto la ricostruzione storica della consuetudine di indossare il *velo*, considerato come termine generico (e spesso inappropriato⁴) che ingloba differenti tipologie di indumenti, dai *veli* che coprono solo il capo a quelli che coprono interamente il corpo e il volto. Si vuole dimostrare che l'uso del *velo* non è una pratica originaria dell'Islam, bensì una consuetudine, inizialmente senza alcun legame con la religione, che la comunità musulmana ha ereditato da altre popolazioni con le quali entrò in contatto durante i primi secoli dell'espansione islamica. Presso alcuni popoli il *velo* rappresenta un simbolo di prestigio sociale e dei privilegi di classe e permette di distinguere tanto le donne di alto rango dalle contadine costrette a lavorare e ostacolate dal *velo* quanto le donne libere da schiave e prostitute. Presso altri ha invece un'utilità pratica, offrendo un riparo dalla sabbia, dal vento e dai raggi del sole.

A partire da fonti archeologiche, che dimostrano la diffusione di questa consuetudine già presso i popoli dell'Antica Mesopotamia, si ripercorrono circa tre millenni di storia, durante i quali il *velo* ha una precisa funzione sociale e culturale, fino ad arrivare a una prima connotazione religiosa del *velo* nel Corano. È però fondamentale considerare la collocazione storica⁵ dei due principali versetti coranici che citano indumenti "di copertura" proposta da alcuni autori, secondo i quali l'uso del *velo*, pur diventando da consuetudine prescrizione religiosa, nei primi secoli dell'Islam mantiene ancora una forte valenza sociale e culturale.

Viene successivamente analizzato il *velo* dal punto di vista della varietà di significati che può assumere in base al background culturale, alla personalità, alle condizioni socio-familiari o igienico-sanitarie di chi lo indossa. Così c'è un *velo* identitario che permette l'affermazione dell'individualità e della personalità della donna, c'è un *velo* ideologico-politico utilizzato come strumento per prendere distanza da un sistema di valori, come quello occidentale, in cui la donna non si identifica, c'è un *velo* che nasconde i difetti fisici o che valorizza i pregi, c'è un *velo* che protegge il corpo in condizioni igienico-sanitarie inadeguate, c'è un *velo* che nasconde la povertà e uno che simboleggia l'appartenenza ad una classe sociale elevata.

⁴ Vd. *infra* capitolo I, par. 1, pp. 1-4.

⁵ Vd. *infra* capitolo I, par. 3, pp. 37-41.

Infine si prendono in considerazione le svariate tipologie di *burqa* esistenti, frutto di diversi contesti spazio-temporali e differenti tradizioni culturali. Contrariamente all'opinione comune che collega il *burqa* all'indumento che copre interamente la donna della tradizione afghana, esistono altre tipologie di *burqa* che si presentano come una maschera facciale che, sebbene sia sempre associata ad altri indumenti coprenti, non forma con essi un tutt'uno, ma rimane separata.

Si è già accennato ai temi trattati nel secondo e terzo capitolo perché sono il nodo fondamentale sul quale si è ingigantita la discussione sul *burqa* in Europa. Il secondo capitolo è dedicato allo sviluppo della "questione-*burqa*" principalmente in Europa⁶, a partire da alcuni accenni al dibattito preesistente in materia di *hijab* fino all'analisi approfondita delle argomentazioni a sostegno di un divieto generale per via legislativa, con l'obiettivo di dimostrarne la fragilità.

Nel terzo capitolo si approfondisce il contesto giuridico italiano, entrando nel dettaglio delle posizioni divergenti di politica e magistratura (attraverso le sentenze dei Tribunali amministrativi e ordinari) in merito a un divieto e analizzando i provvedimenti amministrativi, gli articoli di legge ai quali questi fanno riferimento e le proposte presentate alla Commissione Affari Costituzionali volte a bandire il *burqa* dallo spazio pubblico.

Con l'ultimo capitolo vengono esposti i risultati di una ricerca empirica di natura qualitativa condotta su un campione di venticinque donne di origine musulmana, undici delle quali portano o hanno portato per un periodo della loro vita il *burqa*. La ricerca si propone di trovare risposte agli interrogativi che sono sorti nel corso del lavoro attraverso il coinvolgimento delle persone direttamente interessate. L'obiettivo principale consiste nel rilevare la percezione delle donne musulmane milanesi in merito alle sfumature religioso-culturali del *burqa*, alla sua effettiva relazione con i problemi di sicurezza e imposizione e alle possibili conseguenze di un divieto su chi lo indossa. L'indagine, infine, è finalizzata ad individuare nuove basi argomentative che possano arricchire il dibattito e indirizzare le iniziative legislative di stampo unicamente repressivo verso soluzioni più eque e rispettose delle libertà individuali.

⁶ Vengono anche fatti cenni alla situazione di alcuni Paesi a maggioranza musulmana.

CAPITOLO PRIMO

ORIGINE ED EVOLUZIONE DEL VELO TRA CULTURA, SOCIETÀ E RELIGIONE

SOMMARIO: 1. *Velo, purdah e hijab*: alcuni tentativi di classificazione; 1.1 Il velo e il suo significato etimologico; 1.2 Il concetto di *purdah*; 1.3 Il concetto di *hijab*; 2. Origine ed evoluzione storica della consuetudine di indossare il velo; 2.1 La pratica di indossare il velo agli albori: l'antica Mesopotamia; 2.2 Il *velo* nell'Antico Testamento; 2.3 Coprirsi il capo nella Grecia micenea, arcaica, classica ed ellenistica; 3. L'Islam e il *velo*; 3.1 L'uso del velo durante la Jahiliyya nell'Arabia pre-islamica; 3.2 L'avvento dell'Islam e la pratica di indossare il *velo*; 3.3 Le disposizioni del Corano; 4. Una pluralità di *veli*: simbologia e significati; 4.1 *Veli* coloniali e postcoloniali; 4.2. Il *velo* dal generale al particolare: il *burqa* e altri indumenti per coprirsi

1. *Velo, purdah e hijab*: significati e significanti

L'utilizzo del *velo* da parte della donna per coprire parzialmente o interamente il capo, il volto o parti del corpo è una pratica che comunemente si riconduce all'area dell'Islam. Ragionando in questi termini, sono due gli errori che si commettono. Innanzitutto, il termine *velo* viene utilizzato in senso generico e indiscriminato per ricomprendere una molteplicità di indumenti che presentano invece proprie specificità e connotazioni. In secondo luogo, la stretta relazione tra *velo* e Islam si indebolisce se si presta attenzione ai processi di interculturazione e assimilazione reciproca tra i popoli che si sono avvicinati nell'area nota come "culla della civiltà": il Medio Oriente. Intendo dunque chiarire di seguito questi due aspetti, suscettibili di interpretazioni inesatte: l'aspetto lessicale e l'aspetto storico. Per quanto concerne il primo, tratterò dell'etimologia della parola *velo*, del significato che le viene più frequentemente attribuito e della sua corrispondenza-non corrispondenza con i più precisi ed appropriati termini arabi e persiani. Riguardo al secondo, tenterò di delineare una storia della sua origine e della sua collocazione spazio-temporale che risale ad un tempo remoto e distante almeno due millenni dalla nascita di Maometto e dalla diffusione dell'Islam.

1.1 Il *velo* e il suo significato etimologico

In Occidente l'utilizzo del termine *velo* ha una connotazione relativa al *chi*, cioè al soggetto che lo indossa. Al contrario è generico il riferimento al *che cosa*, cioè all'oggetto di cui ci si serve per coprirsi.

Se si analizza l'aspetto del *chi*, il *velo* viene nella quasi totalità dei casi associato ad individui di sesso femminile e di religione islamica che lo indossano per motivi che oscillano tra l'obbedienza volontaria ad una prescrizione religiosa e l'imposizione coatta. Ci si scontra invece con un termine «monolitico, indiscriminato e ambiguo»⁷ se si guarda alla mancanza di coincidenza tra ciò che abitualmente si definisce *velo* e la realtà cui tale termine si riferisce. La questione problematica attiene proprio a questo. La parola *velo* tende ad una semplificazione di una realtà complessa e sfaccettata.

Nonostante il termine *velo* impedisca di cogliere le molteplici sfumature di un fenomeno complesso, due parole, *pardah* in lingua persiana e *hijab* in lingua araba, sono in qualche modo riconducibili a *velo* nell'accezione di tenda, cortina, di qualcosa che cela, nasconde, separa. Significati che, se si vuole seguire la classificazione di El-Guindi, sono riconducibili a *velo* nella sua dimensione spaziale.

Non esiste una parola altrettanto ampia, generica e indefinita nelle lingue d'origine dei soggetti che ne fanno uso; non c'è un equivalente lessicale. Esistono invece numerosissimi vocaboli, principalmente in lingua araba, che sono caratterizzati in maniera precisa e definita e che presentano ciascuno proprie peculiarità. Mi riferisco a termini che sono utilizzati essenzialmente per indicare capi di abbigliamento o più genericamente abiti, che le donne mediorientali iniziarono a indossare già prima dell'avvento dell'Islam, poi sin dal momento della sua nascita e diffusione e, successivamente, fino ai tempi più recenti. Si tratta di termini come *burqa*, *chador*, *jilbab*, *khimar*, *litham*, *niqab*, *qina*, *thawb*. Tali parole sono parte integrante della cultura e delle usanze di popoli diversi, sono state utilizzate in tempi e per ragioni differenti e si possono associare a indumenti analoghi, ma chiamati altrove in modo dissimile. Solo pochi di essi sono utilizzati per coprire completamente il volto: ne sono esempi il *burqa* e il *niqab*. Altri, come il *khimar* e il *chador*, sono indumenti che vengono impiegati per coprire il corpo e solo

⁷ EL-GUINDI, 1999, p. 7.

occasionalmente per celare anche una parte del viso⁸. Altri ancora sono indossati alla stessa maniera da uomini e donne e il termine di riferimento è il medesimo⁹.

Tornando alla parola *velo* e al suo significato lessicale, le accezioni con cui si fa uso del termine sono tre. Iniziando dal primo significato, il più concreto e tangibile, *velo* è un tessuto finissimo e trasparente dei più svariati materiali, parte del quale può essere impiegato per scopi particolari nell'abbigliamento femminile. Si trova poi *velo* nel senso di tenda, cortina, di qualcosa che cela, nasconde, separa¹⁰. Infine *velo* con valore religioso-spirituale, come il drappo posto sul capo dalle donne cattoliche nell'assistere alle sacre funzioni o nell'entrare in chiesa, per indicare la propria sottomissione, oppure lo stesso portato permanentemente dalle monache, dopo averlo assunto in appropriata cerimonia¹¹.

Fadwa El-Guindi cita espressamente quattro dimensioni riconducibili al termine occidentale *velo*: la dimensione materiale, che gli attribuisce valore di indumento od ornamento; quella spaziale, che assimila il *velo* ad uno schermo, a una parete che divide o separa uno spazio fisico; quella comunicativa, che accentua l'aspetto di occultamento; infine quella religiosa, alla quale è attribuito il senso di chiusura e distacco dalla vita terrena.

⁸ EL-GUINDI, 1999, p. 7.

⁹ AHMED, 1992, p. 118.

¹⁰ Tale significato rimanda all'accezione propria del termine latino *velum* da cui la parola italiana deriva. *Velum* era in uso presso i Romani con l'accezione di cortina o tappeto. Il *velum* o tenda si utilizzava nelle case romane dinnanzi alla porta, al posto dei battenti, per chiudere l'entrata; i *velarii* erano servi che avevano il compito di aprire e chiudere le cortine nel palazzo imperiale, ruolo che ricorda quello dell'*hajib* (vd. *infra* p. 7); si faceva uso dei *vela* per proteggersi dai raggi del sole nei portici; era utilizzato il termine *velum* anche per designare il tendone teso sopra un teatro o un anfiteatro. L'accezione originaria di *velo* presenta un'analogia, come si affronterà in seguito (vd. *infra* p. 4 e ss.), con i significati originari di *pardah* e di *hijab*. *Velo*, *pardah* e *hijab* sono termini traducibili con cortina, tenda e rappresentano qualunque cosa segni una separazione di tipo spaziale (vd. lemma *velum* in LÜBKER, 1989). Anche nella Bibbia si incontra la parola tradotta con *velo* nel senso di tenda, cortina. Il *velo* serve da separazione tra «il Santo e il Santo dei Santi». Divide, celandolo allo sguardo, uno spazio interno, protetto perché sacro, del santuario dove Mosè ha l'ordine di collocare per volere di Dio l'arca della Testimonianza (Esodo, 26: 33). Ancora, Dio prescrive a Mosè di «fare una cortina all'ingresso della tenda» (Esodo, 26: 36). Le cortine sono due, quella d'ingresso e quella all'interno, che cela un luogo ancora più profondo e nascosto. Entrambe costituiscono progressive barriere materiali e simboliche che definiscono e ripartiscono lo spazio.

¹¹ Vd. lemma *velo* in ZINGARELLI, 1999.

1.2 Il concetto di *pardah*

Purdah è una parola pre-islamica, di origine persiana, il cui significato letterale è tenda, cortina¹². Allude pertanto, nell'accezione originaria, ad una separazione fisica tra due o più elementi nello spazio e solo successivamente il suo significato si è evoluto in «tessuto che nasconde lo spazio della casa riservato alle donne»¹³. Proprio a questa separazione si collega inscindibilmente l'accezione più comune della parola.

Con *pardah* si è soliti fare riferimento al sistema di isolamento e allontanamento delle donne dal contatto con uomini che non siano i familiari più prossimi¹⁴, concezione che si è nel tempo diffusa soprattutto in Afghanistan, Pakistan e India. Si estrinseca per mezzo di due possibili prassi: da una parte un'effettiva divisione degli spazi abitabili, dall'altra la consuetudine di coprire e celare il proprio volto e il proprio corpo, sottraendolo allo sguardo altrui¹⁵. La tenda originaria separa metaforicamente l'ambiente riservato alle donne che coincide con l'*harem* o, nel mondo indo-persiano, con lo *zanané*¹⁶ e quello riservato agli uomini¹⁷. Questa l'abitudine nello spazio relativo alla sfera privata. Nello spazio esterno alle mura domestiche, la separazione può essere rispettata strutturando gli spazi pubblici di frequentazione comune da parte di uomini e donne nello stesso modo in cui è organizzata la sfera domestica. Si tratta di predisporre una tenda, una cortina che separi il luogo riservato alle donne. In tempi recenti in Iran e in alcune regioni dell'India e del Pakistan gli scompartimenti dei principali mezzi di trasporto come treni e autobus sono distinti, sebbene talvolta lo spazio risulti separato solo fisicamente, ma non visivamente. Una tenda atta a dividere può essere utilizzata nelle scuole che si occupano dell'istruzione di maschi e femmine nel medesimo luogo. Sulla compagnia aerea di bandiera pakistana una donna può richiedere che

¹² PAPANEK, 1973, p. 289.

¹³ SOLDATI, 2011, p. 100.

¹⁴ WHITE, 1977, p. 31.

¹⁵ SOLDATI, 2011, p. 100. La pratica del celare parzialmente o integralmente il proprio corpo viene definito come l'aspetto del *pardah* visibile ed esteriore, contrapposto ad un *pardah* interiore, legato al termine *sharam* e traducibile con pudore, disagio, modestia.

¹⁶ VERCELLIN, 2002, p. 103. Il termine *zanané* deriva dalla radice *zan-*, che significa donna, in unione con la desinenza *-ané*, traducibile con "ciò che pertiene a". Lo *zanané* rappresentava proprio lo spazio di un edificio riservato alle donne, contrapposto al *mardané*, lo spazio assegnato agli uomini.

¹⁷ VERCELLIN, 1996, pp. 167, 173. Vercellin inquadra questa divisione nella più ampia separazione tra ambito privato e ambito pubblico, a sua volta inserita nelle dinamiche orizzontali proprie del mondo islamico, le quali si articolano in relazioni tra "dentro" e "fuori" piuttosto che tra "basso" e "alto". Tali dinamiche orizzontali sono proprie delle civiltà nomadiche con cui il mondo islamico si è confrontato per secoli sino ad oggi.

nessun uomo sia seduto accanto a lei. La medesima richiesta può essere effettuata all'interno dei pubblici uffici dove gli spazi tendono ad essere divisi. Mentre in quelle situazioni in cui una separazione degli spazi non risulta possibile, la divisione da spaziale diventa temporale. Uomini e donne possono frequentare luoghi come teatri, cinema e mercati in momenti rigorosamente alternati¹⁸.

Nel caso queste modalità di separazione degli spazi non siano praticabili, è necessario trasferire la cortina, che ha lo scopo di dividere e sottrarre la donna allo sguardo dell'uomo, sull'individuo. In questo modo la tenda originaria in cui si manifesta il *pardah* diviene un nuovo strumento: il *burqa*, ossia un *velo* che separa e nasconde completamente il corpo e il volto. Il *burqa* di conseguenza diventa una sorta di «*harem portatile*»¹⁹ che garantisce all'esterno quella separazione che viene assicurata all'interno dall'*harem* o dallo *zanané*, permettendo una qualche forma di autonomia. Christopher Bayly fa riferimento proprio a questo aspetto quando definisce la completa velatura femminile uno strumento moderno che consente alla donna di allontanarsi dall'ambiente domestico e di partecipare in parte agli affari pubblici e commerciali, assicurandole maggiore indipendenza e mobilità²⁰. Hanna Papanek insiste in questo senso e considera la pratica di velare completamente il corpo una forma di liberazione²¹. La donna è un tutt'uno con la sua copertura: all'interno di essa e con essa può muoversi in autonomia, nel rispetto dei canoni di moralità e modestia che il *pardah* impone.

La donna diviene interamente padrona dello spazio che può gestire come meglio crede proprio perché quella separazione a cui il *pardah* la costringe è già rispettata a priori sul piano strettamente personale. Il mantello non rappresenta solo uno strumento di autonomia ed emancipazione, ma diventa anche emblema e segno di riconoscimento. Sono soprattutto le donne delle classi sociali più elevate che osservano il *pardah*²² per prendere le distanze dalle contadine. Il *burqa* diventa un indicatore di status sociale, di benessere, raffinatezza e luogo di provenienza²³. Ed è proprio in questa prospettiva che va esaminata l'usanza di coprire il corpo o il capo alle sue origini²⁴.

¹⁸ PAPANEK, 1973, p. 294.

¹⁹ WHITE, 1977, p. 32.

²⁰ BAYLY, 2007, p. XXXVIII.

²¹ PAPANEK, 1973, p. 295.

²² WHITE, 1977, p. 32.

²³ PAPANEK, 1973, p. 295.

²⁴ Per una lettura in chiave storica vd. *infra* capitolo I, par. 2, p. 8 e ss.

1.3 Il concetto di *hijab*

Hijab è la parola araba che meglio si può accostare al persiano *pardah*. È traducibile con copertura, tenda, scialle, *velo*, parete divisoria. La radice del termine è **h-j-b*, la stessa della sua corrispondente forma verbale: *hajaba*. *Hajaba* significa coprire, velare, nascondere, celare, dividere, creare una separazione. Mernissi chiarisce la definizione, precisando che il verbo indica il «nascondere con un *sitr*», parola che corrisponde all'italiano *cortina*, ed esprime l'azione di dividere lo spazio in due, sottraendone una parte allo sguardo²⁵. È pertanto definibile *hijab* «qualunque tipo di *velo* posto davanti ad una persona o ad un oggetto per nascondere alla vista o isolarlo»²⁶.

Hijab ha un significato più ampio rispetto a *pardah*: mentre quest'ultimo nel tempo ha acquisito un'accezione strettamente connessa al genere femminile, *hijab* «designa qualsiasi forma di separazione, includendo lo stesso *harem*»²⁷. Si può riferire ad una divisione tra due mondi o due spazi²⁸. Da qui i suoi molteplici significati. *Hijab* è la tenda che nasconde la guida della comunità per sottrarla allo sguardo del suo seguito. L'*hajib*, colui che custodisce l'*hijab*, capo dell'amministrazione del califfato dal periodo omayyade, «gestiva il *velo* che delimitava orizzontalmente lo spazio del palazzo imperiale, sede del sovrano»²⁹. Per i mistici *hijab* ha una connotazione negativa: è velato l'uomo che non percepisce la luce divina, che è imprigionato nella sua coscienza dalla cortina³⁰. *Hijab* divide lo spazio della casa destinato alle donne, arrivando a coincidere con l'*harem*, e quello dedicato agli uomini: separa allegoricamente la sfera privata e quella pubblica. *Hijab* è separazione in senso anatomico e trova largo impiego nel linguaggio medico-scientifico: il diaframma è l'*hijab* dello stomaco e il termine arabo per definire le sopracciglia deriva dalla stessa radice **h-j-b* perché separano, proteggendoli, gli occhi dai raggi del sole³¹.

²⁵ MERNISSI, 1991, p. 95.

²⁶ Vd. lemma *hijab* in The Encyclopaedia of Islam, Volume III, 1960, p. 358 e ss. e in The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, 1995, Volume II, p. 108.

²⁷ VERCELLIN, 2002, p. 107.

²⁸ Vd. lemma *seclusion*, in The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, 1995, Volume IV, p. 19.

²⁹ FERNEA, 1979, p. 192.

³⁰ MERNISSI, 1997, p. 111.

³¹ MERNISSI, 1991, p. 112. Per il significato e il valore di *hijab* nel Corano vd. in questo capitolo par. 3, p. 39 e ss.

Mernissi attribuisce al termine tre diverse dimensioni che spesso coincidono: visiva, spaziale ed etica. *Hijab* è ciò che permette di sottrarre allo sguardo; è ciò che segna una frontiera e che separa; è infine ciò che determina l'ambito del proibito³².

Per quanto concerne l'*hijab*, inteso come cortina che separa l'ambiente femminile, nel tempo si è assistito ad un'evoluzione del termine: dal significato letterale di cortina, tenda e qualsiasi elemento di divisione spaziale è avvenuto un passaggio al significato metaforico di capo di abbigliamento, indumento, *velo*. In tempi recenti *hijab* diventa erroneamente persino il *velo* simbolo di modestia femminile, allegoria di una piena adesione ai precetti che la religione islamica prescrive alle donne. Giorgio Vercellin spiega la trasformazione nell'ottica del mutamento delle condizioni socio-economiche e dei processi di modernizzazione. Risulta impossibile garantire la divisione degli spazi e assicurare una forma di riservatezza nei condomini abitati da una pluralità di famiglie. Pertanto la divisione spaziale creata dalla tenda non può che manifestarsi sotto forma individuale. La separazione compete al singolo individuo che la attua su di sé, in prima persona³³. Da qui prende piede la metamorfosi: l'*hijab* diventa un indumento, un capo d'abbigliamento che assicura quella privacy che non può altrimenti essere garantita, per questioni di condivisione dei medesimi spazi da parte di una molteplicità di persone.

2. Origine ed evoluzione storica della consuetudine di indossare il *velo*

Dopo questa premessa con cui si è cercato di cogliere parzialmente la complessità lessicale che sussiste dietro la pratica di coprire il proprio corpo, occorre risalire alle origini storiche di tale fenomeno. Contrariamente all'opinione comune, non si tratta di una pratica che nasce con l'avvento e la progressiva diffusione della religione islamica e delle sue prescrizioni, ma di un'usanza che ha un'origine remota e che acquisisce nel tempo e presso i diversi popoli che si sono succeduti sfaccettature e significati multiformi.

L'usanza di coprire parzialmente o per intero il proprio volto e/o il corpo con *veli*, copricapi, mantelli o indumenti avvolgenti è infatti una consuetudine

³² MERNISSI, 1997, p. 109.

³³ VERCELLIN, 2002, p. 108.

profondamente radicata nella cultura delle civiltà preislamiche che si sono susseguite in Medio Oriente e nel Vicino Oriente lungo le coste del Mediterraneo³⁴.

Pertanto l'uso del *velo* non è riconducibile ad una consuetudine originaria dei primi Arabi convertiti all'Islam e non è esclusivamente un'usanza che l'Islam ha ereditato per via diretta dai popoli predecessori. Si tratta di una pratica che, come altre che si associano alla religione islamica, è stata oggetto di continue assimilazioni, amalgamazioni, interpolazioni e scambi reciproci tra le diverse tradizioni culturali dei popoli che coabitavano nella stessa regione. Come verrà esplicitato, l'uso del *velo* appartiene più alla dimensione socio-culturale piuttosto che a quella religiosa perché è generalmente utilizzato come indicatore di status sociale o come strumento di protezione della donna ed è una pratica assimilata dalla prima comunità islamica che ha mostrato una grande flessibilità nell'innestarsi sulle tradizioni dei popoli con cui è venuta a contatto, attraverso progressivi scambi commerciali e conquiste³⁵.

2.1 La pratica di indossare il velo agli albori: l'antica Mesopotamia

Le origini dell'usanza di velarsi, le tipologie di indumenti e il loro utilizzo sono incerti. I primi riferimenti scritti sono datati intorno al secondo millennio a.C. Nel periodo che precede questa data non è comprovato se e, eventualmente, con cosa le donne usassero velarsi. Per il periodo precedente alla testimonianza scritta si può fare affidamento solo sui reperti archeologici emersi dagli scavi che sono stati condotti nei luoghi dell'antica Mesopotamia, abitati nel quarto millennio a.C. dai Sumeri³⁶.

Una delle prime raffigurazioni di una donna che indossa un copricapo proviene dai bassorilievi del cosiddetto vaso di Warka, rinvenuto presso il sito di Warka, città che corrisponde all'antico nucleo abitativo sumerico di Uruk, nella zona sudorientale dell'odierno Iraq. La figura femminile ritratta rappresenta una dea o una regina, il cui copricapo starebbe a indicare proprio lo status elevato³⁷. Questo dimostra che coprire il capo con un *velo* non fosse una pratica diffusa nella vita di tutti i giorni, ma un indicatore del rango e della classe sociale d'appartenenza e un segno di

³⁴ KEDDIE, 2007, p. 15.

³⁵ KEDDIE, 2007, pp. 13, 14.

³⁶ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 23.

³⁷ *Ibidem*.

distinzione. L'usanza di coprire il capo e il corpo mantiene questo valore simbolico, come testimoniato dalle prime fonti scritte, anche presso i popoli mesopotamici che si sono avvicinati successivamente nella regione, a partire dal secondo millennio a.C.

Non è pervenuta alcuna disposizione scritta all'interno dei codici babilonesi risalenti al terzo e al secondo millennio a.C. (2150-1875 a.C.; 1500-1300 a.C.) che faccia riferimento all'obbligatorietà o meno di indossare il *velo*. È però lecito ritenere che a Babilonia velarsi fosse una pratica diffusa sulla base di due bassorilievi databili al settimo secolo a.C. e di quanto riportato dal Profeta Isaia nell'Antico Testamento. Pertanto tale abitudine si potrebbe considerare una norma per sua natura appartenuta al sistema del diritto consuetudinario non scritto³⁸. È probabile che rientrasse nell'ambito delle regole sociali e non si trattasse di una prescrizione giuridica sottoposta a sanzioni, come quella che invece si ritrova nelle leggi del periodo medio-assiro. I due bassorilievi³⁹ ritraggono donne che indossano lunghi mantelli, portati fin sopra la testa, che lasciano però la fronte scoperta. Le ulteriori notizie provengono dalla Bibbia. Nel predire la distruzione di Babilonia, il Profeta Isaia ammonisce le nobili donne di Babilonia:

*Scendi, siediti nella polvere, vergine, figlia di Babilonia! Non hai più trono, siediti per terra, figlia dei Caldei! Non sarai più detta la delicata e la voluttuosa. Prendi la mola e macina la farina, togli il velo; alza la tua veste, snuda le gambe, attraversa ruscelli! La tua nudità sarà scoperta, sarà veduta anche la tua vergogna!*⁴⁰

Si comprende come a Babilonia il *velo* fosse un componente dell'abbigliamento caratteristico della nobiltà. Il *velo* è un segno distintivo che comunica a livello sociale la separazione tra la classe delle donne d'alto rango e quella delle schiave che nell'Antico Oriente erano solite non portare il *velo*⁴¹. Le donne nobili di Babilonia, distrutta la città, diventeranno schiave. Per questo saranno costrette a togliere il *velo* che rappresenta il concreto passaggio, in questo caso peggiorativo, di posizione e condizione sociale.

³⁸ DRIVER AND MILES, 1935, p. 133.

³⁹ Il primo ritrae un gruppo di donne che stanno fuggendo dalla città di Lachish, il secondo alcune donne che parlano tra loro. Entrambi sono conservati al British Museum.

⁴⁰ La Bibbia, Isaia, 47: 1, 2, 3.

⁴¹ Vd. *infra* pp. ss. Nelle leggi del periodo medio-assiro troviamo addirittura un vero e proprio divieto di indossare il *velo* da parte delle schiave, accompagnato dalla previsione di pene severe in caso di trasgressione.

Le leggi del periodo medio-assiro (1450-1350 a.C.) confermano l'utilizzo del *velo* come indicatore di status sociale⁴²; in questo caso si può fare riferimento alle dettagliate fonti scritte che ci sono pervenute. Nello specifico, il frammento 40 detta precise disposizioni, in forma di comando e non di condizione, che differenziano le donne in base alla classe sociale d'appartenenza e precisano per chi vigesse l'obbligo di portare il *velo* e per chi fosse invece proibito⁴³:

40 Le donne sposate, [le vedove] e [le donne assire] [non devono avere] il loro capo [scoperto] quando escono. Le figlie di uomini di alto rango devono essere velate sia per mezzo di un velo, di un abito che di un [mantello]; loro non devono avere il capo scoperto. Quando ..., ..., o... [non] dovrebbero essere velate, [ma] quando escono [da sole] dovrebbero esserlo. Una concubina che cammina per la strada con la sua padrona deve essere velata. Una ierodula (prostituta sacra) che si è in seguito sposata deve coprirsi quando cammina per la strada, mentre una ierodula che non si è sposata deve restare scoperta; può non essere velata. Una prostituta non è velata; il suo capo deve restare scoperto. Qualunque uomo che veda una prostituta velata deve arrestarla, presentare dei testimoni (uomini) e portarla all'ingresso del palazzo. Nonostante i suoi gioielli non possano essere presi, chi l'ha arrestata può prendere i suoi vestiti. La donna sarà colpita con la verga (cinquanta frustate) e della pece dev'essere fatta colare sulla sua testa. Se un uomo vede una prostituta e la lascia andare invece che portarla all'entrata del palazzo, riceverà lui stesso le cinquanta frustate. Colui che l'ha consegnato potrà prendere i suoi vestiti. Le sue orecchie verranno forate, verrà infilata una corda nei fori annodata dietro di lui e verrà condannato ad un intero mese di duro lavoro al servizio del re.

Anche per le schiave è proibito velarsi. Qualunque uomo che veda una schiava velata deve arrestarla e portarla all'ingresso del palazzo. Le sue orecchie saranno tagliate e l'uomo che l'ha condotta al palazzo potrà prendere i suoi vestiti. Se un uomo vede una schiava velata e la lascia andare invece che portarla al palazzo ed è stato accusato e condannato, dev'essere colpito con cinquanta frustate. Le sue orecchie verranno forate, una corda

⁴² EL-GUINDI, 1999, p. 14.

⁴³ MEIER TETLOW, 2004, p. 130.

sarà infilata nei fori e annodata dietro di lui e verrà condannato ad un intero mese di duro lavoro al servizio del re⁴⁴.

L'obbligo di portare il *velo*, o un abito avvolgente o un mantello che coprisse almeno il capo, sussisteva per le mogli, per le donne di alto rango, sposate o meno, e per le vedove. Prostitute e schiave avevano invece l'obbligo di tenere il capo scoperto. Costituivano un'eccezione le ierodule⁴⁵ che si erano in seguito sposate e le concubine o schiave quando accompagnavano la padrona: entrambe potevano indossare un copricapo o un mantello. Tale deroga dev'essere intesa non come concessione di un privilegio riconosciuto alla concubina o alla schiava, ma come forma di protezione per la padrona⁴⁶.

Non è chiaro quale forma di *velo* venisse utilizzata poiché è sconosciuto l'esatto significato del termine utilizzato, ma nel testo della legge viene enfatizzato l'aspetto del coprire il capo. Sembrerebbe infatti che fosse considerato più importante coprire la parte superiore o posteriore della testa piuttosto che il volto o il corpo⁴⁷. Indossare il *velo* è un privilegio oltre che un dovere: da un lato la legge non prevede alcuna pena nel caso in cui una donna, che dovrebbe portarlo, non lo indossi; dall'altro lato sancisce in maniera chiara ed esplicita le severe sanzioni in cui poteva incorrere il trasgressore. Tali sanzioni variavano dalle frustate, alla foratura o taglio delle orecchie, al versare pece sul capo. Sono da prendere in considerazione le differenti punizioni previste per una prostituta o per una schiava qualora trasgrediscano la regola. A quest'ultima verranno tagliate le orecchie, mentre alla prostituta spetteranno cinquanta frustate e il versamento di pece sulla testa. La scelta di quest'ultimo tipo di punizione può essere inteso come una feroce parodia dell'abitudine delle prostitute di cospargersi unguenti sul corpo per migliorare il proprio aspetto oppure può essere considerata una cosiddetta "punizione a specchio" in quanto riflette il crimine⁴⁸. Le pene previste per le prostitute erano di gran lunga più rigide perché è probabile che fosse più frequente la violazione della norma da parte loro piuttosto che da una schiava il cui comportamento era controllato dai padroni. La maggior severità della pena spiega anche la necessità di

⁴⁴ DRIVER AND MILES, 1935, p. 407.

⁴⁵ Vd. lemma *Hieroduloi* in LÜBKER, Lessico ragionato dell'antichità classica, 1989. Con il termine ierodule, o prostitute sacre, si fa riferimento alle donne addette al culto che si prostituivano a vantaggio del loro tempio.

⁴⁶ DRIVER AND MILES, 1935, p. 128.

⁴⁷ *Ivi*, p. 129.

⁴⁸ DRIVER AND MILES, 1935, p. 130.

chiamare dei testimoni solo nella situazione in cui fosse una prostituta ad essere coinvolta.

Soggette a tali punizioni non erano soltanto le donne colpevoli, ma ne era esposto anche qualunque uomo che, accusato di aver visto una schiava o una prostituta coperta da un *velo*, non l'avesse denunciata. Per la mancata delazione gli spettavano le cinquanta frustate, la foratura delle orecchie, attraverso cui veniva fatta passare una corda poi legata dietro di lui, e un mese di duro lavoro al servizio del re. I delatori, rispettivamente della schiava o della prostituta velata e di colui che non l'aveva denunciata pur avendola vista, potevano impossessarsi degli abiti del condannato/a. Qualora si trattasse di una prostituta, potevano venirle sottratte le vesti, ma non i gioielli, forse per permetterle di continuare ad utilizzarli nella sua attività oppure perché si presumeva che non fossero di sua proprietà, ma del suo protettore. Uno degli aspetti della punizione constava dunque nello spogliare delle vesti colei che le aveva impropriamente indossate, violando quelle regole che sancivano una netta divisione di ruoli e posizioni sociali. L'elemento del *velo* e dell'abbigliamento lo si ritrova così sia nella prescrizione impositiva che nella sanzione⁴⁹.

Analizzando la disposizione (frammento 40), emerge un sistema caratterizzato da un'elevata stratificazione sociale⁵⁰, di cui il *velo*, indicatore dello status sociale e della classe d'appartenenza, diventa emblema. Le rigide sanzioni, che abbiamo visto sopra, testimoniano una società rigida e statica nella differenziazione dei ruoli. Dal momento che portare il *velo* denotava l'appartenenza ad una classe sociale elevata, indossarlo in maniera illecita comportava delle punizioni severe che servivano da strumento precauzionale. Tali pene miravano ad evitare una possibile confusione tra i diversi ruoli sociali e avevano lo scopo di impedire qualunque forma di mobilità sociale che non corrispondesse all'unica modalità prevista legittimamente:

41 Se un uomo vuole velare la sua concubina, dovrebbe riunire cinque o sei vicini e coprirle il capo di fronte a loro e dire: "Lei è mia moglie". In questo modo la donna diventa sua moglie. Una concubina che non viene velata dinnanzi ai testimoni o il cui futuro marito non abbia pronunciato la formula "lei è mia moglie", non acquisisce lo status di moglie, ma rimane una concubina. Se un

⁴⁹ EL-GUINDI, 1999, p. 15.

⁵⁰ EL-GUINDI, 1999, p. 16.

*uomo è morto e non ha avuto figli dalla moglie (velata), i figli delle sue concubine diventeranno figli legittimi; ognuno potrà ricevere una parte della sua proprietà*⁵¹.

L'unica possibilità per cambiare il proprio status si poteva ottenere seguendo tale procedura. La velatura dinnanzi a dei testimoni e la dichiarazione ufficiale del futuro marito garantivano il mutamento della propria posizione e del proprio ruolo sociale. Si tratta di un'eccezione all'immobilismo di ruoli della società assira che richiedeva per questo motivo una procedura ufficiale che ne comprovasse il valore.

Una procedura analoga, in cui il *velo* ha la funzione di attestare o riconfermare lo status sociale, è presente anche nelle leggi ittite, riconducibili al periodo che va dal 1450 a.C. al 1300 a.C. circa. Lo dimostra il frammento § 198/*84⁵², che disciplina il caso di un marito che sorprenda la moglie in flagranza nell'atto di adulterio insieme all'amante. Le opzioni che gli si prospettano sono due: ucciderli entrambi subito dopo averli colti sul fatto⁵³ (azione per la quale non potrà essere considerato colpevole) oppure consegnarli alla corte (nella persona del re). Il frammento riportato di seguito si concentra sulla seconda possibilità:

p (KBo 6.26) IV

(10) *ták-ku-uš A-NA KÁ É. [G] AL ú-wa-te-ez-zi nu te-ez-zi.*

(11) *[DAM]-TI le-e a-ki n[u]DAM-sú hu-iš-nu-zi.*

(12) *LÚ pu-pu-un-na hu-iš-n[u]-zi ta SAG.DU-SÚ.*

(13) *wa-aš-ší-e-ez-zi ták-ku [T]e-ez-zi2-pát ak-kán-du.*

(14) *ta hu-ur-ki-in ha-l[ij]-en-zi ku-en-zi-uš.*

(15) *LUGAL-uš hu-uis-nu-zi-ia-as LUGAL-uš.*

Y₂ (KUB 29.37) IV

(12) *ták-ku-uš A-NA []*

(13) *hu DAM-SÚ [hu-iš-hu-zi]*

(14) *) ták-ku r [e-ez-zi 2-pát ak-kán-du]*

⁵¹ DRIVER AND MILES, 1935, p. 408.

⁵² HOFFNER, 1997, p. 156.

⁵³ *Ivi*, p. 157.

(15) hu-u [r-ki-in]

§198/*84 *Se li porta davanti all'ingresso del palazzo e dice: "Permetto che mia moglie non sia condannata a morte" e risparmia sua moglie, egli deve anche risparmiare l'amante. Poi può velarla⁵⁴.*

Per i due adulteri, come era previsto da quasi tutti i codici del Vicino Oriente Antico⁵⁵, deve esserci parità di trattamento. La corte sembra non prendere in considerazione la pena di morte per gli accusati, a meno che sia il marito a richiederla espressamente. L'unica alternativa alla pena capitale è lasciarli in vita e porre il *velo* sul capo di uno dei due. Se l'uomo debba farlo sulla moglie adultera o sull'amante è fonte di dibattito perché la traduzione del pronome ittita (SU/ZU), che dovrebbe identificare il soggetto che subisce l'azione, è dubbia.

L'opinione comune tende ad identificarlo nell'amante della moglie. L'ultima frase viene pertanto tradotta: "Poi egli può coprire il suo capo" (si intende il capo "di lui (dell'amante)"). Il *velo* diventa segno d'infamia visibile a tutti⁵⁶: consente di risparmiare la vita dell'amante, ma lo marchia socialmente.

Matitiahū Tsevat propone invece una diversa interpretazione, secondo la traduzione che ho sopra riportato. Nel diritto antico all'adultera e al suo amante è comunemente destinata la medesima punizione, ma, nel caso sopra citato, tale principio sembrerebbe rispettato solo in riferimento alla pena di morte. Invece velare l'amante romperebbe l'equilibrio della pena: il *velo* diventa marchio di disonore sociale per lui, mentre l'adultera resta impunita. Per tale ragione, secondo Tsevat, porre il *velo* sul capo non costituirebbe una punizione, ma avrebbe la funzione di riconfermare il matrimonio della coppia. La donna che non viene uccisa dal marito né condannata dalla corte alla pena capitale, vede comunque il suo status di moglie in pericolo. Il marito potrà sciogliere il vincolo matrimoniale oppure, qualora decida di non volerla perdere, dovrà riaffermare pubblicamente il suo status di moglie legittima, ponendole un *velo* sul capo⁵⁷. Tsevat, argomentando dal frammento 41 delle leggi del periodo medio-assiro, sostiene che la pratica di velarsi/coprirsi servisse proprio a confermare o riconfermare lo status coniugale e il cambiamento o

⁵⁴ TSEVAT, 1975, p. 235.

⁵⁵ DRIVER AND MILES, 1952, p. 281.

⁵⁶ DRIVER AND MILES, 1952, I, p. 307.

⁵⁷ TSEVAT, 1975, p. 236.

il mantenimento della posizione sociale. Come nel frammento 41 il *velo* decreta la condizione di moglie legittima per la concubina, allo stesso modo nelle leggi ittite la convalida per la moglie adultera alla quale è stato concesso il perdono.

Secondo Tsevat il *velo* nel mondo mesopotamico era prerogativa delle spose, piuttosto che delle mogli⁵⁸. Il *velo* della sposa è simbolo dell'unione coniugale e viene interpretato nella dicotomia velare-svelare. La sposa è velata prima e al momento del matrimonio per poi essere svelata una volta a casa. Per questo motivo Tsevat sostiene che le donne sposate presso gli Ittiti e nell'antico Medio Oriente più in generale non usassero portare il *velo*. Le spose lo indossavano al momento del matrimonio, poi, una volta conclusa la cerimonia, lo toglievano⁵⁹. A prova di questo fatto in un passo dell'Antico Testamento si legge che Rebecca vedendo arrivare Isacco, suo futuro sposo, prende il *velo* e si copre⁶⁰. A prescindere dall'interpretazione riguardo al *velo* nuziale, Tsevat, facendo riferimento al materiale iconografico⁶¹, sostiene che le donne dell'antica Mesopotamia non fossero solite coprirsi con alcun tipo di *velo*.

Ci sono però opinioni contrastanti a riguardo. Dai bassorilievi⁶², databili intorno al 1400-1200 a.C. e oltre, presenti in alcuni siti archeologici ittiti in Turchia, emergono figure femminili velate. L'abbigliamento consta di un mantello avvolgente dalla testa ai piedi, abbinato ad un elaborato copricapo; indumenti che risultano poco adattabili alle esigenze pratiche della vita di tutti i giorni. Si può concludere che il loro utilizzo fosse una pratica poco diffusa tra le donne comuni, propria invece di donne altolocate o che svolgevano una particolare funzione sociale. Infatti quasi tutte le raffigurazioni ritraggono donne accomunate da queste caratteristiche: si tratta della moglie del re Hattusilis e di alcune sacerdotesse durante una processione. Fa eccezione una terza iconografia risalente al periodo neo-ittita che ritrae una donna intenta a filare, coperta dal medesimo mantello⁶³. Da ciò si potrebbe dedurre che si tratti di una donna come tante altre intenta ad occuparsi di un'attività domestica. Sebbene non si possano trarre conclusioni certe, data anche la scarsa documentazione, la comune opinione sembra sostenere che velarsi non fosse un'usanza diffusa nella quotidianità, ma riservata a donne appartenenti a un

⁵⁸ *Ivi*, p. 238.

⁵⁹ *Ivi*, p. 239.

⁶⁰ La Bibbia, Genesi, 24: 65. Rebecca si copre nel momento in cui incontra il suo futuro sposo, per poi essere privata dello stesso *velo* dopo il matrimonio.

⁶¹ TSEVAT, 1975, p. 237.

⁶² LLOYD, 1967, fig. 65, 95, 96. Bassorilievi provenienti dai siti turchi di Yazilikaya e Carchemish.

⁶³ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 24.

élite. Infatti questa tipologia di abbigliamento è definita da Georges Contenau “marchio onorifico”⁶⁴, atto a garantire esclusività e privilegi.

Viceversa in ottica femminista il *velo* perde parzialmente il ruolo di simbolo di divisione tra classi sociali e di indicatore di status, mentre viene posta l’attenzione sulla sua funzione di classificatore che ripartisce le donne in due distinte categorie: le donne rispettabili, quelle velate, e le donne disponibili, scoperte, alla mercé di chiunque⁶⁵. Divisione fondamentale nel sistema patriarcale nel quale la posizione sociale della donna dipende dal suo ruolo sessuale e dal rapporto con gli uomini che provvedono alla sua protezione⁶⁶. Il *velo* pertanto segnala quali donne sono sotto la protezione di un uomo e di conseguenza “intoccabili” e quali sono invece libere⁶⁷. Il *velo* viene così considerato nella prospettiva dell’ennesima modalità di controllo degli uomini sulle donne nell’ambito della sfera pubblica⁶⁸.

A che cosa si può ricondurre la diffusione di tali modalità di controllo di cui il *velo*, seguendo la teoria femminista, sembra essere espressione? A quando risale una netta divisione tra i generi nella vita sociale e più in generale la subordinazione della donna?

La condizione di uomini e donne tende ad essere egualitaria tra le prime piccole comunità del Medio Oriente antico intorno al 6000 a.C., quando lo stile di vita sedentario inizia a diventare predominante⁶⁹. I ritrovamenti archeologici presso alcuni antichi villaggi neolitici, come quello di Çatal Huyuk, dimostrano la condizione egualitaria se non addirittura privilegiata della donna⁷⁰. Nelle tombe destinate alle donne, al pari di quelle riservate a uomini, sono stati rinvenuti oggetti e utensili legati al mestiere svolto in vita⁷¹. Questo dimostra la parità tra i sessi, l’uguale importanza attribuita a uomini e donne nella produzione di beni utili alla comunità e la totale assenza dell’antagonismo uomo/donna, produzione/riproduzione⁷². Le numerose rappresentazioni di divinità femminili risalenti allo stesso periodo che testimoniano l’ampia diffusione del culto della dea madre confermano questa tesi⁷³.

⁶⁴ CONTENAU, 1947, IV, p. 2215.

⁶⁵ MEIER TETLOW, 2004, p. 130.

⁶⁶ LERNER, 1986, p. 139.

⁶⁷ AHMED, 2001, p. 17.

⁶⁸ MEIER TETLOW, 2004, p. 130.

⁶⁹ NASHAT, 2004, p. 229.

⁷⁰ BROSIUS, 2005, p. 5.

⁷¹ MELLAART, 1967, p. 209.

⁷² BROSIUS, 2005, p. 11.

⁷³ AHMED, 2001, p. 13.

Il progressivo miglioramento delle tecniche agricole, lo scambio di beni e la nascita del commercio sono le condizioni materiali che intorno al 3500-3000 a.C. favoriscono la comparsa della civiltà, strettamente legata alla fondazione dei primi nuclei urbani e all'invenzione della scrittura. L'urbanizzazione produce importanti cambiamenti sociali che hanno un forte impatto anche e soprattutto sulla posizione sociale delle donne: l'aumento della disponibilità abitativa delle città che possono ospitare una molteplicità di individui, la nascita della divisione di classe (tra le prime comunità non era diffusa solo un'eguaglianza di genere, ma anche un assoluto livellamento di posizioni sociali), la diffusione di nuove professioni, la conseguente divisione del lavoro in base al genere e la larga diffusione di benessere⁷⁴. Le donne assistono così alla lenta metamorfosi del loro ruolo, tra miglioramento delle condizioni di vita ed erosione del loro potere sociale.

Nelle prime comunità legate ai piccoli villaggi agricoli e ancora nelle prime città-stato sumere, dato il numero ancora piuttosto esiguo di popolazione e l'esigenza di produrre beni, la manodopera femminile si rivela indispensabile per il lavoro nei campi e per lo svolgimento delle nuove professioni urbane. Non esiste pertanto alcuna forma di isolamento o protezione della donna che, lungi dall'essere considerata un soggetto debole, contribuisce tanto quanto l'uomo nella produzione di ricchezza. Tenendo conto della diffusione del lavoro femminile, si deduce che l'uso del *velo* o di abiti coprenti non fosse a quel tempo ancora conosciuto in quanto sarebbe stato d'impedimento allo svolgimento delle mansioni, in particolar modo di quelle legate alla terra.

Con il consolidamento delle città-stato e il progressivo aumento del benessere, il lavoro femminile inizia a diventare superfluo e si assiste ad una progressiva erosione del potere delle donne, che tuttavia le colpisce in maniera parzialmente differente: le donne d'élite continuano a controllare ingenti flussi di ricchezza ed occupano rilevanti posizioni nei templi, mentre le donne impiegate nei templi come serve o come prostitute, le scrivane, quelle che si dedicano al commercio e che contribuiscono come forza-lavoro urbano iniziano lentamente ad essere escluse da ogni forma di partecipazione sociale attiva e si vedono costrette a svolgere mansioni legate esclusivamente alla sfera domestica⁷⁵.

⁷⁴ KEDDIE, 2007, p. 14.

⁷⁵ NASHAT, 2004, p. 230.

Questo perché acquisisce sempre maggior importanza il contributo delle donne in quanto madri⁷⁶, piuttosto che come lavoratrici; infatti la creazione di benessere è strettamente connessa al numero di individui in grado di produrlo. Il crescente interesse verso lo sviluppo demografico e il bisogno di creare nuova forza lavoro portano ad uno spiccato controllo sulla capacità riproduttiva e sulla sessualità delle donne; iniziano di conseguenza a diffondersi le prime forme di isolamento e clausura che nella sfera pubblica si estrinsecano nell'utilizzo del *velo* o di un indumento coprente che funge da protezione⁷⁷.

2.2 Il *velo* nell'Antico Testamento

Il ricorso a varie forme di isolamento e l'utilizzo del *velo* sono interpretati nell'ottica dei cambiamenti sociali che hanno determinato l'evoluzione di piccole comunità agricole in grandi imperi anche attraverso l'analisi di alcuni passi dell'Antico Testamento che attestano i progressivi stadi di sviluppo del popolo ebraico. Si assiste così allo sviluppo di una tribù nomade, al passaggio dal nomadismo all'occupazione e alla spartizione tra clan del territorio colonizzato e ad un periodo di consolidamento e prosperità sotto la guida dei sovrani⁷⁸.

Alcuni passi della Genesi testimoniano l'utilizzo del *velo* nel periodo in cui gli Ebrei sono ancora un popolo nomade. Alcuni ritengono che fosse utilizzato dalle spose nel periodo precedente al matrimonio⁷⁹:

Rebecca pure alzò gli occhi, vide Isacco e, scesa dal cammello, domandò al servo: «Chi è quell'uomo che viene per la campagna incontro a noi?». Il servo rispose: «È il mio signore». Allora ella prese il velo e si coprì⁸⁰.

Poi Giacobbe disse a Labano: «Dammi la mia moglie, perché il mio tempo è compiuto e mi unirò a lei». Allora Labano invitò tutta la gente del luogo e fece un banchetto. Ma la sera Labano prese sua figlia Lia e la condusse a Giacobbe, il quale entrò da lei. Labano dette la sua ancella Zelfa per serva alla propria figlia Lia. Ma ecco

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ NASHAT, 2004, p. 232.

⁷⁸ MARMORSTEIN, 1954, p. 9.

⁷⁹ MARMORSTEIN, 1954, pp. 9, 10 e cfr. *supra* p. 15.

⁸⁰ La Bibbia, Genesi, 24: 64, 65, 66.

che al mattino s'accorse che era Lia; e disse a Labano: «Cosa mi hai fatto? Non ti ho forse servito per Rachele? Perché mi hai ingannato?»⁸¹.

Rebecca si copre con un *velo* nel momento in cui vede per la prima volta Isacco, suo futuro sposo, mentre Labano riesce ad ingannare Giacobbe, sostituendo la promessa sposa Rachele, con la sorella maggiore Lia. L'inganno ha esito positivo proprio perché la sposa attende il marito nella camera nuziale completamente avvolta da un *velo*. Coloro che sostengono che le donne portassero il *velo* prima e durante il matrimonio, sottolineano proprio il passaggio in cui Giacobbe al mattino si accorge della sostituzione: dopo il matrimonio il *velo* viene tolto per la prima volta⁸². Le future mogli sono velate prima del matrimonio, vengono "svelate" dopo.

Altri, argomentando sempre sulla base del primo dei due passi sopra citati e ponendolo a confronto con uno di poco precedente, ritengono che fossero le donne già sposate ad indossare il *velo* in pubblico. Sottolineano che le descrizioni bibliche di donne non ancora sposate, come Rebecca prima dell'incontro con Isacco, non contemplano l'uso del *velo*⁸³:

La fanciulla era molto bella d'aspetto, vergine, e nessun uomo l'aveva conosciuta⁸⁴.

Se si allarga il campo d'indagine, passando dal *velo* della sposa nello specifico ad un *velo* inteso in senso più generale, non è chiaro, in questa prima fase di assestamento del popolo ebraico, quali donne fossero solite portarlo e quale significato avesse.

Se si affronta la questione facendo leva sulla probabile analogia con i costumi di altri popoli della regione, come gli Assiri, anche le donne ebreo-rispettabili al di sopra di una certa età, sposate e non, sarebbero state obbligate a mostrarsi con un *velo* in presenza di uomini che non fossero i parenti più stretti⁸⁵. Ciononostante, c'è un passo dell'Antico Testamento che si pone in maniera potenzialmente contraddittoria rispetto a tale affermazione:

⁸¹ La Bibbia, Genesi, 29: 21, 22, 23, 24, 25.

⁸² Bertholet, 1929, p. 189.

⁸³ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 26.

⁸⁴ La Bibbia, Genesi, 24:16.

⁸⁵ DRIVER AND MILES, 1935, p. 133.

Allora ella si levò di dosso le vesti vedovili, si coprì con un velo e così avviluppata si mise a sedere all'ingresso di Enaim... La vide Giuda e la credette una prostituta, perché si era velata la faccia...⁸⁶.

Tamar, nuora di Giuda, si copre con un *velo* e questi la scambia per una prostituta perché il suo volto è nascosto. Sembrerebbe pertanto che le prostitute avessero l'abitudine di tenere celato il viso.

Tale affermazione si pone in netto contrasto con l'opinione comune che ritiene, quasi unanimemente, che l'uso del *velo* presso i popoli dell'Vicino Oriente Antico, in particolar modo gli Assiri, di cui sono rimaste importanti testimonianze scritte di valore giuridico, fosse simbolo di onorabilità, modestia e appartenenza ad una classe sociale privilegiata. Come interpretarla? C'è chi suggerisce che Tamar avesse voluto prendere le sembianze di una prostituta sacra che, come visto sopra, può fare uso del *velo* dopo il matrimonio o nel contesto di solenni processioni legate al tempio⁸⁷, oppure di una sacerdotessa della dea Ištar che talvolta viene raffigurata con un *velo* o con un copricapo sulla testa⁸⁸. A mio avviso, la spiegazione più coerente proviene dai commenti alle leggi assire di Driver e Miles che, nel parlare sommariamente della diffusione dell'uso del *velo* nel Vicino Oriente Antico, sottolineano che il *velo* di Tamar avesse la semplice funzione di evitare che Giuda la riconoscesse. Egli la crede una prostituta non perché è velata, ma perché non la riconosce, non essendo visibile il suo volto. Si aggiunga il fatto che Tamar lo aspetta seduta davanti alla porta della città, comportamento tipico di una donna che si prostituisce. Il fatto che si tolga il *velo* e riprenda le sue vesti di vedova spiega che, nel contesto del travestimento, aveva indossato abiti non suoi, tipici delle prostitute, per rientrare poi in possesso di quelli propri della sua condizione⁸⁹. Ecco che si ritorna alla concezione dell'abito come elemento indicatore del rango e della posizione sociale.

Nelle narrazioni storicamente collocabili nel periodo di transizione in cui le famiglie sono in lotta tra di loro per mantenere il possesso sulla terre colonizzate e con i popoli vicini per difendere i territori conquistati, si trovano pochi riferimenti riguardo al *velo*, il cui utilizzo non sembra essere un costume diffuso e

⁸⁶ La Bibbia, Genesi, 38: 14, 15.

⁸⁷ MARMORSTEIN, 1954, p. 10.

⁸⁸ *Ibidem* e DRIVER AND MILES, 1935, p. 134.

⁸⁹ DRIVER AND MILES, 1935, p. 134.

generalizzato. A riprova di questo, nel primo libro di Samuele, Anna è descritta mentre prega dinnanzi ad un sacerdote senza essere velata o parzialmente coperta⁹⁰.

L'usanza di indossare il *velo* si consolida invece con la stabilità garantita dalla monarchia che porta e assicura pace, sicurezza e prosperità⁹¹. Si diffondono pratiche di isolamento, in particolare per le donne appartenenti alla nobiltà, che impongono che siano coperte e confinate in zone della casa a loro riservate.

L'usanza di utilizzare un *velo* o un indumento avvolgente il capo e il corpo è dunque un fenomeno diffuso anche presso il popolo ebraico, come del resto in tutto il Medio Oriente pre-islamico.

Rimangono incerti i singoli componenti dell'abbigliamento e quali parti del corpo mirassero a nascondere. Le raffigurazioni rinvenute nella sinagoga di Baghdad ritraggono figure femminili avvolte dalla testa ai piedi in un *izar*, un lungo mantello, sul quale, nella parte superiore, è fissato un pezzo di stoffa rigida in canapa, chiamata *hailiyi*, che scende come una visiera verso il basso, coprendo gli occhi e il viso⁹².

2.3 Coprirsi il capo nella Grecia micenea, arcaica, classica ed ellenistica

Nonostante si tenda a considerare l'uso del *velo* una consuetudine, se non nata con l'Islam, comunque legata al mondo orientale, bisogna far luce sulla sua estesa diffusione nel Vicino Oriente mediterraneo antico, in particolare in Grecia.

Per quanto riguarda il periodo miceneo e quello arcaico, possiamo fare affidamento sull'epica omerica che riflette allo stesso tempo tanto i costumi delle donne micenee – XVI-XII secolo a.C. – quanto quelli delle donne greche del periodo successivo, del medioevo ellenico – XII-XI secolo a.C. – e del periodo arcaico – IX-VI secolo a.C.

I fatti narrati sono da contestualizzare nell'ambito della civiltà micenea, ma dal momento che Iliade e Odissea risalgono al IX secolo, inevitabilmente usanze e consuetudini tendono a sovrapporsi.

⁹⁰ La Bibbia, Samuele I, 1: 10.

⁹¹ Cfr. *supra* pp. 18, 19. Stabilità e prosperità favoriscono forme di isolamento delle donne che non servono più come forza lavoro, ma che acquisiscono importanza in virtù del loro ruolo riproduttivo e di nuovi compiti legati alla sfera domestica.

⁹² MARMORSTEIN, 1954, p. 1.

Durante il periodo miceneo le donne comuni non sono isolate e non sono solite indossare il *velo*. Le immagini, offerte dall'arte, di elaborati copricapi denotano l'elevato status di regine o sacerdotesse alle quali il *velo* conferisce un prestigio legato alla posizione e al ruolo, differenziandole dalle altre donne⁹³.

Le donne micenee di alto rango sono donne autonome, indipendenti e libere di agire nella sfera pubblica. Talvolta le mogli di re impegnati in guerra amministrano e gestiscono i loro piccoli regni e le donne nobili, oltre ad occuparsi della casa, svolgono un importante ruolo pubblico come sacerdotesse⁹⁴. Omero le definisce intelligenti, coraggiose e competenti.

Tali peculiarità rimangono confinate al periodo miceneo, mentre non si riflettono nei secoli successivi che vedono un netto peggioramento della condizione della donna, che resterà stabile nell'intero corso della storia greca.

Proprio per questo l'epica omerica, tratteggiando figure di donne micenee, ma che per tradizione appartengono ad un periodo posteriore, allude anche all'uso diffuso del *velo* e della pratica di isolare le donne. I poemi narrano le vicende di donne micenee, ma in realtà il loro status e la loro condizione sociale sono quelli della donna del periodo arcaico. Ecco allora che Elena e Penelope, rispettivamente nell'Iliade e nell'Odissea, vengono elogiate perché si velano e portano con sé delle ancelle nel momento in cui escono in pubblico o si trovano in presenza di uomini estranei:

*Subito, di bianchi veli coprendosi, / mosse dalla stanza, versando
una tenera lacrima; / non sola, ma la seguivano anche due ancelle,
/ Etra figlia di Pitteo e Climene occhi grandi*⁹⁵.

*Disse così: Elena, figlia di Zeus, tremò / e si mosse coprendosi col
velo bianco, splendente, / in silenzio, e sfuggì a tutte le troiane; la
dea precedeva*⁹⁶.

*E quando giunse dai pretendenti, chiara fra le donne, / si fermò
vicino a un pilastro del solido tetto, / tenendo davanti alle guance il
lucido scialle: / da ciascun lato le era accanto un'ancella fedele*⁹⁷.

⁹³ MEIER TETLOW, 2005, Vol. 2, pp. 9, 10.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 26, 27; GALT, 1931, pp. 373-393.

⁹⁵ Iliade, III, 141-144.

⁹⁶ *Ivi*, 418-420.

Le donne sono confinate in casa e le loro competenze si specializzano e fossilizzano in tutte le attività che attengono alla sfera domestica. L'usanza di coprirsi diviene abitudine comune per tutte, indipendentemente dalla classe sociale d'appartenenza e diventa emblema della subordinazione della donna rispetto all'uomo. I valori-virtù di modestia, pudore, contegno e vergogna, che costituiscono parte integrante della buona condotta femminile, sono strumenti di controllo sociale⁹⁸ e sono strettamente connessi all'onore della famiglia, in particolare degli uomini⁹⁹. Nonostante il *velo* nella Grecia arcaica fosse principalmente usato per coprire la testa e parti del corpo, Penelope manifesta tutta la sua modestia e la sua riservatezza, portandosi lo scialle addirittura all'altezza delle guance.

Esiodo ritiene che le donne debbano essere velate e isolate nelle aree della casa a loro riservate, in particolare le giovani non ancora sposate. Le definisce "vergini pallide" proprio perché raramente escono all'aria aperta e si espongono al sole. Nella Teogonia viene accordato un particolare valore alla pratica di portare il *velo*:

L'ornò di cintura la dea glaucopide Atena e la vesti / di candida veste; dall'alto del capo un velo / dai mille ricami di sua mano le fece cadere, meraviglia a vedersi¹⁰⁰.

È la dea Atena che ponendo un *velo* sul capo di Pandora, la prima donna, conferisce la giustificazione divina al *velo*, alle restrizioni e all'isolamento delle donne¹⁰¹.

Fino al quinto secolo le donne sono solite indossare due differenti tipologie di *velo*, che servono entrambi a ricoprire la testa e la parte alta del corpo: il *pharos* e il *kolpos*. Il primo è una sorta di scialle con un lembo di tessuto di forma rettangolare che può esser fatto ricadere sul corpo, sulla testa ed eventualmente sul viso; mentre il secondo è il lembo di stoffa che costituisce la parte superiore del peplo, abito comunemente utilizzato dalle donne greche, che può essere ripiegato occasionalmente sul capo e sul viso¹⁰².

⁹⁷ Odissea, I, 332-335. Vd. anche in Odissea, XVI, 409-416; Odissea, XVIII, 182-184; Odissea, XVIII, 206-211.

⁹⁸ LLYOD, 2003, p. 156.

⁹⁹ EL-GUINDI, 1999, p. 140.

¹⁰⁰ ESIODO, Teogonia, 573-575.

¹⁰¹ MEIER TETLOW, 2005, p. 30.

¹⁰² VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, pp. 230-232.

Ad Atene nel periodo classico la condizione delle donne peggiora ulteriormente. La visione aristotelica vuole la donna subordinata all'uomo non solo per necessità sociale, ma anche dal punto di vista fisico e mentale e destinata quindi per "natura" ad una posizione sottomessa¹⁰³. Le due sfere, pubblica e privata, sono nettamente divise: l'una è propria degli uomini, l'altra della donna. Ma, anche in ambito domestico, gli spazi sono separati: alle donne sono riservate stanze separate, lontane dalla strada, mentre gli uomini hanno libero accesso alla parte pubblica della casa. Dal momento che le donne non hanno capacità né giuridica né di agire, sono sotto la tutela di uomo, il *kyrios*, che funge per loro da intermediario tra la sfera domestica e quella pubblica¹⁰⁴.

Questa concezione fa sì che la donna libera e rispettabile sia abitualmente segregata in casa e che, nelle rare occasioni in cui si mostra in pubblico, abbia l'obbligo di coprirsi dalla testa ai piedi, per essere sempre sottratta agli sguardi di uomini estranei¹⁰⁵. In età classica l'abbigliamento contempla ancora l'uso del *pharos* e del *kolpos*, mentre in età ellenistica si diffonde l'impiego di veri e propri *veli* atti a coprire il volto, il *tegidon*, il *litham* e il *qina*, che ancora oggi sono usati in alcune aree del Medio Oriente¹⁰⁶. Il *velo* pertanto non è più un tutt'uno con l'abito, ma si aggiunge alla veste e ha una sua specifica funzione. Il *tegidon* è costituito da un lembo di stoffa rettangolare che viene posto sul viso; ci sono modelli che presentano due fori per gli occhi, altri una fenditura e altri ancora una fenditura divisa in due parti simmetriche. Questo tipo di *velo* presenta molte somiglianze con il *burqa* e il *niqab*. Uno dei primi riferimenti scritti risalente al terzo secolo a.C. attribuito a Eraclide Critico parla di quanto fossero coprenti i vestiti delle donne, a tal punto che il loro volto sembra coperto da una maschera, attraverso la quale sono visibili solo gli occhi, mentre tutte le altre parti del viso rimangono nascoste¹⁰⁷.

Statue e raffigurazioni¹⁰⁸ mostrano come il *tegidon* potesse essere indossato sia sopra la testa, lasciando il viso scoperto, sia tirato giù, sino a ricoprire l'intero volto. Il *tegidon* non sostituisce gli altri due tipi di veli, sopra analizzati, diffusi in Grecia dall'età arcaica, ma può essere con questi combinato. Dall'osservazione di

¹⁰³ AHMED, 2002, p. 33.

¹⁰⁴ MEIER TETLOW, 2005, p. 62.

¹⁰⁵ POMEROY, 1975, p. 125.

¹⁰⁶ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 27. Per gli ultimi due tipi di *veli*, si fa ricorso a termini arabi perché non ci sono termini equivalenti in lingua greca.

¹⁰⁷ LLEWELLYN-JONES, 2003, p. 62.

¹⁰⁸ Uno dei migliori esempi, che ritrae una donna che lo indossa, è una statua in bronzo risalente al terzo secolo a.C., conservata al Metropolitan Museum.

statue e immagini, si può notare come le donne indossassero entrambi: una veste coprente tutto il corpo, dalla testa ai piedi, e, in aggiunta, il *velo* sul volto che lascia scoperti solo gli occhi.

Il *litham*, anch'esso abbinabile con il *pharos* o il *kolpos* è costituito da una lunga stoffa che copre la parte bassa del naso, la bocca e il collo.

Infine il *qina*, un pezzo di stoffa rettangolare legato alla parte del mantello che copre la testa, può essere lasciato cadere sopra al viso, consentendo di nascondere in ogni sua parte, compresi gli occhi.

In età ellenistica la posizione delle donne greche migliora grazie al contatto con società più egualitarie rispetto al genere. È il caso dell'Egitto tolemaico, dove le donne greche risentono dell'influsso vantaggioso di leggi e tradizioni locali che riconoscono la donna titolare di diritti, al pari dell'uomo, e che non si basano su una rigida distinzione in base al sesso¹⁰⁹. Il cambiamento in positivo della condizione femminile è consentito «grazie alla modifica delle leggi greche secondo i principi egualitari e liberali di quelle egizie e alla scelta di stipulare contratti in base a queste ultime»¹¹⁰.

In quanto soggetti di diritto, le donne possono concludere contratti ed essere proprietarie di beni e hanno gli stessi diritti degli uomini in materia di scioglimento del vincolo matrimoniale e di eredità.

Non sono confinate in casa, ma hanno un ruolo molto importante ed autonomo in ambito pubblico e contribuiscono economicamente alla vita della comunità. Non sono soggette ad isolamento e segregazione e non sono costrette ad indossare il *velo*. La progressiva influenza dei costumi egizi su quelli greci è molto lenta; ci sono infatti fonti che testimoniano come il *velo* che copre il volto fosse ancora usato dalle donne greche nell'Egitto tolemaico. Una lettera, risalente al 256 a.C., che proviene da una famiglia di tessitori, indica quali fossero gli indumenti che potevano indossare. Per le donne, oltre alla tunica, è previsto l'uso del *tegidon*¹¹¹.

Alcune consuetudini al contrario si radicalizzano per via della mescolanza con popoli presso i quali le stesse erano adottate e consolidate da secoli, attraverso processi di assimilazione e scambio culturale, indotti da ripetute conquiste e dominazioni. Mi riferisco alla dinastia ellenistica dei Seleucidi che regna sulla

¹⁰⁹ POMEROY, 1975, pp. 119, 120.

¹¹⁰ AHMED, 2002, p. 34.

¹¹¹ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 29.

Persia¹¹² dal 330 a.C. al 150 a.C. Qui l'uso del *velo* e l'isolamento femminile sono pratiche che esistono da secoli, in parte autoctone, in parte influenzate dai costumi di altri popoli¹¹³. Un riferimento scritto che testimonia l'usanza delle donne persiane di coprire totalmente il loro corpo in segno di modestia proviene dalla descrizione fatta da Senofonte nella *Ciropedia* della moglie di Abradate di Susa:

E quando per la prima volta entrammo nel suo padiglione, non riuscimmo a distinguerla dal resto; lei era seduta per terra, circondata da tutte le sue ancelle, e per di più vestita come le serve. Ma quando le abbiamo osservate tutte per vedere quale fosse la padrona, in un attimo divenne evidente la sua superiorità, nonostante lei fosse seduta, velata e con la testa rivolta verso il basso¹¹⁴.

Pantea, moglie di Abradate, appare ai suoi guardiani completamente velata, a tal punto che risulta impossibile riconoscerla e distinguerla. Le righe successive confermano l'ipotesi di una completa velatura:

Udite queste parole, la donna si squarcia il velo e si lamenta. E le sue ancelle iniziano a gridare insieme a lei. Così facendo, si scopre la maggior parte della faccia, il collo e le braccia¹¹⁵.

L'uso del *velo* e le pratiche di segregazione della donna continuano a caratterizzare la società persiana anche un secolo dopo, come si può dedurre da questo breve passo:

Non solo le mogli, ma anche le schiave e le concubine essi tengono sotto stretta sorveglianza, in modo che nessuno possa vederle, e queste passano la vita chiuse in casa. Durante i viaggi vengono trasportate su carrozze coperte tutt'intorno da tende¹¹⁶.

Da questo passo emerge che le donne persiane sono abitualmente recluse e che, in occasione di un viaggio o di uno spostamento, vengono protette e riparate

¹¹² La dinastia seleucide non regnò solo sulla Persia, ma anche sulla Mesopotamia, sull'Asia Minore e sulla Siria.

¹¹³ È probabile che i popoli dominatori acquisissero alcune usanze dei popoli sottomessi. Ciò può essere avvenuto con la conquista di Babilonia da parte di Ciro nel 539 a.C.

¹¹⁴ SENOFONTE, *Ciropedia*, Libro V.

¹¹⁵ SENOFONTE, *Ciropedia*, Libro V.

¹¹⁶ PLUTARCO, *Vite Parallele*, Temistocle, 26: 5.

dalle tende che ricopro le carrozze¹¹⁷. È proprio grazie a questa consuetudine che Temistocle, chiuso in una di queste carrozze, scambiato per una donna, riesce a raggiungere la corte del re persiano Serse o del figlio Artaserse¹¹⁸.

Le donne continueranno ad essere soggette a tali pratiche fino al periodo che vedrà l'egemonia della dinastia sasanide (224-651 d.C.) e poi la conquista islamica della Persia nel 642 d.C.

3. L'Islam e il velo

3.1 L'uso del velo durante la Jahilyia nell'Arabia pre-islamica

Seguendo la prospettiva che si focalizza sull'uso del *velo*, occorre far luce sul contesto geografico e socio-culturale in cui l'Islam è nato e dei cui principi è intriso: la penisola arabica durante la *jahilyia*¹¹⁹, o età dell'ignoranza, come viene definito l'intero arco temporale antecedente all'avvento dell'Islam.

L'Islam nasce nel contesto urbano della città di La Mecca, ma eredita valori e pratiche tipiche delle tribù nomadi che hanno abitato la regione da millenni e che, nei secoli che precedono l'avvento dell'Islam e alla sua nascita, rappresentano ancora la quasi totalità della popolazione. Nella penisola arabica, come nel Medio Oriente in generale, si possono distinguere tre strutture economiche di base: la pastorizia nomade, l'agricoltura sedentaria e gli insediamenti urbani¹²⁰. L'agricoltura sedentaria, la nascita delle città e l'evoluzione di piccoli regni si concentrano nel sud della penisola, più ricco e fertile, sebbene la presenza di pastori nomadi sia comunque dominante; mentre da millenni il nord è abitato principalmente da popolazioni strutturate in clan e tribù, dedite alla pastorizia nomade e in parte all'agricoltura non sedentaria. L'organizzazione e le diverse esigenze dei gruppi influiscono sulla definizione di istituzioni, come il matrimonio e la famiglia, e posizioni sociali, compresa quella delle donne.

Nel sistema tribale le donne svolgono un ruolo attivo nella vita della comunità. Si occupano della casa e della famiglia mentre gli uomini sono lontani e sono

¹¹⁷ Vd. *supra* par. 1.2. Come visto sopra, la parola persiana *purdah* significa letteralmente cortina, tenda. In origine si riferisce ad un elemento che divide uno spazio, celandolo allo stesso tempo.

¹¹⁸ Le fonti sono incerte.

¹¹⁹ Il tempo per i musulmani è duale: prima e dopo Maometto. La *Jahilyia* è considerata un'età oscurantistica in cui la religione era politeista, il matrimonio patrilineare non era l'unica forma di unione legittima e le donne indossavano abiti trasparenti. Il termine viene interpretato nel Corano come "non sapere", legato all'assenza di Dio.

¹²⁰ KEDDIE, 2007, p. 16.

impegnate nella pastorizia e nel lavoro dei campi¹²¹. Proprio per questo motivo il *velo* in tale contesto economico non è utilizzato perché d'ostacolo alla libertà di movimento e alla praticità¹²²; le donne si concedono solamente l'uso di un mantello per questioni igieniche (per proteggersi dalla polvere e dagli insetti)¹²³. Pitture rupestri rinvenute nella parte meridionale della penisola arabica e un bassorilievo risalente al 668–627 a.C., periodo del regno del re assiro Sardanapalo, che conquista parte dei territori arabi, lo dimostrano. Ritraggono figure femminili o con il capo e il volto scoperti, o con una sorta di copricapo oppure avvolte da un mantello che, in caso di necessità, può coprire il capo e la maggior parte del corpo¹²⁴.

Le tribù nomadi non hanno abbastanza surplus economico per potersi permettere di escludere le donne dall'ambito lavorativo, segregandole in spazi a loro riservati (*harem*)¹²⁵ e limitando la loro autonomia. In questo contesto, in cui la stratificazione sociale e di genere è limitata, le donne costituiscono manodopera al pari degli uomini. È proprio la richiesta di braccia da lavoro che favorisce la pratica della poligamia; maggiore è il numero di donne che lavora all'interno di una famiglia, maggiore la ricchezza e il benessere, che incrementano a loro volta quello del clan e infine della tribù¹²⁶. Guity Nashat spiega invece la totale assenza dell'uso del *velo* con l'attribuzione della origine di ciascuna tribù ad un progenitore comune¹²⁷. Gli individui, discendenti dallo stesso capostipite, si considerano in qualche modo parenti e per tale ragione le donne non incorrono nel pericolo di essere osservate da occhi estranei. Gli insediamenti rurali sedentari e la crescita delle città incrementano la stratificazione sociale con la separazione tra classi, professioni e generi. Si diffondono pratiche di segregazione delle donne nell'*harem* e l'uso del *velo*. Le maggiori opportunità offerte dal lavoro agricolo stabile e soprattutto dalle città portano crescita economica e benessere. Le donne non servono più come manodopera e iniziano a svolgere compiti totalmente legati alla sfera domestica e slegati dalla vita esterna della comunità. Il *velo* diviene in questo contesto simbolo di prestigio sociale: le donne nobili e ricche esprimono la superiorità della propria posizione per distinguersi dalle donne comuni, ancora dedite al lavoro nei campi o

¹²¹ NASHAT, 2004, p. 233.

¹²² ARUFFO, 2001, p. 27.

¹²³ *Ivi*, p. 26.

¹²⁴ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 35.

¹²⁵ L'*harem* viene introdotto nella società rurale solo in seguito al processo di sedentarizzazione.

¹²⁶ ARUFFO, 2001, p. 27.

¹²⁷ NASHAT, 2004, p. 233.

urbano. La poesia della *jahiliya* lo conferma: i termini che indicano elementi dell'abbigliamento riconducibili al *velo* sono prerogativa di regine e nobili donne¹²⁸.

Il *velo* ha questo valore presso quasi tutti i popoli del Medio Oriente Antico. È probabile che già molto prima della predicazione di Maometto, costumi e consuetudini dei Persiani e di altri popoli mesopotamici siano penetrati attraverso le rotte commerciali che collegano la penisola al mar Mediterraneo e al mar Rosso¹²⁹.

Tertulliano infatti, parlando delle donne arabe come modello positivo da seguire, ci informa come in alcuni casi si coprissero anche il volto:

*Le donne arabe che si coprono non solo le loro teste, ma anche i loro volti, ci condannerebbero, perchè preferiscono vedere la luce con un solo occhio piuttosto che mostrare l'intero viso. È meglio per una donna vedere che essere vista*¹³⁰.

In questo passo del breve trattato *De viriginibus velandis* del 212 d.C. emerge la concezione cristiana negativa verso la sessualità e il corpo della donna che, in quanto peccaminoso, dovrebbe essere coperto¹³¹. In questo senso le donne arabe vengono elogiate e prese come esempio da seguire, in quanto tengono coperto non solo il capo, ma persino il volto. Leila Ahmed sostiene che il Cristianesimo porta con sé non solo «un implicito egualitarismo radicale, ma anche le idee del suo giudaismo originario e, con queste, la subordinazione sociale della donna e la sua posizione essenzialmente secondaria»¹³².

I padri della chiesa come Tertulliano, Agostino, San Paolo confermano questa concezione. Quest'ultimo in particolare nella prima lettera ai Corinzi afferma che la donna debba pregare o profetizzare portando un *velo* sul capo; se così non facesse, disonorerebbe la sua testa ed equivarrebbe ad averla rasata. L'uomo non deve coprire la testa perché è immagine e gloria di Dio, mentre la donna è gloria dell'uomo e deve portare sul capo il segno della potestà e della dipendenza¹³³. Il *velo* diventa estrinsecazione della condizione femminile di sottomissione.

La posizione e il ruolo della donna nell'Arabia preislamica è fonte di dibattito tra gli studiosi. Alcuni sostengono che l'avvento dell'Islam abbia portato ad un suo

¹²⁸ STILLMAN, 2000, p. 140.

¹²⁹ ARUFFO, 2001, p. 25.

¹³⁰ TERTULLIANO, *De viriginibus velandis*, 17: 4.

¹³¹ AHMED, 2001, p. 41.

¹³² AHMED, 2001, p. 39.

¹³³ S. PAOLO, Lettera ai Corinzi, I, 11: 5-7.

peggioramento: le donne avevano una notevole influenza sulle decisioni della tribù e ricoprivano ruoli di un certo prestigio sociale. C'erano donne sacerdotesse, indovine, guerriere, leader di rivolte e infermiere sui campi di battaglia¹³⁴. Un notevole esempio è 'A'isha, seconda moglie di Maometto, che nel 656 d.C. guida l'opposizione armata contro il quarto califfo Ali, contestandone la legittimità dell'elezione. 'A'isha vive in un momento di transizione, riflettendo sia le tradizioni della *jahiliya* che quelle islamiche posteriori, ancora in via di consolidamento. La cosiddetta battaglia del cammello contro il califfo Ali ha per protagonista una donna che mostra indipendenza, impegno politico e potere decisionale (caratteristiche della donna preislamica).

L'abbandono da parte di 'A'isha della vita pubblica e il suo ritiro a quella privata e domestica è rappresentativo del futuro ruolo limitato delle donne nella comunità islamica¹³⁵.

Altri sostengono invece che l'Islam (quello originario della Rivelazione e non le successive interpretazioni) abbia apportato un miglioramento alla posizione femminile, grazie ai suoi principi egualitari e al riconoscimento di diritti civili, economici, religiosi che le donne della *jahiliya* vedevano negati¹³⁶, nel tentativo di «dotare il piccolo gruppo di credenti di un sistema organico di leggi necessario alla fondazione della comunità islamica¹³⁷». La partecipazione attiva delle donne alla vita e alle decisioni della comunità e la diffusione della poliandria¹³⁸ di epoca preislamica non eliminano il loro status di inferiorità rispetto agli uomini, nel contesto

¹³⁴ AHMED, 1986, p. 691.

¹³⁵ SPELLBERG, 1991, p. 55.

¹³⁶ NASHAT, 2004, p. 234. Il Corano stabilisce per le donne il diritto di ereditare dai propri familiari, il diritto di possedere e disporre di beni di proprietà, senza la necessità di essere supervisionate da un uomo di famiglia. Nel tentativo di rafforzare i legami familiari, punisce severamente l'adulterio e abolisce la pratica dell'infanticidio delle bambine, tipica del contesto clanico della *jahiliya*. Non vieta la poligamia, ma vincola il numero delle mogli a quattro e sollecita il fedele a non sposarne più di una, nel caso in cui non possa permettersi di trattarle in modo equo e paritario. Sancisce l'eguaglianza tra uomini e donne nell'ambito dell'espletamento dei doveri religiosi di credenti. Il riconoscimento di tali diritti deve però essere analizzato simultaneamente al versetto (Sura 2: 228) che conferma la concezione preislamica di considerare la donna «un grado sotto gli uomini».

¹³⁷ ARUFFO, 2000, p. 28.

¹³⁸ Non c'è un'unica forma rigida di matrimonio, ma sono lecite diverse tipologie di unioni legittime, non solo patrilineari e poligamiche, ma anche matrilineari (la donna continuava a vivere con i propri figli nella tribù d'appartenenza) e poliandriche. Mernissi (MERNISSI, 1987, p. 214) ne cita addirittura quattro, due delle quali prevedono relazioni tra una donna ed una pluralità di uomini. Aruffo ribadisce che la posizione della donna rimane in ogni caso invariata, a prescindere dal tipo di unione: l'inferiorità rispetto all'uomo la porta ad essere oggetto di scambio o di risarcimento in caso di omicidio (ARUFFO, 2000, p. 23).

di una società di tipo patriarcale¹³⁹ che va rafforzandosi con lo sviluppo commerciale della città di La Mecca e l'affermazione e sedentarizzazione della tribù dei Quraysh. È con questa argomentazione che William Watt sostiene che in Arabia, prima dell'avvento dell'Islam, fosse prevalente una società di tipo matrilineare che avrebbe solo in un secondo momento ceduto il passo ad una di tipo patriarcale; questo a causa della sostituzione di valori clanici e tribali con quelli di accumulo e trasmissione di ricchezza alla propria discendenza, propri delle società patriarcali e sedentarie¹⁴⁰. È in questo contesto che l'usanza delle unioni poliandriche viene abbandonata, mentre rimangono diffusi i matrimoni poligamici. Come spiega Nashat, i matrimoni poliandrici ovviano al problema della mancanza di donne nella società ancora nomade e tribale dove è molto diffuso ricorrere all'infanticidio delle bambine. Ciò accade perché la tribù richiede un numero maggiore di uomini, che si occupi di accumulare risorse tramite le razzie e gli scambi commerciali, rispetto al numero di donne che contribuiscono in minor parte alla crescita economica della comunità¹⁴¹.

3.2 L'avvento dell'Islam e la pratica di indossare il *velo*

L'Islam si innesta su questa base culturale, attingendo al contempo ad altre tradizioni, quelle delle tre grandi religioni monoteistiche preesistenti nell'area mediorientale, lo Zoroastrismo, l'Ebraismo e il Cristianesimo, e dei popoli con cui entra in contatto. Come sostiene Alessandro Aruffo, «la poligamia, la segregazione, l'harem e il *velo* costituiscono il lascito di altre civiltà (bizantina e persiana) e di altre religioni (Zoroastrismo, Ebraismo e Cristianesimo)»¹⁴².

L'Arabia al tempo di Maometto si inserisce in un contesto storico-geografico compreso tra l'impero persiano, guidato dalla dinastia sasanide, e l'impero bizantino, che si estende dall'Egitto alla Turchia. La base culturale a cui la religione islamica attinge spazia pertanto dagli *harem* smisurati dei re persiani al sistema di segregazione ed isolamento delle donne del mondo bizantino. Michele Psello, scrittore bizantino dell'XI secolo, scrive che le donne di buona educazione non

¹³⁹ STOWASSER, 1984, p. 15.

¹⁴⁰ WATT, 1956, p. 272; AHMED, 1986, p. 667.

¹⁴¹ NASHAT, 2004, p. 233.

¹⁴² ARUFFO, 2000, p. 9.

devono farsi vedere né sentire in pubblico, rimanendo segregate in casa; ad eccezione delle rare occasioni, come matrimoni e cerimonie religiose, in cui possono uscire indossando rigorosamente il *velo*. Anche nella società bizantina il *velo* consente di distinguere le donne rispettabili dalle prostitute, che hanno il capo e il volto scoperti¹⁴³. A conferma dell'inflessibilità e della severità dei principi riguardo al *velo* e alla segregazione delle donne, Michele Psello cita due esempi di virtù femminile: la propria madre che, al funerale della figlia, solleva per la prima volta nella sua vita il *velo* in presenza di uomini perché, sconvolta dal dolore, non gestisce con lucidità le sue azioni e l'imperatrice Irene, rispettosa a tal punto dell'obbligo di velarsi da coprire persino le proprie mani¹⁴⁴.

Il substrato culturale urbano delle importanti città commerciali di La Mecca e Medina, punto di partenza per la predicazione del Profeta, affonda le sue radici in parte nella tradizione nomadica, in parte in quella persiana e bizantina. Se il *velo* presso i Sasanidi e i Bizantini è riservato alle nobili donne, così nel primo periodo di consolidamento della comunità musulmana diviene simbolo di prestigio sociale e di privilegi di classe. Il *velo* e la segregazione femminile sono prerogativa esclusiva delle mogli del Profeta, a tal punto che l'espressione «prendere il *velo*» viene interpretata dagli autori dei primi secoli con l'accezione di diventare legittima moglie di Maometto¹⁴⁵. Il *velo* da una parte rende possibile una distinzione visibile e manifesta delle mogli del Profeta, che occupano il più alto grado della gerarchia sociale, da tutte le altre. Dall'altra le protegge dai fedeli che si recano alla moschea. Maometto in un primo momento vive con le mogli nelle stanze situate appena fuori dalla principale moschea che vengono prese letteralmente d'assalto dai fedeli infervorati. Tanto il *velo* quanto l'obbligo per le mogli del Profeta di restare rinchiuso nelle proprie stanze sopperiscono all'assoluta mancanza di privacy ed intimità, separando la sfera pubblica da quella privata, sia a livello personale, con il *velo*, sia a livello spaziale, con l'*harem*¹⁴⁶.

L'instabilità politica e sociale dei primi anni dell'Egira dovuta ai continui scontri armati tra Maometto e i Mecchesi, politeisti e diffidenti nei confronti della nuova religione, rende ben presto bisognose di protezione non solo le mogli del Profeta, ma tutte le donne dei credenti. In questa circostanza viene rivelato il versetto che

¹⁴³ AHMED, 2001, p. 30.

¹⁴⁴ DE MATONS, 1967, pp. 28-30.

¹⁴⁵ VERCELLIN, 2001, p. 108.

¹⁴⁶ NASHAT, 2004, p. 235.

esorta le mogli del Profeta, le figlie e le donne dei credenti a velarsi per essere riconosciute e non essere offese¹⁴⁷. Ciononostante, indossare il *velo* non è una pratica obbligatoria e vincolante. Tali principi si rafforzano invece alla morte del Profeta e nel periodo in cui si succedono i primi quattro califfi. Con la conquista islamica della Persia tra il 634 e il 650 e di molti territori dell'Impero bizantino la comunità islamica ha il suo primo contatto diretto con le antiche tradizioni dei popoli mediorientali, tra cui l'uso del *velo* e la segregazione femminile. Gli Arabi conquistatori lasciano funzionari locali, Persiani e Bizantini, a governare sui territori occupati, dal momento che loro non sono in grado di gestire la complessità dei grandi imperi, e con la dinastia omayyade la capitale del Califfato viene spostata a Damasco, città pregna di tradizioni bizantine e cristiane¹⁴⁸. La posizione della donna subisce un netto cambiamento dovuto alla contaminazione con quelle pratiche radicate da secoli nella cultura persiana e bizantina verso la quale gli Arabi nutrono una grande ammirazione. Velarsi da pratica esclusiva diventa consuetudine generalmente diffusa. Il benessere e la ricchezza proveniente dai tributi imposti ai popoli conquistati porta le donne arabe, durante il califfato abbaside, ad autoescludersi dalla vita pubblica e lavorativa e ad adottare lo stile di vita delle donne aristocratiche dei popoli conquistati¹⁴⁹. Due fattori, secondo Nashat, hanno favorito la diffusione del *velo* e della segregazione: la consuetudine degli Arabi di trattare le popolazioni conquistate come bottino di guerra, spingendo le donne a rimanere chiuse in casa o a coprirsi in pubblico per evitare di essere rapite e la progressiva conversione dei popoli sottomessi alla nuova religione a cui assicurano nuovi apporti culturali, rimasti invariati da secoli e, in alcuni casi, da millenni¹⁵⁰.

C'è incertezza riguardo al preciso momento in cui l'uso del *velo* diviene obbligatorio. In epoca abbaside i teologi e gli uomini di legge musulmani interpretano le norme coraniche riguardanti l'abbigliamento femminile in modo sempre più assoluto e categorico, filtrandole attraverso gli schemi e le pratiche culturali a loro contemporanei. Anche se le collezioni di *hadith* medievali e l'esegesi del Corano delineano un processo già concluso e non le sue progressive fasi di sviluppo, risulta che dalla fine del califfato abbaside tra le donne libere e rispettabili dei centri urbani coprire il corpo, il capo e talvolta anche il volto fosse ormai

¹⁴⁷ Il Corano, 33: 59.

¹⁴⁸ NASHAT, 2008, p. 236.

¹⁴⁹ ARUFFO, 2000, p. 55.

¹⁵⁰ NASHAT, 2008, p. 237.

un'istituzione¹⁵¹. Sono concesse alcune deroghe: le donne possono non indossare il *velo* in tempi di crisi per dimostrare la loro angoscia, quando sono chiamate a testimoniare davanti alla corte, per esigenze mediche e nei momenti di preghiera¹⁵².

3.3 Le disposizioni del Corano

Mentre la validità e la tipologia di copertura variano in base ai diversi Paesi e alle donne musulmane in quei Paesi, il Corano viene indicato come la fonte universale della volontà di dio.

Come ho spiegato nel primo paragrafo, anche nel testo sacro per l'Islam non esiste un termine equivalente alla parola *velo*. In particolare non esiste con l'accezione, che si tende a dare in Occidente, di indumento che ricopre il corpo e il volto femminile. Nessun termine utilizzato nel Corano per descrivere questo stesso fenomeno può essere tradotto con *velo*, che viene così sostituito da parole più specifiche. Il termine *hijab*, che presenta una connotazione altrettanto generica, non è praticamente mai (fa forse eccezione un caso soltanto) utilizzato per descrivere un capo d'abbigliamento femminile. I termini che qui interessano sono: *hijab*, nel suo significato originario, *jilbab*, *khumur* e *thawb*.

Il termine *hijab* è citato solamente sette volte nel Corano¹⁵³ per esprimere i concetti di tenda e cortina, ovvero di elementi che separano dualisticamente lo spazio in due ambiti contrapposti: pubblico/privato, sacro/profano¹⁵⁴.

Così *Hijab* è il muro che separa gli eletti dai condannati nel giorno della resurrezione¹⁵⁵ e il Profeta da coloro che non credono:

*Quando leggi il Corano, Noi poniamo tra te e quelli che non credono una cortina*¹⁵⁶.

Un *velo*-cortina copre e cela i beni terreni¹⁵⁷ e separa Maometto da coloro che ancora non sono suoi discepoli:

*Dicono: «I nostri cuori sono insensibili quanto a ciò cui tu ci chiami; vi è un peso nelle nostre orecchie; fra noi e te è posto un velo»*¹⁵⁸.

¹⁵¹ STOWASSER, 1994, p. 93.

¹⁵² STILLMAN, 2003, p. 145.

¹⁵³ VERCELLIN, 2000, p. 110.

¹⁵⁴ ARUFFO, 2000, p. 49.

¹⁵⁵ Il Corano, 7: 46.

¹⁵⁶ Il Corano, 17: 45.

¹⁵⁷ Il Corano, 38: 32.

In questo caso *hijab* ha una connotazione negativa in quanto indica l'incapacità dei Mecchesi, politeisti, di percepire Dio e il messaggio di Maometto. La cortina è ciò che acceca e impedisce di cogliere la verità e diventa segno distintivo di chi è escluso da questo privilegio¹⁵⁹.

Ancora, la Rivelazione o la comunicazione tra Dio e un mortale non può che avvenire da dietro una tenda, l'*hijab* che impedisce al credente di vedere Dio nel corso della Rivelazione:

*Non è stato concesso a un mortale che Dio gli parli, se non per Rivelazione o da dietro a un velo*¹⁶⁰.

In un solo caso l'*hijab* cortina può essere inteso nell'accezione di *velo* come indumento femminile:

*Ella mise una cortina fra sé e loro. Noi le inviammo il Nostro Spirito, che per lei si fece simile a un uomo*¹⁶¹.

Maria, lontana dalla sua gente in un luogo d'oriente, usa probabilmente un *velo* per essere protetta dallo sguardo di sconosciuti.

Escludendo questo versetto, per *hijab* si intende qualunque elemento che separa materialmente due entità nello spazio, senza mai fare riferimento alla questione non solo dell'abbigliamento femminile, ma femminile in senso lato. Costituisce parzialmente un deroga a tale affermazione l'*hijab* della Sura 33, versetto 53, definito «Discesa dell'*Hijab*», di grande importanza per il contesto storico-sociale in cui si colloca, che qualcuno interpreta come anticipatore dell'*harem*¹⁶² :

O voi che credete: a meno che via si sia stato permesso, non entrate nelle abitazioni del Profeta per un pasto senza aver atteso il suo tempo. Quando siete stati invitati, entrate, e quando avete mangiato, andatevene; né intromettetevi in discorsi di famiglia poiché ciò offende il Profeta, il quale si vergogna a causa vostra. Ma Dio non si vergogna della verità. E quando chiedete ad esse un

¹⁵⁸ Il Corano, 41: 5.

¹⁵⁹ MERNISSI, 1987, p. 112.

¹⁶⁰ Il Corano, 42: 51.

¹⁶¹ Il Corano, 19: 17.

¹⁶² VERCELLIN, 2002, p. 111.

*oggetto, chiedete loro da dietro una cortina; ciò sarà più puro per i vostri cuori e per i loro*¹⁶³.

Nell'analisi del versetto in questione gli studiosi fanno riferimento a due avvenimenti contemporanei: a livello astratto la discesa del versetto stesso, o meglio la Rivelazione che Dio fa a Maometto, a livello concreto l'apparizione improvvisa di un *hijab* (cortina) che pone una barriera tra due uomini, o meglio, tra due ambiti differenti della vita sociale, quello pubblico e quello privato¹⁶⁴. Per quanto concerne il secondo aspetto, quello materiale, un *hadith* tramandato da un seguace del Profeta, testimone dell'episodio, spiega nel dettaglio la concatenazione degli eventi.

Alle nozze del Profeta con Zaynab è invitata al pranzo nuziale tutta la comunità di credenti di Medina. Alla fine del pranzo, tutti gli ospiti hanno lasciato la dimora degli sposi, tranne tre che si sono messi a chiacchierare e a girare per la casa, suscitando il disappunto di Maometto che vuole rimanere solo con Zaynab. Il Profeta, che è un uomo estremamente mite e cortese, si dirige verso la stanza di 'A'isha per porgerle omaggio, dopodiché torna per scoprire che i tre ospiti maleducati sono ancora lì. Senza lasciarsi prendere dalla collera, riprende la visita agli appartamenti delle altre mogli e si dirige poi verso la stanza di Zaynab, dove gli invitati non sono ancora intenzionati ad andarsene. Maometto esce di nuovo e si dirige verso la stanza di 'A'isha, quando finalmente qualcuno lo avvisa che i tre hanno lasciato la casa. In questo momento il Profeta, tenendo un piede nella camera nuziale e l'altro fuori, fa cadere una cortina (*hijab*) tra lui ed Anas, il testimone del racconto. È in questo stesso momento che Maometto recita il versetto della discesa dell'*hijab*, come si trova nel Corano, che gli viene rivelato da Dio¹⁶⁵. Da una parte della tenda c'è Maometto con tutto ciò che rappresenta, lo spazio dell'intimità e la dimensione privata; dall'altra parte c'è il discepolo Anas che simboleggia la dimensione pubblica di una comunità un po' rozza e invadente, che viene esclusa per intervento divino dalla vita riservata del Profeta. Il versetto della discesa dell'*hijab* spacca in due lo spazio musulmano¹⁶⁶: ciò che appartiene alla sfera intima e privata (il sacro) deve essere separato e nascosto da ciò che invece è

¹⁶³ Il Corano, 33: 53.

¹⁶⁴ MERNISSI, 1987, p. 101.

¹⁶⁵ HEJAZI, 2007, p. 7.

¹⁶⁶ Saranno secoli di errate interpretazioni che manipoleranno il versetto dell'*hijab*. Da cortina che divide lo spazio diventerà il *velo* che scende per ordine divino sulla donna, separandola dal Profeta e da tutti gli uomini (MERNISSI, 1987, p. 117).

accessibile allo sguardo di tutti e che può essere condiviso (la dimensione pubblica e profana)¹⁶⁷.

È necessario a questo punto accennare al contesto storico in cui tale versetto è stato rivelato per comprendere il motivo di una reazione così netta, severa e determinante per la comunità musulmana. Il versetto viene rivelato nel quinto anno dell'Egira, il 627 d.C., anno in cui Maometto colleziona ripetute sconfitte militari da parte dei Mecchesi che arrivano ad assediare nella stessa Medina¹⁶⁸. All'estenuazione e alla stanchezza fisica del Profeta si aggiunge la difficoltà di gestione di una comunità aggressiva, rozza e indisciplinata che va trasformata nel popolo sottomesso a Dio. I fedeli importunano Maometto e le sue mogli ad ogni angolo e si spingono fino alla sua casa che, in un primo momento, è situata a ridosso della moschea principale di Medina. La discesa dell'*hijab* si rivela quindi un precetto sociale indispensabile per regolare le dinamiche di una comunità in via di consolidamento che sta affrontando un momento di instabilità, disordine e crisi militare¹⁶⁹.

Mentre il versetto dell'*hijab* è rivelato per imporre delle regole di disciplina e porre dei limiti ai seguaci esaltati del Profeta, nello stesso periodo sono necessarie altre direttive che gestiscano il caos e il disordine sociale che imperversano a Medina, aumentato anche a causa dell'arrivo in città di moltissimi schiavi e schiave, prigionieri di guerra nel corso della conquista araba iniziata da Maometto. Le donne libere e aristocratiche rischiano di essere scambiate per schiave e di essere importunate per le strade e indotte a commettere l'atto di *zina*¹⁷⁰. Mentre nei confronti delle schiave è consentito qualunque tipo di approccio ed è permessa anche la violenza, le donne libere e rispettabili devono essere protette dalle attenzioni e dalle molestie degli uomini¹⁷¹. L'Islam deve salvaguardare l'incolumità e la dignità delle spose e delle figlie del Profeta e di tutti i fedeli della comunità; lo fa sacrificando le schiave e contrassegnando le altre con un marchio distintivo, percepibile al solo sguardo, il *velo*¹⁷². Dalla separazione-protezione spaziale dell'*hijab*, di poco precedente, si passa alla separazione-protezione fisica del versetto 59, Sura 33:

¹⁶⁷ ARUFFO, 2000, p. 47.

¹⁶⁸ Il versetto appartiene infatti alla Sura intitolata "La coalizione dei clan". Le fazioni rivali di Maometto lo sconfiggono militarmente e lo assediano a Medina.

¹⁶⁹ MERNISSI, 1987, p. 105 e ss.

¹⁷⁰ Il reato di *zina* consiste in una relazione sessuale illecita.

¹⁷¹ ARUFFO, 2000, p. 56.

¹⁷² MERNISSI, 1987, p. 211.

*O Profeta, di' alle tue mogli, alle tue figlie e alle donne dei credenti che facciano scendere il mantello fino in basso; questo sarà più acconcio perché vengano riconosciute e non vengano offese*¹⁷³.

Il termine arabo che viene qui tradotto con mantello è *jilbab*, un concetto vago che indica un'ampia tunica, un drappo, o un camice che copre l'intero corpo, dalla testa ai piedi. Le donne dei credenti sono invitate ad indossarlo per farsi riconoscere e per impedire di conseguenza atti sconvenienti. Non si sa con esattezza come fosse indossato, né se servisse a nascondere anche il volto¹⁷⁴. È certo invece che sia da una parte diffuso tra le donne libere e aristocratiche sulla base di una consuetudine che dura da millenni e che vede in esso un simbolo di superiorità sociale e che dall'altra risponda alle esigenze della piccola comunità musulmana da poco trasferitasi a Medina di marcare la propria identità, di rafforzare i principi religiosi o di distinguersi semplicemente dal resto della popolazione non credente¹⁷⁵.

Il mantello dovrebbe essere strumento di controllo sociale e di protezione per le donne; in realtà rappresenta al contrario il tentativo fallito di Maometto di costruire una società pacifica, in cui il controllo interno sia garantito dalla fede e dai valori dell'Islam che regolano e pongono un freno al desiderio e alla violenza¹⁷⁶. Alcuni leggono infatti il verso sopra analizzato insieme a quello successivo che afferma:

*Se gli ipocriti, quelli nei cui cuori è infermità e i sediziosi in Medina non desisteranno, Noi per certo ti stimoleremo contro di loro; allora non saranno tuoi vicini in essa se non per poco*¹⁷⁷.

Gli obiettivi del Profeta che la pace e il rispetto reciproco siano perseguiti grazie all'osservanza dei valori islamici e alla fede vengono schiacciati da logiche claniche e tribali, tipiche della *jahiliya* e ancora prevalenti. Omar, prima in quanto consigliere di Maometto e poi in quanto califfo, scende a questo compromesso che non bandisce la violenza e la sopraffazione dell'uomo sulla donna, ma la accetta, offrendo una strategia per combatterla¹⁷⁸. In questo senso si sacrificano le schiave e il *velo*, in quanto segno distintivo, salva le donne libere e rispettabili.

¹⁷³ Il Corano, 33: 59.

¹⁷⁴ STOWASSER, 1994, p. 97.

¹⁷⁵ VERCELLIN, 2000, p. 114.

¹⁷⁶ MERNISSI, 1987, p. 218 e ss.

¹⁷⁷ Il Corano, 33: 60; VERCELLIN, 2002, p. 113.

¹⁷⁸ MERNISSI, 1987, p. 219; ARUFFO, 2000, p. 56.

Altri versetti del Corano citano altri indumenti femminili, esortando le donne a rispettare sempre i principi di pudore, decoro e modestia. Il versetto 31 della Sura 24 invita le donne a coprirsi con un *khimar*, un mantello diffuso nei primi secoli dell'epoca islamica¹⁷⁹:

*E alle credenti, che esse abbassino i loro sguardi, preservino la loro castità, mostrino dei loro ornamenti soltanto ciò che appare e calino un panno sul seno; e mostrino le loro grazie solo ai propri mariti, ai loro padri, ai padri dei propri mariti, ai propri fratelli, ai figli dei propri fratelli, ai figli delle proprie sorelle, alle loro donne, alle donne che le loro destre possiedono, ai domestici maschi impotenti, ai bambini impuberi che ignorano le parti nascoste delle donne*¹⁸⁰.

Il versetto 60 della stessa Sura si rivolge alle donne in menopausa che non intendano risposarsi consentendo loro di «deporre i loro *thiyab*, senza però mostrare le loro parti più belle¹⁸¹». *Thawb* è un termine generico che designa un qualunque soprabito esterno sia femminile che maschile¹⁸². Da ultimo un versetto che, senza specificare l'utilizzo di alcun indumento, suggerisce alle mogli del Profeta e quindi a tutte le donne dei credenti di comportarsi dignitosamente nelle loro case e di non mettersi in mostra come facevano al tempo dell'antica ignoranza (la *Jahilyia*)¹⁸³.

4. Una pluralità di *veli*: simbologia e significati

4.1 *Veli* coloniali e postcoloniali

L'uso del velo è il segno esteriore di una pratica complessa che intreccia dinamiche sociologiche, antropologiche, politico-religiose e culturali¹⁸⁴. Il termine *velo* non ha un unico corrispondente a livello visivo e svolge svariate funzioni che cambiano in misura considerevole da una comunità all'altra e in base alla sua collocazione geografica e temporale¹⁸⁵. Il velo può essere un semplice lembo di stoffa appoggiato sul capo oppure un indumento più ampio e coprente che

¹⁷⁹ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 230.

¹⁸⁰ Il Corano, 24: 31.

¹⁸¹ Il Corano, 24: 60.

¹⁸² VERCELLIN, 2002, p. 111.

¹⁸³ Il Corano, 33: 33.

¹⁸⁴ FERNEA, E., FERNEA, R., p. 196.

¹⁸⁵ EL-SOLH & MABRO, 1994, p. 1 e ss.

nasconde il collo, i capelli, il volto e il corpo. Il tipo di velo utilizzato indica generalmente l'origine e la cultura della donna che lo indossa nonché il legame della donna alla tradizione¹⁸⁶. «La polarizzazione del dibattito sul velo, visto da alcuni come simbolo di oppressione e da altri come libera scelta, ha lasciato poco spazio per il riconoscimento della diversità dei veli e dei modi di indossarli a seconda delle interpretazioni dei testi sacri, dell'origine geografica delle donne e dei gusti personali», sostiene Pepicelli nel suo testo *Il velo nell'islam: storia, politica, estetica*¹⁸⁷. *Hijab, niqab, abaya, burqa* fanno ormai parte di un lessico quotidiano e familiare in contesti non musulmani, ma non se ne conoscono esattamente corrispondenze e significati¹⁸⁸. L'eterogeneità dei copricapi e degli indumenti usati come copertura del corpo è spesso oscurata da una rappresentazione mediatica omologante che riconduce il velo a lembi di stoffa o lunghi mantelli scuri (*abaya* e *chador*) che non rispecchiano la diversità del mondo islamico e enfatizzano e rafforzano l'alterità¹⁸⁹.

Nel mondo contemporaneo del post 11 settembre, delle rivoluzioni nel mondo arabo e dell'ascesa dello Stato Islamico, la donna musulmana velata è percepita come minaccia alla sicurezza, ai valori secolari degli Stati europei e ai diritti conquistati dalle donne. La percezione negativa e stigmatizzante del velo, visto in connessione con l'oppressione e la reclusione femminile, ha portato a un progressivo aumento di atti di razzismo e di campagne islamofobiche. Dal filone di studi femministi e post-coloniali emerge chiaramente che tale percezione va fatta risalire all'orientalistica e alla propaganda coloniale che vedeva l'Oriente come emblema dell'arretratezza e della tradizione e che utilizzava tale concezione per giustificare campagne coloniali che risultavano così missioni salvifiche. Questo immaginario dell'Oriente viene fatto convergere in particolare sul corpo della donna, terreno simbolico del confronto tra colonizzati e colonizzatori, innescando un processo di "femminilizzazione" dell'Oriente¹⁹⁰. Le donne musulmane devono essere salvate e svelate e, mentre la copertura dei loro corpi è il terreno simbolico del confronto-scontro tra culture, le donne "subalterne", come sostiene Spivak¹⁹¹, sono ridotte al silenzio, mentre si avvia un processo che costruisce la loro immagine

¹⁸⁶ BENHABIB, 2002, p. 95 e ss.

¹⁸⁷ PEPICELLI, 2012, p. 19.

¹⁸⁸ PEPICELLI, 2012, p. 20.

¹⁸⁹ TARLO, 2010, p. 103

¹⁹⁰ YEGENOGLU, 1998, p. 101.

¹⁹¹ SPIVAK, 1998, p. 121.

secondo le fantasie e l'immaginario dei colonizzatori. Ciò contribuisce ad affermare l'idea della presunta superiorità dell'occidente, contrapposta alla barbarie dell'Oriente. L'immagine della donna musulmana velata si connota così attraverso una visione stereotipata che richiama due immaginari che hanno una portata negativa: da una parte quello dell'oppressione e della sottomissione, dall'altra quello esotico dei colonizzatori che richiama la dimensione della seduzione. In entrambi i casi il *velo* rappresenta per i colonizzatori «la maschera della donna e più in generale dell'Oriente che nascondeva/proteggeva un'interiorità considerata pericolosa e seduttiva allo stesso tempo»¹⁹².

Se il *velo* diventa questione centrale nel discorso coloniale — per i francesi strappare il *velo* alla donna algerina significa conquistare l'Algeria stessa — non deve sorprendere che il *velo* sia assunto a simbolo della resistenza anticoloniale, con la conseguenza però di imprigionare le donne nell'immaginario della rivoluzione, come sostiene Renault in un'analisi dell'opera di Fanon che attribuisce al *velo* la valenza di “pelle e maschera” e lo considera lo strumento attraverso il quale la donna costruisce la propria identità¹⁹³.

Nel periodo a cavallo tra Ottocento e Novecento il mondo musulmano è attraversato da grandi trasformazioni e dibattiti che pongono al loro centro la questione femminile e si interrogano sulla pratica dell'*hijab* con modalità diverse nei vari Paesi. Questa riflessione è in parte dovuta alla familiarizzazione e all'assorbimento dei valori europei. L'abbandono della pratica del *velo* diventa sempre più chiaramente simbolo di emancipazione in un'era di nuove speranze e desideri e di aspirazione alla modernità¹⁹⁴. È il periodo che vede la Turchia di Atatürk implementare una serie di riforme volte a promuovere la parità dei sessi e a concedere alle donne diritti fino ad allora negati. Con il lento ingresso delle donne nella sfera pubblica, il progetto prevedeva una trasformazione radicale della società turca indirizzata verso la laicizzazione e la modernizzazione. Progetto che vedeva nel *velo* e in un certo modo di vestirsi un ostacolo alla spinta riformatrice e un richiamo a un'immagine di uno Stato che non doveva più esistere. Analogamente, nell'Iran dello Shah Reza Pahlavi il *velo* viene vietato con una legge nel 1939 per poi diventare simbolo delle proteste durante la rivoluzione del 1979 e poi della

¹⁹² PEPICELLI, 2012, p. 48

¹⁹³ RENAULT, 2011, p. 263 e ss.

¹⁹⁴ AHMED, 2011, p. 39.

Repubblica Islamica che, ancora ai giorni nostri, lo incorpora come elemento costitutivo¹⁹⁵.

In Egitto, il *velo* non è mai stato del tutto abbandonato, anche se si osserva un uso ridotto dagli inizi del Novecento fino a metà degli anni '70, momento dell'ascesa di gruppi politici islamisti. Tuttavia molte voci di intellettuali e studiosi prendono posizione sul velo, esortando le donne ad abbandonarlo perché visto come pratica che ostacola il progresso del Paese¹⁹⁶.

A metà degli anni '70, con una decisa inversione di tendenza, si assiste a un inaspettato ritorno del *velo*, che però non si configura necessariamente come un simbolo dell'Islam politico, di lotta e opposizione ai valori occidentali, ma anche come espressione dell'adesione, da parte delle donne, a un revival spirituale, forse connesso alla disillusione provocata dal fallimento degli ideali post-indipendenza. Per alcuni studiosi il ritorno del *velo* è manifestazione della volontà da parte dei movimenti dell'Islam politico di rendere visibile l'Islam nello spazio pubblico attraverso una precisa politica del corpo femminile che rende l'*hijab* obbligatorio per tutte le "buone musulmane"¹⁹⁷. Per le studiose che si inseriscono nel filone dei *gender studies*¹⁹⁸ la pratica del velo tornata in auge dipende invece da un processo di *agency* della donna musulmana che sceglie liberamente di indossarlo. El Guindi sottolinea che il velo diventa così «oggetto e simbolo di una nuova consapevolezza»¹⁹⁹ nel momento in cui esprime l'adesione a una prescrizione religiosa e diventa strumento di difesa della propria sessualità, che consente di accedere liberamente allo spazio pubblico²⁰⁰.

Il dibattito sul *velo* sorto nelle metropoli europee contemporanee dell'era migratoria trae vita dal discorso femminista sui "veli postcoloniali", che impone una polarizzazione tra due posizioni di fatto inconciliabili: essere favorevoli o contrarie al *velo*. Basti pensare alla Francia e alla legge sul divieto dell'ostentazione dei simboli religiosi nei luoghi pubblici, che ha spaccato in due il movimento femminista francese, finendo per limitare l'accesso delle ragazze velate all'istruzione pubblica. L'Italia non è esente da questo dibattito, in particolare dopo i femminicidi di Hina

¹⁹⁵ BUCAR, 2012, p. 67 e ss. RENAULT, 2011, p. 263 e ss.

¹⁹⁵ AHMED, 2011, p. 39.

¹⁹⁵ BUCAR, 2012, p. 67 e ss.

¹⁹⁶ BUCAR, 2012, p. 73.

¹⁹⁷ PEPICELLI, 2012, p. 68.

¹⁹⁸ Vd. El Guindi, Ahmed, Mahmood.

¹⁹⁹ EL GUINDI, 2000, p. 143.

²⁰⁰ HOCHÉL, 2013, p. 41; PEPICELLI, 2012, p. 65.

Saleem e Sanaa Dafani, uccise dai padri in seguito alle pressioni sociali esercitate da familiari e membri delle rispettive comunità di origine, che bollavano i loro comportamenti come “troppo occidentali”. In entrambi i casi, il dibattito pubblico non ha affatto considerato quelle che erano stati le scelte e i desideri delle giovani donne assassinate, le cui voci sono rimaste inascoltate persino da una parte del movimento femminista. In particolare, a proposito dell'*affaire du voile* in Francia, Pepicelli sostiene che le donne che indossavano il velo «sono state necessariamente ritenute vittime più o meno consapevoli di una cultura patriarcale». Mentre i sostenitori della legge contro il *velo* hanno voluto difendere il principio della laicità dello Stato in contrapposizione a ogni forma di comunitarismo, i suoi oppositori si sono concentrati sul carattere discriminatorio e razzista del divieto. In entrambe le posizioni però la voce delle dirette interessate (ossia le donne che lo indossano) è rimasta in secondo piano e la loro autonomia di scelta non è stata riconosciuta.

Le motivazioni che spingono una donna a velarsi possono invece essere di diversa natura ed emergono proprio dalle voci delle dirette interessate. La studiosa algerina Khalida Messaoudi sottolinea proprio la varietà di significati che l'uso del *velo* assume in base al background e alle esigenze di chi lo indossa: c'è il *velo* che permette di nascondere la propria miseria, perché la vita è molto cara e vestirsi lo è ancora di più; quello che si rivela un lasciapassare che consente alle donne di muoversi liberamente per le strade; il *velo* che diventa strumento di identificazione ed affermazione di sé; quello politico che viene coscientemente e liberamente indossato per indicare la propria appartenenza ideologica e che assume il significato di un segno di identità e riconoscimento. Risulta pertanto impossibile qualunque tentativo di generalizzazione perché dietro ad ogni *velo* c'è una donna, una storia, una cultura²⁰¹.

Il *velo*, come l'abito, può comunicare lo status sociale di chi lo indossa. Storicamente, le donne dell'aristocrazia urbana che non sono costrette a lavorare si velano per sottolineare anche esteriormente l'appartenenza a tale gruppo sociale. Al contrario è di impedimento per le donne che si vedono costrette a lavorare per contribuire al benessere familiare. Generalmente le contadine e le donne che vivono nei villaggi, o le cittadine di bassa estrazione sociale tendono a usare abiti comodi e a non portare il *velo*, ad eccezione delle rare occasioni in cui si celebrano cerimonie.

²⁰¹ MESSAOUDI, 1993, pp. 185-190.

Talvolta all'interno della piccola comunità legata al villaggio si ricreano le stesse dinamiche cittadine: così si trovano contadine benestanti che indossano il *velo* per distinguersi dalle donne più povere del villaggio²⁰².

Non è da sottovalutare la correlazione tra il *velo* e la disponibilità economica di chi lo indossa. Per la realizzazione di alcuni capi d'abbigliamento che coprono il volto e il corpo deve essere utilizzata una grande quantità di materiale, dalla stoffa agli ornamenti e alle decorazioni che sono in genere applicati, e di manodopera. La variabilità di questi fattori determina la flessibilità dei costi di produzione e di vendita; ciononostante solo i più abbienti possono permettersi di acquistarne uno personale per ciascuna donna della famiglia, specie se è numerosa. Non è una rarità infatti che un solo indumento sia condiviso tra tutte le donne della stessa famiglia che lo utilizzano nel momento in cui devono uscire di casa e confrontarsi col mondo esterno²⁰³.

Nell'impatto col mondo esterno il *velo* protegge la donna e la rende «inaccessibile» agli sguardi e alle attenzioni di uomini estranei, garantendo la sua dignità e rispettabilità. Come è stato discusso nel paragrafo di ricostruzione storica di questo capitolo, le prime donne musulmane di Medina si coprono proprio per non essere importunate e il *velo* permette di inquadrarle a prima vista come donne libere e rispettabili. Già presso i popoli dell'antica Mesopotamia il *velo* svolgeva questa funzione e continua poi a svolgerla nel mondo islamico. El-Guindi riporta una domanda che il secondo califfo Omar, secondo la tradizione, avrebbe rivolto ad una giovane schiava che indossava un *velo* sul volto: «Stai cercando di imitare una donna libera?»²⁰⁴.

In alcuni casi l'uso del *velo* è connesso alla protezione del corpo rispetto all'ambiente e a questioni igieniche. Nelle aree desertiche del Medio Oriente, dove il sole può diventare dannoso, le donne ricorrono al *velo* per ripararsi dai raggi nocivi e per proteggersi dalla sabbia e dalla polvere²⁰⁵.

Ragioni estetiche possono spingere le donne ad usare il *velo* grazie al quale si valorizzano i pregi e si nascondono i difetti fisici. In alcuni casi il *velo* che copre il viso è considerato un ornamento. Frantz Fanon mette in luce le diverse strategie impiegate dalla donna europea rispetto a quelle cui fa ricorso la donna algerina²⁰⁶.

²⁰² VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 12.

²⁰³ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 13.

²⁰⁴ EL-GUINDI, 1999, p. 104.

²⁰⁵ ARUFFO, 2000, p. 26.

²⁰⁶ VERCELLIN, 2002, p. 124.

La prima dissimula le imperfezioni ricorrendo alla moda, al trucco, alla pettinatura; la seconda preferisce nascondere, velare, coltivando il dubbio e il desiderio dell'uomo.

Oltre ai difetti fisici, il *velo* nasconde anche la povertà. In tempi recenti la produzione industriale degli indumenti, fabbricati con materiali sintetici a basso costo, ha portato ad un calo dei prezzi che li ha resi accessibili a larghi strati di popolazione. Il *velo* da simbolo di status sociale diventa lo strumento che lo nasconde agli occhi della gente. Sono gli abiti che vengono indossati sotto e che restano ben nascosti che identificano un soggetto in base alla ricchezza e alla classe, mentre il *velo* assicura uniformità ed uguaglianza, livellando apparentemente le differenze sociali.

Il rapporto tra l'utilizzo del *velo* e la religione assume importanza solo nel momento in cui determinati gruppi sociali momentaneamente al potere forniscono un'interpretazione su base locale delle fonti islamiche, estrapolando regole che ne forzano il livello di imposizione. In realtà fino all'inizio del XX secolo e alla diffusione dei movimenti di liberazione da questa usanza-imposizione, indossare o meno il *velo* non si pone come questione di scelta personale né tantomeno le donne si domandavano quale fosse il livello di obbligatorietà di una pratica che è in bilico tra esortazione e imposizione. L'uso del *velo* è anche una pratica di tipo culturale che si trasmette di generazione in generazione secondo gli usi e le tradizioni locali. Le bambine alla soglia della pubertà che hanno sempre convissuto con donne che portano il *velo*, lo indossano tendenzialmente per imitazione, tradizione, estetica e curiosità. Il *velo* diventa così simbolo di onore e dignità tanto personale, quanto familiare²⁰⁷. Il *velo* può arrivare ad accompagnare la donna nei diversi stadi e passaggi della sua vita, dalla pubertà alla menopausa, passando per il matrimonio²⁰⁸.

Il *velo* può essere sinonimo di modestia e «simboleggia la vergogna sessuale nel momento stesso in cui la cela»²⁰⁹. Le donne si velano per esprimere la loro virtù verso certe categorie di uomini: gli estranei alla famiglia e coloro che ricoprono una posizione superiore nella gerarchia sociale e familiare o che hanno autorità su di loro. Le donne si velano di fronte ai padri, o agli zii indipendentemente dall'età se hanno preso il posto dei padri nella responsabilità della famiglia e a tutti i parenti più

²⁰⁷ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 15.

²⁰⁸ CHATTY, 1995, p. 147.

²⁰⁹ ABU-LUGHOD, 1997, p. 168.

anziani di loro; non si coprono davanti ai mariti, ai figli, ai fratelli e ai parenti più giovani e agli uomini che sono in relazione di dipendenza o senza onore²¹⁰.

Per le donne migranti infine il *velo* è simbolo di identità nazionale e di comune appartenenza ad una civiltà e ad un popolo che condivide gli stessi valori anche lontano dalla terra d'origine. Il *velo* diviene così il mezzo che garantisce la continuità culturale per le generazioni successive, attraverso la trasmissione di quegli stessi valori²¹¹.

4.2 Il *velo* dal generale al particolare: il *burqa* e altri indumenti per coprirsi

Esistono infinite varietà di *veli* che sono utilizzati per coprire parti del corpo diverse e accostati tra loro in una pluralità di combinazioni. I *veli* presentano una molteplicità di fogge, stoffe e colori, la cui scelta dipende da diversi fattori, come la regione di provenienza, l'età, l'ambiente, la classe sociale d'appartenenza, l'ideologia di chi lo indossa ed eventuali condizionamenti subiti²¹².

Per prima cosa una donna può decidere quale parte del corpo e del volto o quali parti vuole che siano coperte. Nel caso il capo e il corpo siano coperti, interamente o parzialmente, si utilizza il termine arabo *muhajjaba*; nel caso in cui oltre al corpo e alla testa sia coperto anche il volto, si usa la parola *munaqqaba*. *Muhajjaba* è una donna che nasconde il corpo e la testa, mentre *munaqqaba* è una donna che, oltre al corpo e al capo, pone un *velo* sul suo viso²¹³. La prima indossa un indumento simile ad una tunica o ad un mantello che avvolge il corpo dalla testa ai piedi e un foulard sulla testa, mentre la seconda, oltre al mantello e al fazzoletto che copre il capo, utilizza un pezzo di stoffa che scende sul suo viso coprendolo.

Il *jilbab* e il *khimar* (indossati nei primi secoli dell'Islam), l'*izar*, diffuso tra le donne berbere del Maghreb, e il *chador*, indumento tipico delle donne iraniane, sono esempi di mantelli avvolgenti che fanno da involucro al corpo della donna. Si tratta di indumenti simili ad un lungo scialle per uso esterno (da indossare sopra ai vestiti) che viene adagiato sulle spalle e lasciato cadere sino ai piedi. L'*izar* e il *chador*

²¹⁰ ABU-LUGHOD, 1997, p. 173.

²¹¹ SOLDATI, 2011, p. 104.

²¹² EL-SOLH, MABRO, 1994, p. 7.

²¹³ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 15.

coprono anche la testa e, per l'occasione, tenendo uniti i due lembi di stoffa con le mani, possono nascondere anche parte del volto²¹⁴.

Il *qina*, il *litham*, il *niqab* e il *burqa* sono invece utilizzati per coprire il volto, quasi sempre legati insieme al mantello avvolgente per il corpo.

Il *qina* consiste in un pezzo di stoffa rettangolare che copre la testa e cade come una tenda sopra al viso. Il *litham* copre il capo, la fronte, il naso e la parte inferiore del viso, compreso il collo, lasciando scoperti solo gli occhi. Il *niqab* consiste in un unico pezzo di stoffa, fissato sulla fronte e legato dietro alla testa con un nodo o dei bottoni, che copre l'intero volto, permettendo la vista attraverso due fori o una fessura per gli occhi.

Per *burqa* si intendono due tipi di indumenti molto differenti tra loro. Il primo è propriamente un *velo* atto a coprire il volto ed è diffuso in alcune regioni del mondo arabo. Il secondo appartiene alla tradizione afghana e indo-pakistana e rappresenta il prototipo di *burqa* dell'immaginario occidentale.

Il *burqa* del mondo arabo consta di due parti: una fascia legata intorno alla testa e un pezzo di tessuto, la cui lunghezza è variabile (in alcuni casi scende sino ai piedi) appeso alla parte centrale della fascia che scende sul viso coprendolo. Le due parti sono cucite insieme all'altezza delle tempie e sul naso e lasciano in questo modo due spazi aperti per gli occhi, creando un effetto simile a quello di una maschera²¹⁵. *Burqa* di questo genere, risalenti al XIII e al XVI secolo, sono stati ritrovati integri presso i siti archeologici di Quseir al-Qadim e Qasr Ibrim in Egitto²¹⁶. Un'illustrazione che mostra come venisse indossato il *burqa* proviene da una copia de "Il banchetto dei medici", databile intorno al 1272, del medico iracheno Ibn Butlan. L'immagine ritrae una donna che indossa un vestito scuro, un *izar* che la avvolge dalla testa ai piedi, coprendole tutto il corpo, e un *burqa* sul viso, infilato ai lati nel mantello²¹⁷.

L'aspetto del *burqa* cambia al variare dei luoghi in cui è diffuso e delle tradizioni culturali di chi lo indossa, mostrando un'ampia gamma di stili e forme differenti. In Egitto fino alla fine del XIX secolo le donne di alto rango dei centri urbani indossano un modello di colore chiaro in genere molto lungo, tanto da arrivare in alcuni casi sino ai piedi; mentre le donne che appartengono a classi sociali inferiori sono solite

²¹⁴ STILLMAN, 2003, p. 20.

²¹⁵ STILLMAN, 2003, p. 20.

²¹⁶ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 44.

²¹⁷ *Ivi*, p. 46.

fare uso di una *burqa* sempre lungo, ma di colore scuro e decorato. Nel XX secolo il è indossato ancora da alcune donne della classe medio-bassa, ma in una versione più corta, talvolta di colore blu scuro che sostituisce il nero e sempre decorato. Le donne della classe medio-alta, che hanno ricevuto un'educazione più liberale e spesso orientata ai valori occidentali, iniziano ad adottare altre tipologie di *velo*.

In Palestina e in Siria si usa un tipo di *burqa* molto simile a quello egiziano, mentre quello che indossano le donne beduine della penisola del Sinai e del deserto del Negev risulta molto più elaborato²¹⁸. Alcuni *burqa* sono ornati con decorazioni ricamate, altri con conchiglie, bottoni, perline, nastri, trecce, catenelle e qualunque altro oggetto possa essere cucito al tessuto o appeso alle trecce e alle catene. È molto diffuso utilizzare come decorazione delle monete per indicare la ricchezza e il benessere della donna e della sua famiglia²¹⁹.

Nell'area occidentale della penisola arabica, in particolare in Yemen, sono diffusi due tipi di *burqa*. Quello che indossano le giovani donne non ancora sposate consiste in un solo pezzo di stoffa molto corto che copre il naso e la parte inferiore del viso, quello delle donne sposate è invece un *burqa* vero e proprio, costituito da due parti di materiale cucite insieme. Il *burqa* è indossato dalle più giovani in occasioni formali e semi-formali in cui devono apparire in pubblico, mentre sono solo le donne sposate di bassa estrazione sociale che lo portano quando escono, ma in situazioni informali. In altre occasioni si utilizzano altre tipologie di veli. I *burqa* più semplici presentano decorazioni solo sulla parte che copre il naso, mentre esistono versioni anche più elaborate²²⁰.

I *burqa* diffusi nelle regioni orientali della penisola arabica, in particolare quelli della regione intorno a Sohar in Oman, sono molto diversi da quelli descritti sopra, i quali ricalcano invece l'aspetto più classico del *burqa* che nasconde interamente il volto. *Burqa* più simili a quelli tradizionali sono diffusi tra le donne beduine dell'Oman. Coprono l'intero volto e il collo, lasciando due fori per gli occhi e appaiono divisi in due parti simmetriche da una banda rigida e sporgente che attraversa verticalmente il volto coperto²²¹.

Il *burqa* sohari invece è simile ad una maschera di forma rettangolare, sostenuta da un corpo rigido interno, la cui parte orizzontale superiore segue la

²¹⁸ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 90 e ss.

²¹⁹ *Ivi*, p. 13; VERCELLIN, 2002, p. 117.

²²⁰ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, pp. 116-118.

²²¹ WIKAN, 1991, p. 91.

linea della fronte, mentre quella inferiore il profilo degli zigomi, incurvandosi leggermente. Le due parti sono chiuse ai margini del viso e tramite una banda rettangolare e talvolta sporgente di tessuto che passa verticalmente sul naso, conferendogli tridimensionalità. Copre la parte superiore delle labbra, la parte centrale delle guance, la parte frontale del naso, la parte inferiore della fronte e le sopracciglia²²². Nonostante sia l'elemento dominante sul volto della donna e quello maggiormente visibile, ne copre la minor parte. Quasi tutta la fronte, gli occhi, la parte superiore delle guance, le zone laterali del naso, la parte inferiore della bocca e il mento rimangono scoperti. La maschera rimane fissa sul volto grazie a quattro lacci color oro che si annodano dietro alla testa. I *burqa* sono realizzati in cotone di colore prevalentemente nero su cui vengono applicate tinte di altri colori come oro, viola e rosso. Vengono poi strofinati con un coccio di vetro per conferire la lucentezza del metallo²²³.

Burqa pressoché identici sono utilizzati dalle donne Bandari che vivono nella provincia di Bandar-e-Abbas, sulla costa dell'Iran meridionale affacciata sul Golfo Persico. La maschera è la stessa e lascia che siano visibili le medesime parti.

Il *burqa* svolge diverse funzioni e il suo utilizzo è sottoposto a regole vincolanti che scandiscono le tappe più importanti della vita di una donna. La maschera è parte integrante della donna, è in qualche modo la donna stessa, che esprime alla comunità la consapevolezza della sua bellezza, della sua modestia e del suo onore. Il *burqa*, contrariamente ad altri indumenti che sono scelti dal capofamiglia per tutte le donne della sua casa, è scelto dalla donna perché deve essere fatto su misura per il suo viso cui deve adattarsi nel migliore dei modi, esaltandone le parti migliori e celando le altre. È considerato infatti anche strumento di abbellimento: alcune lo usano per rendere gli zigomi più alti di quello che sono in realtà, altre per nasconderli o per far sembrare il viso più largo a più lungo. Lo stile del *burqa* deve completamente adeguarsi alle esigenze estetiche di colei che lo indossa. Spesso la maschera conferisce intensità e fascino allo sguardo, mettendo in risalto gli occhi, precedentemente truccati²²⁴.

Oltre all'aspetto estetico, il *burqa* ha un preciso valore sociale. La donna lo indossa per la prima volta al momento dello sviluppo per nascondersi alla vista di uomini che potrebbero essere suoi potenziali mariti. Nel caso in cui la data del

²²² WIKAN, 1991, p. 88 e ss.

²²³ *Ivi*, p. 89.

²²⁴ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 134 e ss.

matrimonio sia vicina al periodo dello sviluppo, la donna può iniziare ad indossare il *burqa* dopo le nozze, precisamente dalla fine del settimo giorno della luna di miele, quando si insedia nella casa del marito e inizia ad occuparsi delle faccende domestiche. Da quel momento il *burqa* diventa il simbolo più potente dello status di moglie²²⁵.

Nell'adattamento alla pratica, le regole subiscono alcuni cambiamenti che dipendono dalla personalità e dal carattere di chi lo indossa e dai valori della famiglia. Alcune donne indossano il *burqa* già dal terzo giorno di matrimonio, quando per la prima volta svolgono il ruolo di padrone di casa nei confronti degli ospiti. Questo sottolinea il passaggio di status che hanno conquistato: da ragazze sono diventate donne.

Altre lo indossano al momento dello sviluppo, nel caso in cui intercorra troppo tempo tra questo e il matrimonio e la famiglia ritenga poco conforme ai canoni di pudore e modestia che la ragazza mostri il volto.

Una variante riguarda le situazioni in cui è obbligatorio indossarlo. Le donne devono coprirsi il volto quando escono di casa e interagiscono con uomini che potrebbero essere dei potenziali mariti; ciononostante le donne fanno ricorso al *burqa* in molte altre occasioni, adattandolo alle loro personali finalità. Il *burqa* è usato molto più frequentemente di quanto le regole stesse impongano. Così le donne sono solite portarlo sopra alla testa quando visitano le case di amici e vicini, pronte a calarlo sul viso ogniqualvolta risulti necessario, oppure lo indossano in momenti d'incontro tra sole donne se con qualcuna non si sentono in confidenza o se in quel particolare momento preferiscono isolarsi e restare in disparte²²⁶.

Un altro fattore è l'età. Il *burqa* è più usato dalle donne anziane, mentre le giovani sono più inclini a tenere scoperto il volto, nonostante le prescrizioni relative al *velo* siano più severe nei confronti di queste ultime²²⁷.

Un'altra variabile è il rango. Le donne di più alto e più basso rango non indossano il *burqa*. Le donne imparentate col sultano o provenienti dalle più ricche e nobili famiglie tendono a tenere il viso scoperto, mentre per le schiave, sino all'abolizione della schiavitù negli anni '50, è stato proibito l'utilizzo del *burqa*. Con

²²⁵ WIKAN, 1991, p. 94.

²²⁶ Ivi, pp. 93-95.

²²⁷ Ivi, p. 96.

l'abolizione della schiavitù alcune ex schiave hanno iniziato a portare il *burqa* come emblema del loro nuovo status sociale e dei privilegi ad esso connessi²²⁸.

Nonostante questo, il *burqa* delle zone urbane e rurali dell'Oman non è la manifestazione simbolica dell'appartenenza ad una classe sociale elevata perché non interferisce con il lavoro della donna, sia all'interno delle mura domestiche, che nei campi. Anzi, conferisce alle donne una maggiore libertà ed autonomia, consentendo loro di lavorare davanti e insieme ad altre persone in tranquillità, senza doversi preoccupare degli sguardi di uomini estranei.

Al contrario il *burqa*, più lungo ed ingombrante, diffuso in altre regioni del Medio Oriente e nello stesso Oman tra i nomadi del deserto, costituisce un impedimento per la donna che deve contribuire con la sua manodopera al sostentamento familiare. Per tale ragione il *burqa* diventa il segno esteriore del privilegio di una classe di donne che non ha bisogno di lavorare per sopravvivere.

Mentre quest'ultimo è indossato solo in quelle situazioni in cui risulta obbligatorio e vincolante, il primo è rimosso solo quando è obbligatorio ed è impiegato frequentemente anche quando nessuna regola ne impone l'utilizzo. È parte integrante dell'aspetto esteriore e della personalità della donna che lo indossa e ne riflette tutte le principali caratteristiche personali²²⁹.

Il *burqa* della tradizione afghana e indo-pakistana presenta notevoli differenze rispetto a quello diffuso nel mondo arabo. Per prima cosa non rientra nella categoria dei veli che ricoprono il volto, nel senso proprio del termine. Consiste in un unico indumento chiuso che scende sul corpo della donna, creando l'effetto di una tenda, con due fori, o più spesso una rete, davanti agli occhi. È composto da tre elementi: una sorta di cuffia posta sul capo a cui è appeso un tessuto rettangolare a copertura del volto che permette di vedere grazie ad una rete posta all'altezza degli occhi. L'ultima componente è l'indumento stesso, simile ad uno *chador*, ma chiuso da ogni lato, che scende sino alle estremità dei piedi²³⁰.

L'origine di questo indumento è sconosciuta, ma si pensa che possa provenire dalle regioni dell'India del nord. Uno studio del 1866 sui tessuti e i costumi indiani rivela che le donne utilizzano al posto del tradizionale sari un indumento denominato *boorka*:

²²⁸ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 13.

²²⁹ WIKAN, 1991, p. 106.

²³⁰ VOGELSANG-EASTWOOD, 2008, p. 185.

In molte parti dell'India del nord al posto del sari usano il boorka o un «velo-lenzuolo» che consiste in una copertura lasciata cadere sulla testa con una rete davanti agli occhi e sufficientemente ampio e voluminoso da coprire la persona interamente²³¹.

Sembra che questo indumento sia il precursore del più moderno *burqa* o *chadaree*, come è chiamato in Afghanistan²³².

Una delle prime fonti che cita il *chadaree* è un resoconto sull'Afghanistan, risalente ai primi anni del 1800, del governatore dell'India dell'epoca Mountstuart Elphinstone.

Le donne sono avvolte in un largo lenzuolo chiaro (*chadaree*) che le ricopre sino ai piedi, nascondendo completamente la loro figura. Continua dicendo che una rete inserita nel cappuccio che ricopre la testa e il volto, consente loro di vedere²³³. Un'altra descrizione di poco successiva di Rattray, un luogotenente in servizio in India, chiarisce con più precisione gli elementi di cui si compone questo capo d'abbigliamento femminile che le donne indossano quando escono dalle loro case. La cuffia sul capo da cui scende un telo chiaro e il pezzo di stoffa quadrato che permette la vista attraverso una rete, che Rattray chiama *boorkha*, ricorda il più moderno *chadaree/boorkha*. L'uso del moderno *chadaree* viene ufficializzato sotto il regno del re Habibullah nei primi decenni del 1900 che lo impone alle mogli affinché siano protette dagli sguardi di uomini sconosciuti. Nei decenni successivi si alternano periodi in cui viene incentivato il suo abbandono ad altri in cui forze politiche conservatrici ne rendono obbligatorio l'utilizzo, fino all'eccesso del regime talebano di imporlo legalmente, andando contro la tradizione e rendendo il *burqa* un simbolo di oppressione e sopraffazione.

Dopo la caduta dei talebani, la maggior parte delle donne afgane continua ad indossare il *chadaree*, seguendo convenzioni sociali e tradizioni culturali che sono tramandate da secoli. Attraverso il *burqa* la donna manifesta la sua dignità e comunica agli uomini estranei alla sua famiglia l'esigenza di essere rispettata. Nonostante la sua diffusione, alcuni fattori condizionano il suo impiego. Uno di questi è il lavoro. Generalmente non è diffuso tra i nomadi e nelle campagne dove la

²³¹ FORBES WATSON, 1866, p. 39.

²³² La parola *chadaree* deriva dal persiano *chador*. Fino al XIX secolo le donne afgane indossavano il *ruband*, un tessuto rettangolare lasciato cadere sopra al viso e si avvolgevano nel tipico *chador* iraniano, aperto davanti.

²³³ ELPHINSTONE, 1815, p. 183.

manodopera femminile costituisce un apporto indispensabile. Il *burqa* è d'ostacolo al lavoro ed eccessivamente costoso, rispetto al più pratico ed economico *chador*²³⁴.

L'aspetto economico non è da sottovalutare. Vercellin cita uno studio di Kieffer riguardo alla correlazione tra la diffusione del *burqa* nelle campagne afgane a metà degli anni '60 e la Costituzione del 1964, ispirata a modelli occidentali. Con l'entrata in vigore della Costituzione il governo ha dato il via ad una campagna per disincentivare l'uso del *burqa* tra la popolazione urbana. Il numero di *burqa* in vendita nei negozi aumenta vertiginosamente e porta ad un abbassamento sensibile dei prezzi. Il nuovo prezzo contenuto rende il *burqa* un indumento accessibile e alla portata di tutti. Così, andando contro le tradizioni, donne nomadi e contadine iniziano ad indossare il *burqa* come segno di «raffinatezza cittadina e appropriazione di condizioni sociali superiori»²³⁵.

Il miglioramento della posizione sociale di un membro della famiglia e, di conseguenza, della famiglia stessa è un altro elemento che influisce sull'utilizzo del *burqa*. Nel momento in cui il padre, il marito o il figlio hanno successo negli affari o riescono ad occupare una posizione di prestigio, le donne della sua famiglia iniziano ad indossare il *burqa* per segnalare il nuovo status sociale acquisito.

Allo stesso tempo però le donne di alta estrazione sociale ne fanno un uso limitato, preferendo al *burqa* uno scialle o un foulard che copre il capo, lasciando liberi il corpo e il viso. Le donne già ricche nonché le mogli e le figlie di leader politici, di funzionari statali e di comandanti militari non hanno bisogno di esprimere pubblicamente con il *burqa* la loro posizione elevata nella gerarchia sociale della comunità²³⁶.

Un'altra variabile è costituita dal cambiamento dello stile di vita e dall'influsso della moda. Esigenze di praticità hanno trasformato il *burqa*. La «tenda» originaria, diffusa tra le famiglie più tradizionaliste, inizia a lasciare il posto ad un più comodo soprabito che copre la testa e il corpo, la *dupatta*, eventualmente accompagnato da un *velo* che nasconde il viso. Il *burqa* tradizionale viene conservato e indossato in occasione di visite ad anziani parenti o conoscenti²³⁷.

²³⁴ QADEER, <http://www.atkinson.yorku.ca/~diaspora/papers/burqa/Burqa.PDF>.

²³⁵ VERCELLIN, 2002, pp. 127, 128.

²³⁶ QADEER, <http://www.atkinson.yorku.ca/~diaspora/papers/burqa/Burqa.PDF>.

²³⁷ *Ibidem*

CAPITOLO SECONDO

IL DIBATTITO EUROPEO SUL *BURQA*

SOMMARIO: 1. Premessa; 2. Contestualizzazione del dibattito; 3. Fondamenti e presupposti per un divieto generale: ragioni e argomentazioni; 3.1 Neutralità/laicità dello Stato: il *burqa* costituisce un affronto allo Stato secolare e laico; 3.2 La natura culturale del *burqa*; 3.3 Estraneità del *burqa* ai valori e alla cultura maggioritari; 3.4 Il *burqa* e le difficoltà di comunicazione e integrazione; 3.5 L'ordine pubblico e la sicurezza; 3.6 Il pregiudizio ai diritti delle donne e l'imposizione forzata del *burqa*; 4. Velo: esperienze a confronto; 5. *Burqa*: esperienze a confronto; 6. Il *burqa* nei Paesi a maggioranza musulmana

1. Premessa

Il dibattito sul *burqa*²³⁸, recentemente attualizzato dalla questione del burkini in Francia, si presenta come l'ulteriore sviluppo nel XXI secolo di una questione già esaurientemente discussa in un passato molto recente – l'abbigliamento femminile conforme alle prescrizioni dettate dalla religione islamica²³⁹ – e testimonia «la rilevanza che continua a detenere la religione, nonostante la progressiva secolarizzazione del nostro continente»²⁴⁰. Il *velo* islamico ha riportato al centro dell'attenzione alcune questioni connesse alla religione avvertite come potenziale

²³⁸ È necessario precisare che il termine *burqa*, oltre ad indicare una tipologia di *velo* islamico estremamente rara in Europa, viene utilizzato spesso impropriamente e con un'accezione omnicomprensiva. È frequentemente definito *burqa* qualunque *velo*-indumento che ricopre la donna dalla testa ai piedi, nascondendone anche il volto. L'insieme delle iniziative legislative europee infatti si focalizza su un divieto generale del *burqa*. Raramente sono citati altri indumenti. Uno di questi è il *niqab*, pur sempre sporadico, ma più comune del *burqa*. Il *niqab* è molto simile al *burqa* e appartiene esclusivamente alla tradizione araba. L'uso smisurato del termine *burqa* contribuisce nel perseguire l'obiettivo che i fautori di un divieto generalizzato mirano a raggiungere: la sua criminalizzazione. Nella percezione collettiva infatti il *burqa* è associato al clima di repressione del regime talebano in Afghanistan. Ragionando in questi termini il lembo di stoffa che copre il volto della donna viene concettualmente equiparato alla tradizionale tunica-tenda azzurro chiaro che copre integralmente le donne afgane, permettendo la vista attraverso una rete. Da qui il passaggio successivo verso considerazioni sull'oppressione e sulla negazione dei diritti e della dignità delle donne risulta automatico. Occorre sottolineare che molte donne di tradizione araba non conoscono il termine *burqa* e associano il *velo* sul volto esclusivamente al *niqab* (vd. *infra* cap. IV).

²³⁹ Vd. all'interno di questo capitolo par. 3.

²⁴⁰ SILVESTRI, 2010, http://www.ispionline.it/it/documents/Commentary_Silvestri_13.5.10.pdf.

minaccia alla laicità e al processo di privatizzazione dei culti avviato nelle democrazie liberali, ritenuto anche connesso alla loro progressiva modernizzazione. Si teme pertanto l'avvio di un movimento regressivo ed involutivo che porti alla ribalta la religione e una rinnovata sacralizzazione della sfera pubblica²⁴¹.

Il fenomeno migratorio degli ultimi decenni che ha interessato il contesto europeo ha indotto al confronto-scontro con una crescente varietà di religioni, culture, identità e tradizioni un'Europa in cui la religione ha perso gradualmente la posizione dominante nella società, nella politica e nelle vita quotidiana dei cittadini²⁴². La gestione del contesto pluralistico, religioso e culturale, si rivela problematica: risulta spesso fallimentare il tentativo di garantire coesione sociale e tolleranza conciliando le richieste di riconoscimento di alcune pratiche religiose e tradizionali con l'unità degli ordinamenti politici e giuridici delle democrazie liberali e il complesso sistema di diritti e libertà che ne costituiscono il fondamento.

Nello specifico, il rapporto con alcune culture, quella islamica in particolare, si rivela maggiormente conflittuale rispetto a quello con altre e, in ogni caso, solleva maggiore attenzione. I casi di pluralismo normativo più numerosi e ricorrenti sono quelli che riguardano le richieste di riconoscimento e accettazione di prescrizioni islamiche. Facchi individua alcuni fattori che contribuiscono a creare le basi per considerazioni di questo genere: il numero dei musulmani costituisce più della metà della popolazione immigrata in Europa; l'Islam si presenta non solo come una religione, bensì come un insieme di «valori, credenze, pratiche organizzate in un corpo normativo compatto e radicato, che mostra di potersi contrapporre a quello occidentale»²⁴³; la popolazione musulmana rivendica pubblicamente pratiche rituali e sociali di matrice religiosa²⁴⁴, alcune delle quali vengono percepite come conflittuali rispetto ai valori della cultura maggioritaria; la visione della religione islamica appare incompatibile rispetto a un sistema di valori democratici; in Occidente la cultura cristiana risulta storicamente contrapposta all'Islam sin da prima dell'anno Mille. Tutti questi aspetti vengono enfatizzati da un'opinione comune che esaspera i problemi e li arricchisce di stereotipi e pregiudizi, fornendo una

²⁴¹ AMIRAUX, 2007, p. 132.

²⁴² FAUTRÉ, 2010, p. 1; PASTORE, 2010, p. 5.

²⁴³ FACCHI, 2001, p. 111.

²⁴⁴ La richiesta di indossare il *velo* in luoghi pubblici come le scuole o di essere ritratte con il *velo* in fotografie utilizzate per documenti ufficiali, la flessibilità dell'orario di lavoro in relazione ai momenti di preghiera o al digiuno del Ramadan, la concessione di spazi pubblici per la costruzione di luoghi di culto, la disponibilità di usufruire di un'alimentazione conforme ai dettami della religione e così via.

visione «unitaria e rigida dell'Islam, come se la nazione islamica superasse i confini storici, nazionali, culturali, sociali»²⁴⁵.

La questione concernente l'utilizzo della velatura integrale (che sia il *burqa*, il *niqab* o qualunque altro indumento), come del resto quella del *velo* più in generale, si inserisce a metà strada tra la rivendicazione ad ottenere il riconoscimento di un "diritto culturale"²⁴⁶ di stampo religioso e il legittimo accesso ad un diritto individuale di matrice occidentale: la libertà di religione, di espressione e di autodeterminazione.

Ragionando in questi termini, come sostiene Silvestri, il diffondersi del *burqa* in Europa «rimanda ad una riflessione sulla validità e l'applicazione dei principi liberali che sono alla base del sistema di diritti umani concordato dalla comunità internazionale circa mezzo secolo fa»²⁴⁷. Nel momento in cui la comunità musulmana ambisce all'applicazione di tale sistema di diritti e garanzie individuali a proprie esigenze e tradizioni religioso-culturali, questo complesso e solido apparato si trova ad essere oggetto di ripensamento e revisione. Così le libertà di opinione, espressione e religione vengono messe in discussione e talvolta poste in secondo piano in nome di altre esigenze o di altri diritti universalmente riconosciuti: la dignità e l'autonomia della donna, la parità tra i sessi, la sicurezza e l'ordine pubblico, la difesa dello stato laico e secolare e dei valori nazionali e identitari con i quali l'utilizzo del *velo* integrale risulterebbe incompatibile, la possibilità di comunicazione e interazione sociale e la realizzazione di un'effettiva integrazione²⁴⁸.

La discussione relativa al *burqa* si è concentrata sull'opportunità di bandire l'uso dalla sfera pubblica di qualunque indumento celi il volto della donna, impedendone il riconoscimento immediato, attraverso un'azione dello Stato di applicabilità generale e di valore incontrovertibile. I sostenitori di un divieto di portata generale sacrificano la libertà personale in nome degli obiettivi sopracitati considerati più urgenti; coloro che si oppongono, prevedendo la negatività degli effetti derivanti dall'entrata in vigore di una legge di tal genere, confutano le argomentazioni addotte dai primi, giudicandole non sufficientemente idonee a

²⁴⁵ FACCHI, 2001, p. 112.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 23. Per diritti culturali si intendono quei diritti volti al riconoscimento di pratiche, usanze e comportamenti legati ad un'appartenenza culturale, etnica e religiosa che determinano l'identità di una persona o di una cultura minoritaria rispetto a quella maggioritaria.

²⁴⁷ SILVESTRI, 2010, http://www.ispionline.it/it/documents/Commentary_Silvestri_13.5.10.pdf.

²⁴⁸ BAKHT, 2010, p. 7

giustificare una limitazione di quei diritti attinenti proprio alla sfera della libertà personale.

Sarebbe auspicabile trovare una soluzione di equilibrio che contemperi le diverse esigenze attraverso il dialogo, evitando di fare ricorso a soluzioni spesso affrettate e non necessarie che nascondono sentimenti di intolleranza, razzismo e paura verso ciò che è “altro” o estraneo alle proprie tradizioni nazionali.

2. Contestualizzazione del dibattito

È necessario per prima cosa analizzare alcuni aspetti del *velo* integrale in relazione al contesto in cui il dibattito ha avuto origine. Nell'Europa del XXI secolo l'utilizzo del *burqa*, da questione di scarsa importanza, ha acquisito le sembianze di un'allarmante minaccia per lo Stato-Nazione²⁴⁹, sollecitando l'adozione di numerosi interventi legislativi di carattere generale.

Dall'11 settembre, la condizione delle donne in Afghanistan, soggette a varie misure repressive tra le quali l'imposizione del *burqa*, ha posto la donna musulmana immigrata al centro del dibattito europeo in merito alla tensione tra Islam e diritti umani e, nel corso dei dieci anni successivi, il *burqa* è stato oggetto di alcuni interventi legislativi di stampo repressivo, sollecitati in genere da partiti di destra e centro-destra, volti a vietarlo nello spazio pubblico.

Nonostante il numero delle donne che indossa il *burqa* o il *niqab* in Europa sia inferiore allo 0,5% della popolazione musulmana²⁵⁰, l'ostilità e la diffidenza verso un abbigliamento “visibilmente musulmano”²⁵¹ sono andate di pari passo con il dibattito in merito ai profili discriminatori delle leggi sul *burqa* nei confronti di minoranze etniche e religiose. La controversia sul *burqa* in Europa ha coinciso infatti con una progressiva presa di distanza dalle politiche multiculturali di adattamento e di tolleranza nei confronti di consuetudini e pratiche di gruppi etnici, religiosi e culturali minoritari, per facilitare il conseguimento dei nuovi obiettivi di coesione sociale e di integrazione effettiva delle comunità migranti²⁵². Questa neonata preoccupazione ha favorito l'adozione di nuove politiche di integrazione che hanno posto in alcuni Stati

²⁴⁹ MOORS, 2009, p. 406.

²⁵⁰ GRILLO, SHAH, 2012, p. 9.

²⁵¹ TARLO, 2010, p. 3 e ss.

²⁵² MULLALLY, 2011, pp. 27, 28.

ulteriori condizioni per l'acquisizione della cittadinanza: veri e propri test di naturalizzazione che accertino il grado di conoscenza non solo della lingua, ma anche della cultura del paese "ospitante"²⁵³. Tale aspetto testimonia l'attuale tendenza verso la "acculturazione" del diritto di cittadinanza, ossia la particolare attenzione prestata al suo contenuto culturale allo scopo di difendere l'unità dei valori nazionali²⁵⁴ che si pensa rischi di essere compromessa dal contatto con "culture altre". La prima decade del XXI secolo assiste a quello che viene definito il «contraccolpo del multiculturalismo»²⁵⁵ e ad un parziale abbandono di politiche tolleranti anche in quei Paesi per tradizione favorevoli ad una pacifica coesistenza tra il gruppo maggioritario e gruppi minoritari che presentano ognuno una propria specificità.

Un tendenziale approccio di apertura nei confronti delle diversità culturali si riscontra in quei Paesi che si discostano da un modello "assimilazionista" alla francese²⁵⁶ nel periodo che intercorre tra la fine della seconda guerra mondiale e la metà degli anni '90. Le trasformazioni sociali del dopoguerra favoriscono l'adozione di politiche multiculturali grazie anche al rigetto da parte della comunità internazionale della strumentalizzazione dell'ideologia che aveva supportato la dittatura nazista e al farsi strada di un orientamento che privilegiasse l'eguaglianza tra le persone, a prescindere dalla razza, dal sesso, dalla cultura e dalla religione e promuovesse nuove relazioni tra pari²⁵⁷.

Tale approccio si pone come alternativa rispetto alle dinamiche di dominazione e ai rapporti di gerarchia, supportati, nel periodo antecedente alla seconda guerra mondiale, da un'ideologia razzista «che sosteneva la superiorità di alcuni popoli e culture e il loro conseguente diritto a dominare sugli altri»²⁵⁸.

Con la crescita esponenziale del fenomeno migratorio, a metà degli anni '90, si assiste ad un arretramento delle politiche multiculturali a sostegno del riconoscimento delle molteplici identità culturali che si ritrovano a coesistere sullo stesso territorio, mentre prendono vigore sentimenti di unità dello Stato-Nazione e di

²⁵³ GUILD, GROENENDIJK, CARRERA, 2009, p. 2 e ss.

²⁵⁴ MOORS, 2009, p. 394.

²⁵⁵ VERTOVEC, WESSENDORF, 2010, p. 1 e ss.

²⁵⁶ Secondo un modello definito "assimilazionista", la Francia rifiuta trattamenti diversificati a gruppi che hanno una propria specificità etnica o religiosa e confina alla sfera privata le diversità culturali per garantire la neutralità dello spazio pubblico.

²⁵⁷ VERTOVEC, WESSENDORF, 2010, p. 6; LANZILLO, 2005, <http://www.migranti.torino.it/Documenti%20%20PDF/MULTICULTURALISMO.pdf>.

²⁵⁸ KYMLICKA, 2012, p. 5 e ss.

omogeneità culturale dei suoi abitanti che va preservata dalla potenziale capacità disgregativa del pluralismo etnico, culturale e religioso²⁵⁹.

La paura del gruppo maggioritario di essere minacciato dalle diversità culturali e dalle politiche tolleranti che le hanno sostenute si traduce nella nascita e nella diffusione di partiti politici e movimenti nazionalisti²⁶⁰ (come il Danish People's Party che rivendica una "Danimarca per i Danesi") contrari all'accoglimento di persone immigrate, rifugiate o richiedenti asilo²⁶¹, negli interventi di alcuni leader politici che tendono a criminalizzare le differenze culturali e a ghetizzare i loro esponenti e in una progressiva attenzione al carattere culturale della cittadinanza²⁶².

La comunità islamica più di altre è percepita come una preoccupante minaccia per le identità nazionali, da fronteggiare con misure anche drastiche. Alla base di queste considerazioni ci sono diversi aspetti: la comunità islamica è numericamente superiore rispetto ad altre comunità, è stabilmente radicata sul territorio europeo da tre generazioni e rivendica l'esplicito riconoscimento di tradizioni culturali e religiose sentite molto distanti da quelle maggioritarie, alcune delle quali legate alla persona e immediatamente percepibili (come il *velo* islamico).

L'incremento e la diffusione di alcuni movimenti islamici, generalmente definiti fondamentalisti²⁶³ perché sostengono un'interpretazione autentica del Corano e un ritorno alla purezza e al rigore originario dell'Islam, e il terrorismo internazionale di matrice islamica successivo agli attacchi terroristici dell'11 settembre aggiungono alla "minaccia culturale" quella legata alla sicurezza e all'ordine pubblico nazionale²⁶⁴. La visione errata della comunità islamica come di un gruppo unitario che non accetta differenze di credo e valori al suo interno porta frequentemente

²⁵⁹ MOORS, 2009, pp. 394, 395.

²⁶⁰ Anche i partiti di centro-sinistra hanno preso le distanze da politiche multiculturali, considerate fallimentari nell'individuare le cause economiche, politiche e sociali dell'effettiva esclusione dei gruppi minoritari, non fornendo così alcun aiuto ai beneficiari stessi. Si sono di conseguenza orientati verso un nuovo approccio, chiamato in alcuni casi post-multiculturalismo, che enumera tra le sue priorità l'integrazione e la coesione sociale, ma che si differenzia allo stesso tempo dai movimenti nazionalisti perché si oppone a qualunque forma di discriminazione e auspica lo sviluppo di un'identità nazionale maggiormente inclusiva.

²⁶¹ KYMLICKA, 2010, p. 97.

²⁶² GRILLO, 2012, pp. 9, 10; MOORS, p. 406; MODOOD, pp. 8, 9; KYMLICKA, 2012, p. 4.

²⁶³ Si tratta principalmente dei gruppi Salafiti e Wahabiti. Il termine salafita ha origine dalla parola araba *salaf* che significa *antenati*, *predecessori* e si riferisce ai primi seguaci dell'Islam. Propugna un ritorno alle origini, alla purezza dell'insegnamento di un Islam non contaminato dalle tradizioni di altri popoli, dai compromessi con le esigenze politiche ed economiche e dalle influenze provenienti dal mondo occidentale cristiano e ateo. Anche il movimento wahabita, dal nome del suo fondatore Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb, sostiene un ritorno alla purezza originaria, basandosi su una interpretazione rigorosa del Corano e respingendo tutto ciò che appartiene alla tradizione occidentale.

²⁶⁴ AMIRAUX, 2007, p. 136.

all'associazione tra musulmano e fondamentalista (o in alcuni casi terrorista), fomentando la paura e la conseguente ostilità nei confronti di qualunque musulmano che eserciti liberamente la propria libertà di culto, anche attraverso l'esibizione manifesta di quei simboli che sono ad essa riconnessi. Il più delle volte le ragioni di sicurezza e ordine pubblico sono le giustificazioni ufficiali per diffusi sentimenti di islamofobia e discriminazione nei confronti dei musulmani²⁶⁵. Il Consiglio d'Europa si mostra preoccupato tanto per l'estremismo islamico quanto per un'altra forma di estremismo, frutto «dell'ignoranza e della frequente associazione tra Islam e violenza»²⁶⁶, che rifiuta ed emargina indistintamente le comunità musulmane sul territorio europeo.

La diffusione dei movimenti favorevoli ad un divieto generale del *burqa* è il risultato di questo contesto sociale in cui prevalgono sentimenti di paura e intolleranza, rispetto a quelli di apertura e liberalità. Se si sono convogliati sull'uso del *burqa* è perché si tratta di un indumento che è percepito, al solo impatto visivo, come elemento totalmente estraneo alla tradizione culturale europea e, allo stesso tempo, come prodotto di un'interpretazione rigorosa, conservatrice e "integralista" della prescrizione coranica che raccomanda alla donna di coprirsi.

È opportuno a questo punto trattare dell'attuale stato del dibattito europeo sul *burqa* nei Paesi europei maggiormente coinvolti.

3. Fondamenti e presupposti per un divieto generale: ragioni e argomentazioni

La libertà personale e il libero arbitrio, riconosciuti ad ogni individuo dalle Carte internazionali dei diritti dell'uomo e dalle Costituzioni nazionali, devono rappresentare il punto di partenza per esaminare i presupposti di un divieto del *burqa* sostenuti dai suoi promotori. Non sussiste alcuna ragione, rigorosamente accertata, in grado di confutare che indossare il *burqa* non sia una scelta individuale, autonoma e consapevole e, in caso di dubbio, «la presunzione dovrebbe essere a favore della libertà»²⁶⁷.

²⁶⁵ GRILLO, 2012, p. 10.

²⁶⁶ Asssemblée parlementaire, 2010, Résolution 1743.

²⁶⁷ TOURKOKHORITI, 2012, p. 850.

In ogni caso, qualora fosse anche una sola donna a scegliere liberamente, in un contesto di imposizione diffusa, il libero arbitrio prevarrebbe su qualunque altra esigenza. La libera espressione della volontà individuale costituisce infatti il fondamento di tutte le democrazie liberali²⁶⁸. Squalificarne il contenuto, significherebbe svuotare della sua sostanza il concetto di libertà e sovvertire uno dei principi cardine dello Stato di diritto²⁶⁹. Sulla base di questi presupposti indossare il *burqa* sarebbe in almeno un caso estrinsecazione della volontà individuale. Tale ragione è sufficiente per rendere inammissibili, già in una considerazione aprioristica, gli argomenti che ne sostengono il divieto.

Il contenuto della libertà individuale può essere soggetto ad un unico limite che si concretizza nel danno²⁷⁰ che può arrecare agli altri consociati. Tuttavia, in merito alla questione relativa al *burqa*, “altri” non si riferisce ad alcuni individui determinati, bensì si presenta come un concetto astratto legato in qualche modo a ciò che è definito “interesse generale”²⁷¹. L'utilizzo del *burqa* da parte di una minoranza di donne non solo non cagiona un danno diretto a soggetti individuabili, ma non nuoce nemmeno al concetto immateriale di interesse generale, ripartito tra le ragioni, alquanto discutibili, che sono spesso citate a favore di una proibizione. Il principio di danno all'interesse generale infatti rappresenta l'unico potenziale agente limitante del libero arbitrio. Tuttavia si vedrà che gli argomenti attraverso i quali l'interesse generale si concretizza non realizzano alcun danno e soccombono di fronte alla volontà individuale.

Soccombe l'argomento della neutralità in quanto si dovrebbe applicare ai rapporti che intercorrono tra lo Stato e le confessioni religiose, non coinvolgendo direttamente i cittadini che si relazionano in uno spazio comune²⁷²; soccombe quello della sicurezza che rimane un problema estremamente circoscritto. Non funziona l'argomento che vede nel *burqa* un ostacolo a un'effettiva integrazione e ai rapporti tra consociati né quello dell'affronto alla “nostra” cultura e ai “nostri” valori da parte di una pratica “estranea”. Per quanto riguarda il primo, il processo di integrazione è un fenomeno particolarmente complesso ed è frutto di dinamiche sia personali sia

²⁶⁸ HANNETTE-VAUCHEZ, 2010, <http://www.raison-publique.fr/article317.html>.

²⁶⁹ DUMOUCHEL, 2010, p. 5.

²⁷⁰ Mill (MILL, 1981, p. 86) definisce così il cosiddetto principio del danno: «questa condotta consiste, in primo luogo, nel non danneggiare gli interessi reciproci, o meglio certi interessi che, per esplicita disposizione di legge o per tacito accordo, dovrebbero essere considerati diritti; e, secondo, nel sostenere la propria parte (da determinarsi in base a principi equi) di fatiche e sacrifici necessari per difendere la società o i suoi membri da danni o molestie

²⁷¹ HANNETTE-VAUCHEZ, 2010, <http://www.raison-publique.fr/article317.html>.

²⁷² Vd. *infra* p. 85.

istituzionali. Per quanto concerne il secondo, «proibire un comportamento inoffensivo esclusivamente perché la maggioranza lo disapprova significherebbe compromettere il complesso apparato delle libertà garantite»²⁷³. Anche l'ultimo argomento che si pone a difesa della dignità e dei diritti delle donne cede di fronte al principio di libertà individuale. Dal momento che non si può escludere con certezza che portare il *burqa* non sia frutto di una scelta cosciente e autonoma, lo Stato non può ergersi a protettore della dignità e dei diritti di un individuo contro la volontà dello stesso²⁷⁴.

Nonostante gli elementi che giustificano un divieto soccombano, in una valutazione a priori, di fronte al libero arbitrio, è necessario abbandonare per il momento il tema²⁷⁵ ed esaminare con attenzione i fondamenti e i presupposti di ciascuno.

3.1 Neutralità/laicità dello Stato: il *burqa* costituisce un affronto allo Stato secolare e laico

Questo argomento si concentra sulla minaccia rappresentata dal *burqa* per lo Stato secolare e la sua neutralità. Va preso in considerazione per primo perché si tratta di un elemento che ha rivestito un ruolo di centrale importanza già in merito al precedente dibattito sul *velo* in relazione ai luoghi pubblici²⁷⁶ e che è stato ereditato da quello più recente sul *burqa*. Per questa ragione è stato spesso chiamato in causa in una fase iniziale del dibattito e poi, il più delle volte, abbandonato oppure accompagnato e poi sostituito da altre argomentazioni, considerate più convincenti o più semplici da sostenere.

Negli ordinamenti contemporanei, come sostiene Cavana, il principio di laicità attinge a un nucleo di valori comuni, oggi sostanzialmente condivisi e riconducibili ad un principio ispiratore che affonda le sue radici nel percorso storico-culturale dell'Occidente cristiano, successivamente sviluppatosi anche sul piano filosofico ed istituzionale, efficacemente sintetizzati dalla giurisprudenza costituzionale italiana nella «garanzia della libertà di religione in regime di pluralismo confessionale e culturale che implica la tutela della libertà religiosa e di coscienza, la distinzione tra

²⁷³ DUMOUCHEL, 2010, p. 5

²⁷⁴ TOURKOKHORITI, 2012, p. 850.

²⁷⁵ Il tema del libero arbitrio sarà affrontato in modo più approfondito nei paragrafi successivi. In particolare vd. *infra* p. 96 e ss.

²⁷⁶ Vd. *supra* cap. II, par. 3, p. 62 e ss.

ordine religioso e ordine politico e la non identificazione dello Stato-persona e dei suoi apparati con alcuna religione o sistema ideologico»²⁷⁷.

L'esperienza invece concreta della laicità entra in relazione con il contesto e le specificità storico-culturali di ogni singolo Paese e per tale ragione si parla di modelli di laicità che corrispondono alla traduzione del principio di separazione tra sfera politica e dimensione religiosa in Stati secolarizzati.

La fattispecie che consente un confronto tra diversi modelli di laicità, che si sviluppano attorno a un nucleo di valori condiviso, è la questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico che nasce con il processo di secolarizzazione in Europa, avviato con la Rivoluzione francese. Sempre Cavana sostiene che «emergono problemi e dimensioni nuove strettamente connesse al carattere multietnico e pluriconfessionale delle società contemporanee, che pongono in evidenza alcune delle principali sfide che oggi si pongono alla laicità dello Stato».

Il pluralismo religioso delle società contemporanee non interferisce con la tradizione secolare dello Stato e delle sue istituzioni se non nel momento in cui gli Stati secolari si scontrano, nel nuovo contesto sociale prodotto dalle società multiculturali, con la rinnovata importanza che il fattore religioso riveste per alcuni gruppi minoritari²⁷⁸.

La diffusione di simboli religiosi in luoghi pubblici, per tradizione impermeabili al fattore religioso, viene percepita come una minaccia alla laicità delle istituzioni.

E la nuova preoccupazione-occupazione delle Nazioni europee²⁷⁹ diventa la difesa di questa tradizione laica e secolare che acquisisce un ruolo di centrale importanza in relazione alla diffusione di confessioni religiose "importate", mentre si mantiene vivo il tradizionale atteggiamento accomodante nei confronti della religione dominante²⁸⁰.

²⁷⁷ CAVANA, 2007, p. 2.

²⁷⁸ TEGA, 2009, pp. 1-3.

²⁷⁹ I Paesi europei tentano di operare un bilanciamento tra la garanzia della laicità e la salvaguardia della libertà culturale e religiosa, seguendo le diverse tradizioni. Si passa dal modello rigoroso di neutralità francese, condizionato da un'ideologia giacobina che propone un'idea di cittadinanza repubblicana che livella le differenze del corpo sociale, che respinge ogni simbolo religioso anche personale dallo spazio pubblico, al separatismo statunitense e anglosassone che concilia l'esibizione dei simboli religiosi con gli spazi pubblici nel rispetto di una tradizione pluralista. Il modello italiano propone la separazione tra sfera politica e religiosa, tuttavia ammette l'esibizione dei simboli religiosi connessi alla religione cattolica, sostenendo il suo ruolo essenziale per l'identità culturale della Nazione. Infine la tradizione tedesca da una parte inserisce nell'ambito dell'organizzazione statale le chiese, dall'altra rifiuta l'esposizione di simboli religiosi nelle scuole pubbliche.

²⁸⁰ La stessa Francia, che respinge qualunque simbolo religioso nello spazio pubblico rispettando una tradizione di assoluta neutralità, ha costruito il proprio modello di laicità sulla base della

Entrando nel merito della questione che qui interessa, lo Stato sembra voler ritagliare uno «spazio areligioso»²⁸¹ impermeabile a qualunque tradizione, usanza o simbolo, imponendo ai cittadini l'abbandono temporaneo della personale identità religioso-culturale nel momento in cui accedono a tale spazio o usufruiscono dei suoi servizi²⁸².

Sono da affrontare a questo punto alcune questioni che spiegano l'incompatibilità della laicità come argomento portato a sostegno di un divieto del *burqa* e che consentono di comprendere i motivi per cui è stato quasi subito abbandonato dagli stessi promotori di un divieto²⁸³.

Per prima cosa è necessario interrogarsi sulla natura del *burqa*, occorre cioè domandarsi se appartenga o meno alla categoria dei simboli religiosi. Questo assunto costituisce il presupposto di validità dell'argomento della laicità. Se il *burqa* fosse estrinseco rispetto alla religione e per questo motivo non rientrasse nella più ampia categoria dei simboli religiosi, lo Stato laico non sarebbe messo in pericolo e la neutralità fallirebbe nel suo proposito di fondare uno dei presupposti del divieto. La natura di simbolo culturale e di tradizione che preesiste all'avvento dell'Islam è stata sostenuta con convinzione in Francia dalla Commissione Gerin²⁸⁴ che ha influenzato le successive proposte di legge che hanno escluso la laicità dalle argomentazioni a sostegno della proibizione del *burqa*. Escludendo qualunque connotazione religiosa del *burqa*, la Commissione risolve a priori la problematica connessa alla garanzia della libertà religiosa, dal momento che non sussiste alcuna antinomia tra la garanzia di neutralità dello Stato e libertà religiosa che esiga un temperamento.

A sostegno della natura non religiosa del *burqa*, Joppke aggiunge la diffusa percezione del *velo* integrale come simbolo politico²⁸⁵; il *burqa* viene indossato con la consapevolezza di chi vuole dimostrare la radicale opposizione alla progressiva dissoluzione dell'istituzione della famiglia e all'eccessiva esibizione della sessualità

religione più diffusa, in qualche modo promuovendola (ad esempio attraverso la previsione di feste religiose assurte a festività nazionali) e non confinandola esclusivamente alla sfera privata. Sulla base di tale tradizione che accomuna l'Europa, risulta impossibile garantire parità e uguaglianza a tutti i culti (HENNETTE-VAUCHEZ, 2010, <http://www.raison-publique.fr/article317.html>).

²⁸¹ GRILLO, 2012, p. 18.

²⁸² BOWEN, 2004, <http://bostonreview.net/BR29.1/bowen.html>.

²⁸³ JOPPKE, 2010, pp. 10, 11.

²⁸⁴ Rapport d'Information, 2010, pp. 26, 27.

²⁸⁵ JOPPKE, 2010, p. 10.

proprie della società occidentale²⁸⁶. L'argomento della laicità arretrerebbe quindi di fronte al carattere culturale, tradizionale e politico del *burqa*.

Tuttavia questa è solo un'interpretazione possibile e non devono essere sottovalutati i legami che tale indumento detiene con la religione islamica. Pur non essendo considerato dalla maggioranza degli studiosi una prescrizione religiosa obbligatoria, molte donne indossano il *burqa* avendo come finalità la realizzazione di una buona azione o di un adempimento ulteriore in un'ottica religiosa²⁸⁷. Non si può di conseguenza sottovalutare la connotazione religiosa prevalente di tale simbolo, nonostante spesso risulti intrisa di elementi culturali e tradizionali.

Anche qualora si consideri il *burqa* un simbolo religioso che minacci la laicità, tale ultimo argomento non può costituire la base che supporti un divieto generale²⁸⁸. L'affronto al secolarismo da parte di un simbolo religioso infatti viene messo in discussione da una recente decisione della Corte europea dei diritti dell'uomo²⁸⁹ del 2010.

La Corte sostiene la violazione dell'art. 9 della CEDU, che garantisce la libertà di pensiero, coscienza e religione, accogliendo il ricorso di alcuni cittadini turchi condannati per essersi recati ad una cerimonia religiosa esibendo alcuni simboli che manifestano l'appartenenza ad un gruppo religioso. La Corte afferma che la libertà di manifestare il proprio credo attraverso l'abbigliamento rientri nella più ampia garanzia della libertà religiosa e che non riguardi la questione problematica dell'utilizzo di simboli religiosi in luoghi pubblici che devono difendere la loro neutralità²⁹⁰.

La sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo introduce la questione dell'imparzialità e della neutralità dello spazio rispetto alla sfera religiosa.

Molti progetti di legge che propongono un divieto auspicano ad eliminare il *burqa* da uno spazio che può essere definito "comune". Per spazio comune si intende «lo spazio fisico, accessibile a chiunque, nel quale le persone interagiscono per soddisfare le proprie necessità essenziali»²⁹¹.

Risulta difficile riuscire a sostenere un divieto generale del *velo* integrale in favore della neutralità di questo spazio che, per sua natura, è aperto a ogni forma e

²⁸⁶ GOLLEY, 2004, p. 528.

²⁸⁷ Vd. *infra* cap. IV.

²⁸⁸ Conseil d'État, 2010, p. 20.

²⁸⁹ Requête n. 41135/98, affaire Ahmet Arslan et autres c. Turquie, http://www.asgi.it/public/parser_download/save/cedu_sentenza_23022010_41135_98.pdf.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ FERRARI, 2012, pp. 5, 6.

manifestazione di libertà individuale, salvo il danno cagionato alla libertà di altri individui. Inoltre lo spazio comune si presenta come uno spazio immateriale che si concretizza attraverso le persone che lo popolano e che si relazionano al suo interno. Di conseguenza il *burqa* sarebbe suscettibile di un divieto nello spazio comune per garantire la neutralità e la laicità non di uno spazio intangibile, bensì degli individui. Ma i concetti di neutralità e laicità riguardano e coinvolgono essenzialmente lo Stato e le sue istituzioni e mai i singoli individui²⁹². Quando si tratta della neutralità e della laicità, si esamina il grado di estraneità dello Stato e delle sue istituzioni rispetto al fenomeno religioso, mentre si esclude qualunque tipo di riferimento alla persona.

Una limitazione dell'uso del *burqa* sarebbe giustificabile in relazione a quegli spazi istituzionali (come le corti di giustizia e i pubblici uffici) che devono mantenere l'imparzialità e la neutralità da qualunque confessione religiosa e dai simboli che ne esprimono il credo²⁹³. In alcuni Stati esistono già previsioni legislative o pronunce giurisprudenziali che limitano l'uso dei simboli religiosi ai pubblici ufficiali nell'espletamento delle loro funzioni²⁹⁴. Un'evoluzione del dibattito in questa direzione sarebbe legittima. Il divieto non sarebbe generale, bensì specifico e mirato a disciplinare con precisione tutte le situazioni e i luoghi incompatibili con l'uso del *burqa* in quanto minaccia per la neutralità. In quei luoghi, come le scuole, che abbracciano tanto lo spazio comune quanto quello istituzionale, è auspicabile una valutazione caso per caso, dettata dal buon senso, che valuti il rischio per la neutralità dell'istituzione in questione, prestando particolare attenzione al ruolo differente di colui che offre un servizio pubblico (l'insegnante) e di colui che ne usufruisce (l'alunno)²⁹⁵.

Occorre a questo punto citare il punto di vista di Brunelli che afferma l'assoluta compatibilità di quei simboli religiosi strettamente personali, come il *velo* islamico in ogni sua forma, con la laicità e la neutralità dello Stato e delle sue istituzioni.

I simboli religiosi, inscindibili dalla persona che li indossa, sono infatti una modalità di espressione della libertà religiosa e della propria identità personale che non ha nulla a che vedere con l'esibizione dei simboli religiosi negli spazi

²⁹² HENNETTE-VAUCHEZ, 2010, <http://www.raison-publique.fr/article317.html>.

²⁹³ Per un'analisi dei motivi che sono portati a sostegno del divieto del *burqa* nei tribunali e la loro confutazione vd. BAKHT, 2009, *Objection, Your Honour! Accommodating Niqab-Wearing Women in Courtrooms* in GRILLO ET AL. (ED), 2009, *Legal practice and Cultural Diversity*, London, Ashgate Publishing.

²⁹⁴ Conseil d'État, 2010, pp. 10, 11.

²⁹⁵ *Ibidem*; FERRARI, 2012, p. 11.

istituzionali²⁹⁶ che si concretizza in una «implicita richiesta autoritativa e collettiva di identificazione nei valori religiosi proposti»²⁹⁷.

3.2 La natura culturale del *burqa*

Un altro argomento che viene spesso menzionato a sostegno di un divieto del *burqa* si fonda sulla sua natura culturale e tradizionale. La pratica di coprire il volto è considerata un'usanza tradizionale e culturale che precede l'avvento dell'Islam e che non va confusa con una prescrizione religiosa, più o meno vincolante e obbligatoria²⁹⁸.

In alcuni casi le commissioni di studio sulla pratica di usare il *burqa* e i pareri dei comitati, costituiti per valutare l'emanazione di un divieto, hanno caldeggiato l'utilizzo di tale argomentazione in suo supporto o raccomandato addirittura di prescindere da qualunque menzione esplicita dell'argomento religioso per promuovere il divieto del *burqa* e del *niqab*²⁹⁹.

Si mira in questo modo ad una «deconfessionalizzazione»³⁰⁰ degli eventuali provvedimenti, evitando così il confronto con la libertà religiosa, garantita dalle Carte costituzionali e internazionali, che rappresenterebbe un ulteriore vincolo.

Tuttavia considerare il *burqa* e il *niqab* esclusivamente dei simboli tradizionali è solo una delle possibili interpretazioni che sottovaluta la più comune accezione religiosa attribuita a tali indumenti dai soggetti che li indossano.

Nell'erronea percezione, tipicamente occidentale, della comunità musulmana come di un *unicum*, compatto e allineato anche dal punto di vista ideologico, si tende a dimenticare «l'identità pluralista che caratterizza l'Islam»³⁰¹, un insieme variegato che abbraccia una molteplicità di popoli, Paesi d'origine e tradizioni estremamente differenti gli uni dagli altri³⁰². Pertanto risulta impossibile attribuire con

²⁹⁶Un esempio è costituito dall'esibizione-imposizione del crocifisso.

²⁹⁷ BRUNELLI, 2010, p. 14.

²⁹⁸ Vd. *infra* cap. I, par. 2.

²⁹⁹ Commissione Gerin, 2010, p. 25; Comitato per l'Islam italiano, 2010, punto 11.

³⁰⁰ Comitato per l'Islam italiano, 2010, punto 11.

³⁰¹ BASSETTI, 2012, p. 21.

³⁰² BAKHT, 2010, p. 27.

precisione un significato al *burqa* che sia comune per tutti, anche perché spesso si presenta come un simbolo che racchiude in sé una complessità di sfumature e sfaccettature che sono allo stesso tempo religiose, culturali e tradizionali.

A maggior ragione non è compito dello Stato fornire un'interpretazione sul significato religioso o meno di un simbolo, proponendosi come interprete universale che accomuna e livella idee e opinioni, tralasciando la complessità e le specificità della cultura islamica³⁰³. Inoltre tale atteggiamento comporta una violazione del principio di neutralità che implica che lo Stato «non entri nel merito delle concezioni del bene dei cittadini e non ne classifichi alcune come buone, altre come meno buone, altre come da bandire, con la conseguenza di introdurre distinzioni morali tra i cittadini»³⁰⁴.

La stessa dottrina islamica è divisa sulla natura del *burqa*. Tra i *fuqaha*³⁰⁵ che appartengono alle diverse scuole di pensiero giuridico-religiose non c'è consenso riguardo alla natura di dovere religioso del *burqa* e del *niqab* e le *fatawa*³⁰⁶ presentano interpretazioni contrastanti. La maggioranza degli studiosi e degli esperti di diritto islamico, sciiti e sunniti, concorda sulla non obbligatorietà dal punto di vista religioso del *burqa* e del *niqab*. Alcuni autori li considerano «costumi imposti da correnti culturali radicali ed estremiste che tentano di imporlo come pratica per una corretta professione di fede islamica, mentre altri li associano a una tradizione rurale legata particolarmente a culture divinatorie e a riti di magia»³⁰⁷. Tuttavia non si può squalificare in modo aprioristico l'opinione di una minoranza che li ricomprende tra i doveri religiosi della donna musulmana³⁰⁸ o di quei commentatori, di solito aderenti alla «tendenza salafita che predica il ritorno alla tradizione dei primi secoli dell'Islam»³⁰⁹, che considerano l'uso del *burqa* obbligatorio per le donne della comunità musulmana, in quanto si tratta di un abbigliamento cui facevano talvolta ricorso le mogli del Profeta³¹⁰.

³⁰³ DOWN, 2010, p. 385.

³⁰⁴ GALEOTTI, 2004, p. 474.

³⁰⁵ Il *faqih* è un esperto di giurisprudenza islamica riconducibile ad una delle quattro scuole di pensiero (hanafita, hanbalita, malikita, shafi'ita).

³⁰⁶ La *fatwa* è il parere o il responso emesso da un giurisperito, il *Mufti*, che riguarda l'applicazione di una fattispecie di diritto islamico.

³⁰⁷ BASSETTI, 2012, pp. 21, 22.

³⁰⁸ Per una lettura di alcuni responsi di giurisperiti islamici sull'obbligatorietà del *burqa* e del *niqab* si vedano: <http://www.seekingilm.com/archives/167>; http://www.askimam.org/public/question_detail/18325.

³⁰⁹ ARDITA, NIGLIO, 2011, p. 20.

³¹⁰ Assemblée nationale, 2009, Mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national, <http://www.assemblee-nationale.fr/13/cr-miburqa/09-10/c0910015.asp>.

Non è questa la sede per valutare la correttezza o meno di tali interpretazioni minoritarie che considerano l'uso del *burqa* una prescrizione religiosa che rientra nei doveri del "buon credente".

Occorre constatare che un'eventuale divieto non sarebbe comunque lo strumento più adatto a convincere del contrario quella minoranza di studiosi e di coloro che lo indossano, seguendo tale interpretazione. Anzi, il divieto di un simbolo che è la manifestazione di un dovere richiesto da Dio fomenterebbe ancora di più l'odio e la percezione di discriminazione.

Prescindendo da un'eventuale obbligatorietà o meno dal punto di vista religioso del *velo* che copre anche il volto, bisogna precisare il fatto che il *burqa* e il *niqab* sono comunque considerati dalle donne che li indossano per scelta dei simboli religiosi, anche se discrezionali³¹¹. Hanno una connotazione che unisce religione, cultura e tradizione in un *unicum* indivisibile all'interno del quale è difficile valutare quale accezione sia prevalente.

Se risulta impossibile districarsi tra le molteplici sfumature del *burqa* per gli studiosi di diritto islamico che non concordano sulla sua natura, ci si chiede per quale ragione debbano essere i parlamentari europei a risolvere la questione, decidendo quale sia il "vero e unico" significato del *burqa*.

In ogni caso non si può tralasciare che il suo legame con la religione sussiste nonostante possa essere più o meno forte o vincolante, originario o soggetto ad una evoluzione progressiva nel tempo e suscettibile di potenziale rottura o consolidamento.

Tourkochoriti sostiene che qualunque simbolo possa acquisire un'accezione religiosa dopo la comparsa di un dogma e che la libertà religiosa implichi la possibilità di attribuire un significato religioso a qualunque segno anche preesistente alla nascita della religione stessa. Cita come esempio il simbolo della croce preesistente all'avvento del Cristianesimo³¹².

Dalle risposte di alcune donne che ho intervistato (vd. *infra* cap. IV) sono emerse opinioni discordanti a riguardo: Aysha, che indossa abitualmente il *niqab*, sostiene che l'uso del *velo* che copre anche il volto sia uno dei dettami della religione sulla base dei responsi giuridici i quali, sostiene, sono molto chiari sulla sua obbligatorietà in caso di *fitna* (secondo l'accezione contemporanea e non letterale sarebbe la contrapposizione e lo scontro tra il mondo islamico e quello occidentale con i loro diversi sistemi di valori). Altre sostengono invece che il *burqa* e il *niqab* non siano obbligatori, citando un *hadith* in cui sarebbero descritte alcune caratteristiche del volto di una delle mogli del Profeta. Secondo la sua opinione, il *velo* integrale non sarebbe stata una pratica diffusa nemmeno tra le spose di Maometto, a maggior ragione facoltativa per le donne comuni.

³¹¹ Vd. *infra* cap. IV.

³¹² TOURKOCHORITI, 2012, pp. 844, 845.

Per concludere, il *burqa* non ha una connotazione esclusivamente culturale e tradizionale. Pertanto nei progetti delle leggi anti-*burqa* e nelle relative discussioni non bisogna smettere di cercare un bilanciamento tra le finalità di un divieto e la garanzia e il rispetto della libertà religiosa. Tuttavia, anche considerando il *burqa* un simbolo culturale, il suo utilizzo sarebbe comunque garantito dalla libertà di pensiero e di espressione e un contemperamento tra il conseguimento degli obiettivi realizzati da un divieto e l'osservanza di tali diritti sarebbe in ogni caso obbligatorio.

3.3 Estraneità del *burqa* ai valori e alla cultura maggioritari

Il *burqa* è percepito come estraneo alla “nostra” cultura, prima ancora che da un punto di vista concettuale, in un’ottica prettamente estetica e associata all’impatto visivo. Esso stona rispetto agli indumenti che più comunemente si vedono indossati per le strade delle città europee³¹³ ed è un indumento giudicato “anormale” ed eccessivo per le “nostre” tradizioni. Per questo motivo una donna coperta con un *burqa* è suscettibile in maniera più o meno esplicita di etichettamento: sarà subito identificata come “straniera”, mentre il suo abbigliamento considerato come “anormale”.

Il concetto di “normalità” non ha alcun valore intrinseco e assoluto, ma va relazionato alla cultura e alla tradizione dominanti in una determinata società. In questo caso la “normalità” acquisisce un contenuto specifico relativamente ai tre sistemi culturali occidentali: la tradizione giudaico-cristiana, i valori e le pratiche consuetudinarie delle società europee e l’impianto liberale e laico delle democrazie secolari³¹⁴.

L’atteggiamento illiberale verso le pratiche e le tradizioni minoritarie si inserisce nel contesto di crisi del multiculturalismo e nel conseguente abbandono di atteggiamenti di tolleranza e di apertura, in favore di politiche di assimilazione alla cultura maggioritaria e di integrazione forzata. Alcuni Stati europei, di fronte al timore di vedere schiacciata e annullata la propria identità culturale, reagiscono alla minaccia con la repressione³¹⁵.

³¹³ DUMOUCHEL, 2010, p. 5.

³¹⁴ GRILLO, 2012, p. 22.

³¹⁵ Vd. *supra*, cap. II, par. 1 e 2.

Il fenomeno migratorio, in particolare quello islamico, acuisce questo processo e fa emergere all'interno del contesto pluralistico delle società europee³¹⁶ alcuni problemi di tolleranza che, come sostiene Galeotti, sorgono «quando c'è un conflitto tra cultura maggioritaria e culture minoritarie che coesistono in una determinata società, quando la maggioranza non gradisce e non approva pratiche, comportamenti e usanze della minoranza, quando la minoranza è percepita come minacciosa per l'ordine tradizionale della società o quando è pronta a resistere all'intolleranza»³¹⁷.

Tale schema di pensiero è applicabile anche al caso dell'utilizzo del *burqa* che risulta essere una pratica importata in Europa dall'immigrazione musulmana. La cultura islamica convive ormai da decenni con le culture europee che disapprovano alcune pratiche considerate "diverse" e "anormali" come, nello specifico, l'uso del *burqa*. Inoltre la minoranza islamica è considerata una minaccia sia per la sua radicalizzazione sul territorio europeo, che coinvolge ormai le terze generazioni, sia per le esplicite rivendicazioni di riconoscimento di pratiche e tradizioni religioso-culturali o per l'associazione al fondamentalismo e al terrorismo, a seguito degli attacchi dell'11 settembre.

La questione-*burqa* pone uno specifico problema di tolleranza. Un gruppo minoritario (in questo caso si tratta di una minoranza all'interno della minoranza, dato che riguarda soltanto un numero esiguo di donne musulmane) non chiede un riconoscimento manifesto della pratica o una sua istituzionalizzazione, ma esclusivamente tolleranza e rispetto. Tuttavia sempre più Stati europei, anche quelli che per tradizione sono favorevoli ad una società pluralista fondata sul rispetto delle differenze culturali, abbandonano l'ipotesi tollerante e cercano soluzioni illiberali e repressive. Probabilmente il *burqa* è un indumento che non si può tollerare perché eccessivamente "anormale". La "anormalità" del *burqa* si traduce nel disturbo che questo indumento genera alle tradizioni, alle consuetudini e alle abitudini ormai consolidate della maggioranza. Non si tratta in realtà di paura del gruppo maggioritario di perdere radici e tradizioni a cui è legato, bensì della «resistenza a cambiare le proprie convenzioni, i modi di pensiero e i comportamenti abituali, che hanno sempre e complessivamente funzionato, messi in discussione dal confronto con tradizioni e valori diversi»³¹⁸.

³¹⁶ GALEOTTI, 1994, p. 141.

³¹⁷ GALEOTTI, 1994, p. 150.

³¹⁸ GALEOTTI, 1994, p. 147.

Il gruppo maggioritario è restio al cambiamento che la tolleranza di un indumento come il *burqa* può causare al complesso sistema di rapporti e relazioni sociali che vigono nella comunità. Per tale ragione tenta di condannarlo e di reprimerlo, giudicandolo esageratamente “estraneo” per meritare un’inclusione.

Tuttavia, una volta che si accetti che un comportamento inoffensivo sia eliminato perché sgradito alla maggioranza, l’intero complesso di libertà garantite, alla base dello Stato di diritto, risulta essere compromesso³¹⁹.

3.4 Il *burqa* e le difficoltà di comunicazione e integrazione

Alcuni sostenitori del divieto ritengono che il *burqa*, nascondendo il volto, riduca le possibilità di comunicazione e interazione sociale e ostacoli di conseguenza il processo di integrazione delle donne che lo indossano all’interno della cultura dominante. L’assenza di relazione e di confronto tra gli individui è ritenuta produttiva di isolamento e disgregazione sociale³²⁰: le donne che utilizzano il *burqa* o il *niqab* rifiuterebbero qualunque forma di reciprocità, di contatto e di parità nelle relazioni sociali, dal momento che sarebbero in grado di vedere in volto il proprio interlocutore, ma non viceversa³²¹.

In alcuni casi avere il volto coperto è stata considerata una sorta di «disabilità auto-inflitta»³²². Bakht argomenta l’inesistenza di un problema comunicativo causato dal *velo* integrale all’interno dello schema della disabilità. Non è la disabilità fisica a rappresentare un problema, bensì la percezione sociale della disabilità e le discriminazioni ad essa connesse che impediscono ai portatori di un handicap di avere un ruolo attivo nella società. Allo stesso modo non è il *burqa* in sé che ostacola la comunicazione, ma è la costruzione sociale di ciò che il *velo* integrale rappresenta³²³.

Numerose figure professionali devono mantenere il volto interamente o parzialmente coperto nell’esercizio delle loro funzioni, ma non hanno mai suscitato polemiche. Allo stesso modo durante l’inverno vengono spesso utilizzati indumenti che nascondono anche il volto. Dal momento che le mascherine di medici e

³¹⁹ DUMOUCHEL, 2010, p. 5. Il pericolo e il timore è che, una volta messo in discussione l’apparato di garanzie, il divieto del *burqa* sia solo l’inizio di un percorso volto a limitare in un futuro altre libertà garantite a livello costituzionale e internazionale.

³²⁰ VRIELINK, 2012, p. 175.

³²¹ Commissione Gerin, 2010, p. 32.

³²² BAKHT, 2010, p. 20.

³²³ *Ivi*, p. 21.

dentisti, i caschi e gli altri indumenti utilizzati da alcuni sportivi, i passamontagna e le sciarpe indossate sino all'altezza degli occhi non hanno mai creato problemi, si comprende come sia suscettibile di contestazione non l'abito coprente in sé stesso, ma il *burqa*³²⁴.

A suscitare diffidenza non è l'abitudine di coprirsi, percepita come pratica "normale" che rientra nella routine quotidiana di alcuni soggetti, ma la presenza di «musulmani che si coprono»³²⁵. Non sono i *burqa* che impediscono la reciprocità delle comunicazioni, ma la percezione degli interlocutori, membri della cultura maggioritaria, dei *burqa*. Non è il *burqa* la barriera fisica che impedisce la reciprocità, bensì la barriera immateriale che la maggior parte delle persone crea tra sé e l'altro qualora si trovi di fronte a tale indumento che ritiene eccessivamente "strano" e "anormale".

Ci sono tuttavia alcuni luoghi, come scuole e tribunali³²⁶, dove è più plausibile la considerazione che il volto coperto possa creare ostacolo nelle relazioni. Anche in queste circostanze sarebbe auspicabile procedere analizzando i singoli casi, piuttosto che ricorrere a un divieto generale³²⁷. Nonostante in ambito scolastico sia ritenuta importante nel metodo d'insegnamento la comunicazione visiva tra l'alunno e l'insegnante che ne recepisce il grado di attenzione e di apprendimento, il *burqa* indossato da un'alunna non impedisce il dialogo con l'autorità scolastica. Occorrerà semplicemente adottare specifici accorgimenti nel metodo di insegnamento che si fonderà su una comunicazione di tipo verbale, piuttosto che su quella visiva³²⁸.

In un mondo in cui sono sempre più diffuse nuove forme di comunicazione telematica che vanno al di là dell'interazione frontale tra due individui, non è il *burqa*, ma solo la paura del *burqa* che può ostacolarle.

³²⁴ NUSSBAUM, 2010, p. 4.

³²⁵ *Ibidem*.

³²⁶ Per una dimostrazione che il *burqa* e il *niqab* non impediscono una comunicazione diretta tra l'imputato o il testimone e il giudice che deve valutarne la credibilità, vd. BAKHT, 2009, *Objection, Your Honour! Accommodating Niqab-Wearing Women in Courtrooms*.

³²⁷ GRILLO, 2012, p. 25.

³²⁸ BAKHT, 2010, p. 21.

3.5 L'ordine pubblico e la sicurezza

Il *burqa* crea inevitabilmente degli ostacoli all'identificabilità delle persone che lo indossano. Un individuo che nasconde il volto non fornisce indicazioni precise e immediate circa la sua identità. I promotori di un divieto del *burqa* sostengono con convinzione il rilievo di tale argomentazione che vede nella tempestiva riconoscibilità delle identità dei consociati una preventiva forma di tutela dell'ordine e della sicurezza pubblici. La correlazione tra il *burqa* e il *niqab* e la minaccia alla pubblica incolumità è infatti uno dei punti cardine di qualunque proposta, progetto di legge o risoluzione sul *velo* che nasconde il volto.

Il primo assunto su cui generalmente si fa leva per sostenere il rischio per la sicurezza è il fatto che sotto un *burqa* si possa nascondere chiunque. Il *velo* integrale, potenzialmente strumentalizzato da un soggetto intenzionato a commettere un crimine, potrebbe celarne l'identità, agevolando le possibilità di riuscita della fuga, e fungere da nascondiglio per armi ed esplosivi.

Tale considerazione va contestualizzata nel periodo di paura e panico che è seguito agli attentati terroristici dell'11 settembre e a quelli successivi di Madrid del 2004 e di Londra del 7 luglio del 2005. In particolare, uno dei sospetti del fallito attentato, organizzato a Londra solo poche settimane dopo quello del 7 luglio, è fuggito avvolto in un *burqa*³²⁹. Ci sono stati diversi casi in cui alcuni reati, da quelli comuni come furti e truffe agli attentati terroristici, sono stati commessi sfruttando la copertura di un *burqa*³³⁰. Tuttavia è d'obbligo fare alcune considerazioni.

Per prima cosa è errato ritenere il *burqa* e il *niqab* gli indumenti idonei a nascondere un criminale con tanto di armi ed esplosivi annessi. Il *burqa* e il *niqab* sono costituiti da due lembi di stoffa cuciti alle estremità: l'uno copre la testa, l'altro scende sul volto, lasciando scoperti esclusivamente gli occhi.

La potenziale minaccia per la sicurezza non è costituita dal *velo* che copre il volto, bensì da indumenti che scendono ampi sul corpo, avvolgendolo in ogni sua parte e sfiorando le sue estremità inferiori. Indumenti di questo genere non corrispondono necessariamente agli abiti religiosi tradizionali indossati dalle donne musulmane (che sono quasi sempre associati al *velo* che copre il volto), ma si possono trovare e acquistare in qualunque negozio "occidentale". Sono sufficienti una tunica, un ampio mantello, degli occhiali da sole, un cappello o un

³²⁹ SILVESTRI, 2010, http://www.ispionline.it/it/documents/Commentary_Silvestri_13.5.10.pdf.

³³⁰ PIPES, 2006, <http://www.danielpipes.org/blog/2006/11/niqabs-and-burqas-as-security-threats>.

passamontagna per dissimulare facilmente l'identità di un soggetto e per permettergli di nascondere delle armi.

Inoltre questa tipologia di abbigliamento, sicuramente più comune alla cultura di maggioranza, attirerebbe molto meno l'attenzione della gente e permetterebbe all'autore del reato di passare inosservato, mimetizzandosi con facilità³³¹.

Tuttavia nessuno di questi indumenti è bandito per legge dall'intero spazio pubblico, nemmeno il passamontagna che rappresenta il tipico indumento di dissimulazione del volto utilizzato in furti e rapine. Una legge che avesse come obiettivo prevenire qualunque potenziale minaccia di sicurezza dovrebbe proibire l'uso di qualunque cosa sia ritenuta idonea a dissimulare volti, corpi e oggetti. Così ragionando, sarebbe necessario estendere un divieto generale alle camicie lunghe e ampie, alle sciarpe e ai berretti che, insieme, lasciano scoperti quasi solo gli occhi, alle tuniche e ai mantelli, agli zaini e alle valige³³².

La questione posta dal *burqa* riguardo alla dissimulazione dell'identità personale si collega anche al tema delle procedure di riconoscimento. Un soggetto deve essere identificabile in alcune circostanze e a fronte di una richiesta da parte di un'autorità. Così l'uso del *burqa* potrebbe essere suscettibile di limitazioni all'interno di pubblici uffici quando sono in corso procedure per la redazione di documenti volti ad attestare l'identità della persona oppure nel caso in cui l'identità sia il presupposto per il rilascio di una determinata documentazione, in ambito universitario ogni volta che si sostiene un esame³³³ e alla guida dell'auto per consentire l'immediato riconoscimento dell'identità del conducente in caso di infrazioni o controlli di routine³³⁴. Tuttavia anche tali limitazioni del *burqa* adattate a circostanze particolari non risultano indispensabili.

Innanzitutto sarebbe sufficiente esigere che le donne che indossano il *burqa* si rendano riconoscibili nel momento in cui viene loro chiesto da un'autorità pubblica o dal personale della pubblica amministrazione se, nella particolare circostanza, l'identificabilità risulti imprescindibile.

In secondo luogo l'innovazione tecnologica permette di verificare con incrollabile certezza l'identità di una persona, sopperendo ai tradizionali metodi di riconoscimento. Le tecniche di rilevamento delle impronte digitali e del body scanner

³³¹ NUSSBAUM, 2010, punto 3, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/15/beyond-the-veil-a-response/>.

³³² PASTOR, 2010, p. 124.

³³³ Come è successo in Egitto. *Supra* p. 78.

³³⁴ VRIELINK, 2012, p. 174.

consentono di riconoscere una persona, a prescindere dal fatto che questa esibisca il volto che, in ogni caso, risulta essere una parte del corpo alterabile con facilità³³⁵.

Inoltre in alcune circostanze e in alcuni quartieri, abitati in maggioranza da musulmani, imporre un divieto generale risulterebbe controproducente. Dal momento che non esiste un'opinione comune riguardo all'uso del *burqa* e che un divieto generale viene quasi sempre recepito come una forma di discriminazione, la sua applicazione sarebbe la causa stessa di conflitti e disordini sociali, minando l'obiettivo di garanzia della pubblica sicurezza³³⁶.

3.6 Il pregiudizio ai diritti delle donne e l'imposizione forzata del *burqa*

L'argomento che fa da perno al dibattito sul divieto del *burqa* e del *niqab* si ricollega alla simbologia che indumenti di tal genere trasmettono alla tradizione culturale occidentale e al sistema europeo di garanzia di diritti e libertà individuali.

L'utilizzo del *burqa* è percepito come una pratica, emblema dell'«autoritarismo patriarcale e della sottomissione della donna nei confronti dell'uomo»³³⁷, che opprime le donne, ledendo la loro dignità e il principio di uguaglianza e parità tra i sessi. Secondo tale concezione il *velo* che copre il volto sarebbe la manifestazione esteriore e immediata di questo sistema incompatibile con l'apparato dei diritti e delle garanzie delle democrazie occidentali³³⁸. Non è il *burqa* in sé stesso ad essere considerato discriminatorio, ma ciò che simbolicamente rappresenta. In questo caso il *burqa* diventa l'espressione paradigmatica di una cultura, quella islamica, che avalla un sistema sociale patriarcale che contempla e favorisce la dominazione dell'uomo sulla donna.

Sarah Down ipotizza l'origine e gli sviluppi di tale concezione che interpreta il fenomeno del *burqa* in chiave di dominazione e oppressione della donna. Tale elaborazione risale all'epoca del Colonialismo e al confronto-scontro tra l'Occidente che sente di incarnare il progresso economico, la democrazia e la civiltà e l'Oriente che è descritto come un mondo ancora dominato dai rituali e dalle tradizioni radicate nella cultura dei suoi abitanti. Così le donne orientali che si muovono in questo contesto tradizionale sono descritte come oppresse, prive di autonomia e di libero potere decisionale. La percezione occidentale del mondo orientale e dei suoi

³³⁵ DUMOUCHEL, 2010, p. 7.

³³⁶ DUMOUCHEL, 2010, p. 7; <http://www.rue89.com/2010/05/11/burqa-les-policiers-non-plus-ne-veulent-pas-dune-dinterdiction-151058>.

³³⁷ GRILLO, 2012, p. 27.

³³⁸ MANCINI, L., 2012, p. 29.

abitanti si è costruita su questo stereotipo che ancora si mantiene saldo nei contesti multiculturali dei Paesi europei del XXI secolo. I gruppi minoritari che vivono in suolo europeo sono osservati attraverso il filtro della visione occidentale che li contrappone a sé, giudicandoli statici, monolitici e insuscettibili di forme di progresso e cambiamento. Per questo motivo una donna che indossa un *burqa* è esclusivamente un *burqa*, ovvero un simbolo che appartiene alla tradizione islamica. L'identità di chi si cela sotto il *velo* e i motivi che hanno spinto la donna ad indossarlo non rivestono particolare importanza. Resta solo una donna oppressa e sottomessa alla volontà di un uomo oppure schiava delle tradizioni religiose e culturali³³⁹.

Sono doverose alcune considerazioni. In primo luogo risulta contraddittoria l'associazione tra il *burqa* e la religione islamica, nello stesso momento in cui all'interno del dibattito viene messa in dubbio la connotazione religiosa del simbolo. In secondo luogo prevale una concezione della religione islamica omnicomprensiva e includente di ogni pratica patriarcale che il più delle volte è invece riconducibile alla tradizione.

La concentrazione sul legame che sussiste tra la cultura islamica e l'oppressione della donna deriva da un'analisi errata che utilizza parametri di diverso calibro, i cosiddetti «double standards»³⁴⁰, per valutare situazioni simili. Così si tende ad adottare un «atteggiamento più rigoroso ed esigente nei confronti delle tradizioni estranee alla cultura maggioritaria rispetto a quello usato per esaminare comportamenti familiari»³⁴¹. Utilizzando questo schema di ragionamento che cambia in base all'oggetto, difficilmente verranno riconosciuti tutti quei simboli "occidentali" di dominazione e subordinazione femminile di cui sono intrise le società europee³⁴².

L'eccessiva esibizione della nudità femminile, le riviste pornografiche e la chirurgia estetica sono tutte pratiche che testimoniano la dominazione dell'uomo sulla donna e la riduzione di quest'ultima ad oggetto³⁴³. Ciononostante, il dibattito europeo non si focalizza su un potenziale divieto di queste pratiche oppressive e degradanti, per di più "autoctone", in quanto costituirebbe una violazione della libertà personale.

³³⁹ DOWN, 2010, pp. 382-385.

³⁴⁰ BRUNELLI, 2010, p. 15.

³⁴¹ GALEOTTI, 2004, p. 473.

³⁴² NUSSBAUM, 2010, p. 5.

³⁴³ *Ibidem*.

Il carattere “anormale”, “diverso” ed “estraneo” alla cultura occidentale del *burqa* sarebbe invece sufficiente per giustificare una vera e propria invasione nella sfera del libero arbitrio. La giustificazione che la sostiene è rappresentata da un obiettivo ben preciso: liberare e salvare le donne dalla pressione della comunità di appartenenza o della famiglia, dando per presupposto che l’uso dei *veli* che coprono il volto scaturisca da un’imposizione interna a questi due gruppi.

I sostenitori di un divieto generale tendono ad escludere che l’uso del *burqa* sia frutto di una scelta assolutamente libera e consapevole. Il più delle volte presuppongono sia una pratica resa obbligatoria da un’imposizione di un membro maschile della famiglia o della comunità, altre volte la considerano una tradizione, inserita in un sistema radicato di valori e consuetudini religiose e sociali che imprigiona la donna e la sua capacità di scelta³⁴⁴.

Nel primo caso, il *burqa* è un indumento imposto e un suo divieto generale libererebbe le donne che da sole non riescono ad opporsi, perché sottomesse, restituendo loro la dignità e l’autonomia libertà di scelta.

Nel secondo caso, l’uso del *burqa* non è intimato da un ordine del padre, del marito o dello zio, ma dipende da una decisione della donna che lo indossa. Ciononostante, la percezione occidentale della donna orientale oppressa e incapace, che si è consolidata e radicata nei secoli, nega ad essa qualunque capacità di agire e di prendere decisioni autonome e consapevoli. Da ciò si presume che nessuna donna musulmana sia in grado di decidere autonomamente se voglia o meno indossare il *burqa* perché ogni sua decisione sarà filtrata dal sistema di valori e tradizioni trasmesso dalla cultura patriarcale e introiettato a tal punto da impedirle qualunque azione libera e consapevole³⁴⁵.

I promotori di un divieto giustificano così la misura coercitiva, sottolineando che rappresenti l’unico strumento che persegua l’obiettivo di «obbligare le donne ad essere libere»³⁴⁶ e di restituire loro la dignità e l’autonomia decisionale.

Eppure un divieto generale non è la misura idonea per realizzare gli obiettivi che si prefigge per almeno due ragioni. Per prima cosa, ammesso il fatto che non esistano donne che indossino il *burqa* sulla base di una scelta completamente libera e consapevole, un divieto generale non libererebbe quelle a cui il *burqa* è imposto

³⁴⁴ DUMOUCHEL, 2010, p. 3.

³⁴⁵ DOWN, 2010, p. 389.

³⁴⁶ DUMOUCHEL, 2010, p. 3.

dalla famiglia³⁴⁷. Se i problemi della donna connessi al difetto di consapevolezza e autostima si inseriscono nel contesto familiare, un divieto estraneo a tale contesto non risolverebbe il problema, anzi peggiorerebbe la sua condizione che da sottomissione si trasformerebbe in prigionia. Nel caso in cui un padre o un marito permetta alla figlia o alla moglie di uscire a condizione che indossi il *burqa*, una proibizione di tale indumento relegherebbe la donna in quell'ambito, la sfera domestica e familiare, che ha alimentato forme di dipendenza e soggezione, impedendole qualunque possibilità di relazione e confronto con l'esterno.

In secondo luogo, un divieto non libererebbe quelle donne che scelgono di portare il *burqa* sulla base di una «false consciousness»³⁴⁸. Anche in questo caso tuttavia una prescrizione di portata generale non sarebbe una misura idonea, in quanto non andrebbe ad intaccare quel complesso sistema di valori e tradizioni talmente radicato da limitare l'autonomia di scelta delle donne.

Se quanto scritto sopra analizza la posizione che assumono sul tema “i nemici del *burqa*”, contestando l'idoneità di un divieto nella realizzazione degli obiettivi che si propone, occorre ora respingerla per quanto concerne i presupposti.

Non è provato che indossare il *burqa* sia esclusivamente una pratica imposta o frutto di “false consciousness”. Indossare il *burqa* può, se non lo è nella maggior parte dei casi, essere frutto di una scelta libera e consapevole. Alcuni studiosi, prendendo le distanze dalla visione stereotipata della tradizione occidentale, hanno concordato sul rifiuto del *burqa* quale simbolo di oppressione femminile³⁴⁹. Il *burqa* può essere un simbolo politico che esprime il dissenso verso certi costumi e consuetudini del mondo occidentale³⁵⁰, può ribadire la solidarietà all'Islam e alla cultura islamica, può essere un simbolo di protesta nei confronti del tentativo di sopraffazione da parte della cultura maggioritaria e di imposizione di un complesso di valori che sono estranei al mondo musulmano³⁵¹, può esprimere il distacco che la maggior parte delle donne convertite all'Islam tendono a porre rispetto al sistema culturale d'origine³⁵².

³⁴⁷ *Ivi*, p. 4.

³⁴⁸ DOWN, 2010, p. 388.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 390.

³⁵⁰ GOLLEY, 2004, p. 529.

³⁵¹ MULE, BARTHEL, 1992, p. 327.

³⁵² TOURKOKHORITI, 2011, p. 847 e vd. *infra* p. 185.

Alcune donne musulmane dimostrano di superare lo stereotipo che le vuole sottomesse e oppresse, scegliendo consapevolmente di indossare il *burqa* e conferendogli una molteplicità di sfumature semantiche.

Occorre a questo punto domandarsi sino a che punto lo Stato possa limitare una scelta che è protetta nella sfera della libertà individuale.

L'unico fattore che possa limitare la piena libertà è il danno che una determinata pratica o, in questo caso, l'utilizzo di un indumento può cagionare al soggetto che ne fa uso o agli altri consociati. Solo in tal caso l'intervento paternalistico dello Stato sarebbe giustificato³⁵³. In questo senso Galeotti sostiene che il danno costituisca l'unico limite possibile alla tolleranza³⁵⁴. Lo Stato è tenuto a rispettare la sfera individuale di ciascuno tollerando qualunque pratica culturale che non leda i diritti individuali del soggetto interessato e altrui. Per quanto concerne l'individuo interessato, il *burqa* non cagiona alcun tipo di danno né simbolico né fisico³⁵⁵.

In merito al secondo aspetto (danno altrui) si è cercato in queste pagine di dimostrare come il *burqa* in nessun modo leda gli interessi di singoli individui fusi nella nozione di interesse generale che si ripartisce tra la laicità, la difesa della cultura nazionale e maggioritaria, l'effettiva comunicazione e interazione sociale, la sicurezza e l'identificabilità.

4. **Velo: esperienze a confronto**

I tentativi di regolamentare legislativamente l'uso del *burqa*, alcuni dei quali già concretizzati, costituiscono i postumi di una discussione aperta già dai primi decenni

³⁵³ HENNETTE-VAUCHEZ, 2010, <http://www.raison-publique.fr/article317.html>. Un altro caso-limite della libertà individuale è il vantaggio diffuso che la società ricava da una restrizione della libertà personale. È il caso dei caschi obbligatori per i motociclisti. In merito al *burqa*, nessun vantaggio collettivo potrebbe derivare da una sua restrizione.

³⁵⁴ GALEOTTI, 2004, p. 468.

³⁵⁵ Il *burqa* non cagiona danni fisici gravi e permanenti e, in ogni caso, i danni potenziali non sono di maggior consistenza di quelli che possono creare un paio di scarpe con i tacchi a spillo.

Molto più problematica e complessa è la pratica dell'escissione che compromette l'integrità fisica e psicologica delle bambine, cagionando danni, fisici e simbolici, gravissimi e permanenti. Galeotti tuttavia sostiene che una proibizione non sortisce l'effetto sperato di sottrarre un numero elevato di bambine a tale rituale, bensì comporta un peggioramento delle condizioni in cui tale pratica viene effettuata. Riporta come soluzione la proposta di un ospedale di Firenze di rendere l'intervento esclusivamente simbolico, eseguendolo in un contesto medico ed escludendo in questo modo qualunque aspetto di mutilazione (GALEOTTI, 2004, p. 478). In Italia nel 2006 è entrata in vigore una legge che vieta le pratiche di mutilazione genitale femminile.

del XX secolo che riguarda il *velo* e gli abiti “religiosi”. Inizialmente gli interventi legislativi che ne sanciscono un divieto sono adottati principalmente in Paesi a maggioranza musulmana e si focalizzano sugli abiti di origine religiosa in generale (che ricomprendono anche il *velo* indossato dalle donne). Costituiscono dei tentativi per riaffermare i principi di laicità e neutralità dello Stato e per assecondarne il processo di modernizzazione e secolarizzazione. I provvedimenti, principalmente giudiziari, che risalgono agli ultimi decenni del XX secolo hanno invece avuto luogo negli Stati europei che, in seguito ai flussi migratori, si sono confrontati con nuove pratiche religioso-culturali, tollerandole in alcuni casi o prendendone le distanze in altri. Gli interventi si sono concentrati quasi esclusivamente sul *velo* islamico indossato dalle donne, vietandolo in quanto minaccia per la laicità della Nazione e per la neutralità delle sue istituzioni, perché simbolo di un Islam radicale, perché contrario ad alcuni diritti fondamentali o per ragioni di ordine pubblico³⁵⁶.

I primi interventi legislativi volti ad imporre un divieto o perlomeno una limitazione all'uso del *velo* e degli abiti religiosi si concentrano in Paesi dove la religione islamica è predominante. Nei primi decenni del Novecento, in particolare tra il 1920 e il 1930, si assiste alla diffusione transnazionale di un orientamento contrario all'utilizzo del *velo* e di altri abiti religiosi. L'obiettivo che si intende perseguire è un distacco dai retaggi della religione islamica per ragioni, in alcuni casi differenti, che oscillano tra il tentativo di costruire uno Stato moderno e svincolato dal suo passato imperiale (nel caso della Turchia di Atatürk) e la velleità di rafforzare il legame tra la famiglia dello Shah e l'impero persiano pre-islamico (nel caso dell'Iran)³⁵⁷. Tra il 1925 e il 1934 vengono vietati in Turchia i turbanti, i copricapi islamici e il *velo* femminile; tali divieti costituiscono la premessa necessaria per fondare una Nazione moderna e laica.

In Iran lo Shah Reza di Persia e il suo successore e figlio Shah Mohammad Reza Pahlavi avviano un periodo di riforme volte alla modernizzazione e occidentalizzazione del Paese. Reza ordina a tutte le insegnanti e alle mogli di pubblici ufficiali di abbandonare il *chador* e sostituirlo con abiti europei, pena il licenziamento del marito dall'impiego statale. Reza Pahlavi impone invece nel 1941 un divieto generale di indossare il *velo* in pubblico³⁵⁸.

³⁵⁶ ALUFFI BECK-PECCOZ, 2012, p.17.

³⁵⁷ CHESLER, 2010, p. 34.

³⁵⁸ *Ivi*, p. 36.

Tra il 1899 e il 1950 il *velo* in Egitto gradualmente scompare, rimanendo diffuso solamente tra le classi medio-basse³⁵⁹. Dagli anni '20 anche il Libano inizia un periodo di cambiamento in linea con quello degli altri Paesi, mentre in Afghanistan lo Shah Amanullah Khan impone alle donne di presentarsi in pubblico senza il velo nel 1928³⁶⁰.

Nel corso degli anni '80, quando l'immigrazione di musulmani in Europa diventa un fenomeno stabile e consolidato, alcuni Paesi europei si devono confrontare con la cultura islamica, prendendo posizione anche sul *velo*. Il tema del *velo* islamico solleva tre questioni di rilevante importanza che vengono prese in considerazione in contesti di pluralismo. Per prima cosa il differente approccio nei confronti della pratica riflette il sistema di politiche di integrazione seguite da un Paese. In assenza di un approccio multiculturalista, l'uso del foulard viene di frequente percepito come pratica illiberale che contrasta con i valori e i principi democratici e come simbolo di una reticenza diffusa all'integrazione nella cultura maggioritaria. In secondo luogo, la pratica di utilizzare il *velo* rimette in discussione i principi di laicità e di neutralità della sfera pubblica all'interno delle dinamiche complesse di non interferenza tra apparati statali e religiosi. Concorrono con tali principi le altrettanto importanti libertà di religione ed espressione. In ultimo, si intreccia con le politiche di antidiscriminazione ed uguaglianza di genere sostenute dall'Unione Europea. Il *velo* viene spesso considerato simbolo della dominazione maschile e della sottomissione della donna³⁶¹.

Il dibattito europeo si concentra inizialmente sulla seconda questione, vale a dire sull'antinomia tra la laicità dello Stato e delle sue istituzioni e la libertà religiosa. Il *velo*, in quanto simbolo religioso, si inserisce nelle complesse dinamiche di confronto tra lo Stato secolare e la rilevanza attribuita alla religione da parte di alcune culture minoritarie che richiedono di esibirne i simboli in luoghi pubblici. Il nodo problematico è costituito proprio dall'esibizione di un simbolo religioso in un luogo pubblico. L'istituzione dello Stato che è considerata sede preponderante di questo confronto-scontro è la scuola pubblica, ma la discussione si estende anche ad altri ambiti: il pubblico impiego in generale e le fotografie da allegare a documenti ufficiali. È il semplice foulard che copre il capo a scatenare inizialmente il dibattito e

³⁵⁹ *Ivi*, p. 35;

Sarasota Herald-Tribune, 26/1/1958, Egypt's Women Foil Attempt to Restrict, p. 28.

³⁶⁰ CHESLER, 2010, p. 36.

³⁶¹ SAUER, 2009, pp. 76, 77.

ad attirare su di sé l'attenzione dei politici e dei media, sebbene gli interventi legislativi, potenziali o realizzati, si concentrino sul *velo* di tipo "integrale".

Si possono distinguere tre differenti modelli, seguiti dai legislatori, che evidenziano tre diversi approcci alle pratiche culturali estranee alla cultura maggioritaria, tra cui il *velo* islamico: un approccio intollerante che rifiuta qualunque tipo di copertura all'interno delle pubbliche istituzioni, diffuso in Francia, Turchia e in alcuni stati federali della Germania; un approccio conciliante nei confronti dell'uso del *velo* islamico, presente in Gran Bretagna, in Austria e in Danimarca; da ultimo, un orientamento che si pone a metà strada tra i due estremi e che tende ad applicare misure restrittive solo ad alcune tipologie di *velo* è predominante in Olanda, Svezia e Finlandia³⁶².

In Turchia dagli anni '80 viene bandito l'uso dell'*hijab* dal settore del pubblico impiego. Parlamentari, insegnanti, avvocati e altre figure professionali rischiano di perdere il lavoro in caso di mancato adempimento³⁶³. Negli anni '90 il divieto viene rafforzato ed esteso a tutte le scuole e università e alle fotografie da allegare ai documenti. La Corte europea dei diritti dell'uomo, chiamata in causa perché si riteneva fosse compromessa la libertà religiosa, dichiara legittimi i provvedimenti che vietano l'uso del *velo*, sostenendo l'importanza della natura «laica e repubblicana dell'istruzione»³⁶⁴. In anni più recenti il divieto ha rischiato di essere vanificato dall'adozione di una legge proposta dal partito di maggioranza, il Partito per la giustizia e lo sviluppo (AKP), poi giudicata illegittima dalla Corte Costituzionale in quanto contraria alla laicità dello Stato³⁶⁵.

Il principio di laicità-neutralità è una questione di centrale importanza anche nella Francia degli anni '80 e '90 quando alcune studentesse decidono di recarsi a scuola indossando il foulard islamico. È nel 1989 che scoppia "l'affaire del *velo* islamico": tre studentesse musulmane vengono sospese dalle lezioni perché si rifiutano di togliere l'*hijab*³⁶⁶. Il Consiglio di Stato, chiamato in causa, fa leva, sulla base di fonti nazionali e internazionali, sulle libertà, universalmente riconosciute, di

³⁶² SAUER, 2009, p. 77.

³⁶³ CHESLER, 2010, p. 36.

³⁶⁴ CIRAVEGNA, 2010, p. 293.

³⁶⁵ *Ivi*, p. 294.

³⁶⁶ SALTON, 2006, p. 3.

pensiero, coscienza e religione³⁶⁷, sostenendo che l'esibizione di simboli religiosi a scuola non sia incompatibile con la neutralità e la laicità della scuola pubblica se rappresenta un esercizio della libertà di espressione e di credo religioso. Pone invece dei limiti rispetto ai simboli religiosi che, «per la loro natura, per le condizioni nelle quali essi potrebbero essere portati o per il loro carattere di ostentazione o di rivendicazione, potrebbero costituire un atto di pressione, di provocazione, di proselitismo o di propaganda, potrebbero offendere la dignità o la libertà dei membri della comunità educativa, compromettere la loro salute o la loro sicurezza, interferire nello svolgimento delle attività di insegnamento e del ruolo educativo degli insegnanti, turbare infine l'ordine degli istituti o il normale funzionamento del servizio pubblico»³⁶⁸. Portare simboli religiosi a scuola è quindi sempre possibile, salvo eccezioni adeguatamente motivate che si ricolleghino a un comportamento dell'alunno e non al simbolo religioso, di per sé inoffensivo³⁶⁹. Il Consiglio di Stato ritiene auspicabile adottare soluzioni che non siano drastiche e generali, ma che si adattino all'episodio concreto. Nel caso in cui una tentata conciliazione tra le parti risulti fallimentare, è possibile ricorrere a singole sanzioni disciplinari su cui ha eventualmente competenza il giudice amministrativo³⁷⁰. Nel 2004 i principi di laicità e neutralità sono sanciti legislativamente quando viene adottata quasi all'unanimità la legge 228/2004 che vieta l'esposizione e la manifestazione di simboli religiosi nelle scuole pubbliche. L'illegittimità di tale legge, in relazione ai ricorsi presentati al Consiglio di Stato prima e alla Cedu poi, è esclusa in quanto non viene rilevato un conflitto né con l'art. 9 (tutela della libertà di pensiero, coscienza e religione), in quanto persegue un interesse di natura generale (la neutralità nelle scuole) che giustifica una limitazione della libertà di religione, né con l'art. 14 (divieto di discriminazione) poiché si applica incondizionatamente a tutte le confessioni religiose. Nonostante la sua legittimità, una legge di questo genere, che riafferma il principio di laicità, rischia secondo alcuni di assicurare più «l'omogeneità ideologica e culturale, piuttosto che porsi come strumento a garanzia del pluralismo»³⁷¹.

³⁶⁷ MORELLI, 2005, p. 3.

³⁶⁸ Conseil d'État-Assemblée générale plénière, Avis du 27 novembre 1989, in Quad. dir. pol. eccl., 1990, 1, p. 510 e ss.

³⁶⁹ CAVANA, 2004, p. 99.

³⁷⁰ MORELLI, 2005, p. 4.

³⁷¹ CIRAVEGNA, 2010, p. 292.

Al coinvolgimento francese riguardo alla discussione sul *velo* segue l'iniziale disinteresse di alcuni Paesi, come la Germania, dove per tradizione lo Stato, pur essendo neutrale, favorisce e rispetta le diverse confessioni religiose, garantendo lo spazio per esercitare le pratiche connesse al culto pubblicamente³⁷². Dagli anni '80 sono sottoposti alle corti di giustizia alcuni casi concernenti il *velo* islamico, indossato dalle insegnanti o da funzionarie pubbliche sul luogo di lavoro o in fotografie allegate a documenti ufficiali. In particolare le corti tendono a sottolineare la profonda differenza che sussiste tra utenti di servizi pubblici e agenti; solo rispetto a questi ultimi può essere ritenuta comprensibile l'esigenza di limitare la libertà di manifestazione del personale credo religioso, sulla base della potenziale capacità di esercitare influenza su coloro che usufruiscono di un servizio pubblico o frequentano un luogo istituzionale, in particolare quando gli utenti sono minori³⁷³. Tali casi non sollevano però l'attenzione dei politici.

Solo dalla fine degli anni '90 dai singoli casi si sviluppa un vero e proprio dibattito pubblico sulla possibilità di indossare il foulard islamico sul luogo di lavoro, dovuto principalmente all'aumento di donne musulmane iscritte alle università tedesche che cercano in seguito impiego come insegnanti³⁷⁴. Una di queste, Fereshta Ludin, di origini afghane e con cittadinanza tedesca, dopo aver esperito tutti i gradi di giudizio davanti al giudice amministrativo, presenta ricorso al Tribunale Costituzionale contro la decisione dell'autorità scolastica che aveva rifiutato di assumerla dopo la sua dichiarazione di non essere disposta a togliere il *velo* durante le lezioni, giudicandola per questo inidonea all'insegnamento³⁷⁵. Il Tribunale Costituzionale accoglie il ricorso poiché reputa che il provvedimento dell'autorità scolastica sia lesivo della libertà religiosa, pregiudichi il divieto di discriminazione per motivi religiosi nel settore pubblico e il libero accesso ai servizi pubblici per idoneità all'incarico. Il bilanciamento tra il diritto di esprimere il proprio credo religioso e l'atteggiamento neutrale dell'istituzione pubblica è operato a favore del primo in quanto il Tribunale ritiene che non possa essere affermata con certezza l'influenzabilità degli alunni più giovani rispetto alle scelte personali dell'insegnante³⁷⁶. Inoltre un eventuale divieto per le insegnanti sarebbe giudicato

³⁷² THIELMANN, VORHOLZER, 2012, pp. 212, 213.

³⁷³ AMIRAUX, 2007, p. 128.

³⁷⁴ VON CAMPENHAUSEN, 2004, p. 672 e ss.,

<http://www.law2.byu.edu/lawreview/archives/2004/11vCAM-FIN2.pdf>.

³⁷⁵ DI MARTINO, 2004, <http://archivio.rivistaaic.it/cronache/archivio/velo/index.html>.

³⁷⁶ CIRAVEGNA, 2010, p. 297.

legittimo solo nel caso in cui fosse sostenuto da un fondamento legislativo determinato e nel caso in cui servisse a proteggere l'effettivo rispetto di valori costituzionalmente tutelati. La competenza legislativa in materia spetta pertanto ai singoli Länder che possono adottare discipline anche differenti sulla base delle diverse tradizioni scolastiche, della composizione confessionale, delle rispettive popolazioni e delle loro più o meno forti radici religiose³⁷⁷. Attualmente otto dei sedici Länder tedeschi hanno adottato leggi che proibiscono di portare simboli religiosi e indossare vestiti che abbiano una connotazione religiosa da parte delle insegnanti a scuola³⁷⁸.

Anche il Belgio ha preso posizione sull'utilizzo del *velo* islamico in luoghi pubblici. Le sentenze emesse in materia mirano a un bilanciamento tra la libertà religiosa, che comprende anche il diritto di esercitarne pubblicamente il culto (garantita dall'art. 19 della Costituzione belga³⁷⁹), e una libertà negativa (garantita dall'art. 20³⁸⁰) che sancisce il diritto di non prendere parte agli atti e alle pratiche connesse ad un culto. I giudici suggeriscono soluzioni caso per caso che contemperino la pluralità di interessi, garantendo la libertà religiosa in un contesto di neutralità delle istituzioni³⁸¹. Tale soluzione riflette la posizione intermedia del Belgio tra la tradizione francese, che vuole lo Stato laico e neutrale, e quella olandese, aperta a situazioni di pluralismo religioso³⁸². Nel 2004 è stata avanzata una proposta di legge in linea con la legge francese sui simboli religiosi a scuola, ma nel 2005 la Commissione federale per il dialogo interculturale si è astenuta dal prendere posizione sull'effettiva necessità di un'azione di tal genere, lasciando libertà di regolamentazione ai singoli istituti scolastici³⁸³. Con la nuova legislatura del 2010 sono state avanzate alcune proposte di modifica del Codice elettorale e del Regolamento della Camera per proibire l'utilizzo di simboli collegati a manifestazioni di credo religioso, politico o filosofico da parte di chi svolga una funzione ai seggi e l'uso dell'*hijab* da parte di chiunque acceda alla Camera. Nel 2009 è stata approvata

³⁷⁷ Human Rights Watch, 2/2009, pp. 7, 8.

³⁷⁸ HRW, 2009, <http://www.hrw.org/en/node/80829/section/5>.

³⁷⁹ Art. 19: La liberté des cultes, celle de leur exercice public, ainsi que la liberté de manifester ses opinions en toute matière, sont garanties, sauf la répression des délits commis à l'occasion de l'usage de ces libertés.

³⁸⁰ Art. 20: Nul ne peut être contraint de concourir d'une manière quelconque aux actes et aux cérémonies d'un culte, ni d'en observer les jours de repos.

³⁸¹ CAVINO, 2005, p. 3 e ss.

³⁸² SEVERS, 2010, p. 7.

³⁸³ CAVINO, 2005, p.6.

una legge locale che sancisce un divieto generale dell'uso del velo islamico nelle scuole, valida tuttavia solo per la comunità fiamminga.

Nel contesto multiculturale britannico le problematiche connesse al pluralismo religioso e culturale sono da sempre state gestite in un ottica di reciproco rispetto e tolleranza. Il foulard islamico è generalmente accettato nella maggior parte degli istituti scolastici e dei luoghi pubblici e le eventuali o potenziali controversie sono generalmente risolte all'interno degli istituti stessi³⁸⁴. La questione centrale consiste nell'individuare i limiti entro cui le pubbliche istituzioni possano tollerare le manifestazioni e le pratiche dei diversi culti³⁸⁵.

In Austria la questione del *velo* islamico è considerata non problematica, nel rispetto di una tradizione di apertura e tolleranza. L'uso del *velo* è percepito come pratica popolare e tradizione diffusa; le contadine, le suore e le donne in generale in certe occasioni utilizzano il foulard sul capo. Non è stato emanato alcun divieto di indossare l'*hijab* presso luoghi e pubbliche istituzioni. A Vienna, in particolare, le donne possono indossarlo anche all'interno degli ospedali pubblici. Alcuni casi controversi di studentesse, alle quali è stata impedita l'iscrizione in un istituto scolastico o che sono state sospese dalle lezioni perché indossavano il velo, sono stati quasi sempre risolti all'interno dell'istituto stesso³⁸⁶. In generale l'*hijab* è considerato un simbolo di espressione della personale libertà religiosa che non può essere dissociato dalla persona che lo indossa³⁸⁷.

³⁸⁴ AHMAD, 2011, p. 166.

³⁸⁵ Il caso Begum del 2002 lo dimostra. Shabina Begum, una ragazza musulmana, rivendica il suo diritto di indossare il *jilbab*, una lunga tunica coprente, contravvenendo ad un regolamento in vigore presso la scuola che frequenta, che prevede l'utilizzo di una "divisa" scolastica che si adatta alle esigenze religiose degli alunni (il 79% dei quali è di religione musulmana). Le ragazze possono scegliere tra l'utilizzo della gonna, dei pantaloni o di un abito composto da una tunica, pantaloni larghi e foulard sul capo. La ragazza lamenta la violazione del diritto alla libertà religiosa (art. 9 Cedu) e la limitazione del suo diritto all'istruzione, interrotto nel periodo di circa due anni che è intercorso tra la sua espulsione dalla scuola e la riammissione in un altro istituto. Mentre il giudice di prima istanza respinge il ricorso, non rilevando una violazione dei diritti, la Corte d'Appello ribalta la decisione, sostenendo che il regolamento scolastico fosse lesivo dei diritti della ragazza. La House of Lords adotta invece la soluzione opposta, sostenendo che l'art. 9 Cedu non sia un diritto assoluto, bensì suscettibile di limitazioni. Afferma che un istituto scolastico multiculturale e multireligioso abbia il potere di interferire nei diritti di una persona per tutelare quelli degli altri, a maggior ragione se la scuola preveda già un adattamento del suo regolamento che offre la possibilità agli studenti di esprimere le proprie convinzioni religiose attraverso l'abbigliamento. Inoltre dichiara che non sussista una violazione del diritto all'istruzione in quanto alla studentessa non è stata tolta la possibilità di frequentare un diverso istituto.

³⁸⁶ SAUER, 2009, p. 83.

³⁸⁷ DI MARTINO, 2004, <http://archivio.rivistaaic.it/cronache/archivio/velo/index.html>.

In Olanda, pur non essendo previsto un divieto generale del *velo* presso le pubbliche istituzioni, un suo utilizzo può essere limitato dall'eventualità che costituisca un ostacolo alla realizzazione delle mansioni connesse all'impiego. In quasi tutti i casi discussi sul *velo* utilizzato a scuola, nelle corti e dagli appartenenti alle Forze dell'Ordine (come parte della divisa) le limitazioni sono state giudicate illegittime, discriminatorie rispetto alla libertà religiosa e contrastanti con la Costituzione olandese³⁸⁸.

5. **Burqa: esperienze a confronto**

Le argomentazioni presentate per sostenere l'adozione di provvedimenti che vietino l'uso del *burqa* e del *niqab* sono simili alle ragioni che giustificano una restrizione del *velo* nei luoghi pubblici; tuttavia sono promosse con maggiore enfasi e sono estese ad uno spazio più ampio, quello comune, in quanto i fautori di un divieto vedono nel *burqa* e nel *niqab* una forma di esasperazione e di radicalizzazione del semplice *hijab*.

Dall'attenzione per il semplice *hijab* o per la veste-mantello che nasconde il corpo, rapportati allo specifico contesto in cui sono impiegati, si passa ad una preoccupazione dilagante per il *burqa* in sé, che prescinde dalla considerazione dei luoghi in cui è indossato. Tale fenomeno è frutto del complessivo abbandono di un approccio multiculturalista volto ad assecondare politiche di assimilazione e coesione sociale che contrastino gli effetti dei processi di immigrazione e globalizzazione. Nell'immaginario europeo il *burqa* è l'indumento reso obbligatorio dal regime talebano in Afghanistan ed è inevitabilmente associato a una manifestazione di oppressione della donna e di fondamentalismo religioso. Dopo gli attacchi dell'11 settembre e la lotta internazionale al terrorismo, garantire ordine e sicurezza diventa uno degli obiettivi fondamentali per i governi delle Nazioni europee. Il *burqa* in quest'ottica è l'obiettivo da combattere perché simbolicamente incarna le minacce che si pensa incombono sull'Europa del XXI secolo: la risacralizzazione della sfera pubblica (già presente nel precedente dibattito sul foulard islamico a scuola e nei luoghi pubblici), la progressiva perdita dei valori,

³⁸⁸ SAUER, 2009, p. 82.

della cultura e dell'identità nazionale, il fallimento di un'effettiva integrazione, la violazione della dignità, dell'autonomia e dell'individualità della donna e il terrorismo internazionale.

Il movimento anti-*burqa* si snoda su più piani, quello politico, quello mediatico e quello popolare, e ha generalmente un andamento che si può definire “dal basso verso l'alto”. Nasce infatti solitamente dal basso delle iniziative circoscritte di amministrazioni locali per poi ottenere un ampio consenso da parte della politica nazionale. Il consenso in merito a un divieto del *velo* integrale proviene non solo dai partiti di centro o di estrema destra, tradizionalmente più ostili all'apertura verso tradizioni che non siano autoctone, ma anche da alcuni partiti di sinistra e dalle associazioni femministe. Il forte supporto popolare, la presa di posizione di alcune figure politiche di spicco e l'interesse dei media per il dibattito ne hanno amplificato la portata, dando una consistente risonanza alla discussione, che è arrivata a trascendere i confini nazionali e a diffondersi in tutta Europa³⁸⁹.

In Francia la “questione *burqa*” viene direttamente affrontata nelle aule del Parlamento in quanto si presenta come il naturale sviluppo della discussione sull'uso dei simboli religiosi a scuola, sfociata nell'emanazione della legge n. 228/2004, che, a sua volta, costituiva l'epilogo di un dibattito nato presso pubbliche istituzioni locali come le scuole. Il dibattito sul *burqa* deve essere pertanto analizzato in stretta connessione con quello precedente sul *velo* in generale. La prima proposta di legge, che risale al 2008, volta a proibire l'uso del *velo* che copre il volto, si inserisce nel quadro della legge del 2004 e ne riprende la finalità di limitare l'influenza della religione preservando i valori repubblicani e di proteggere la dignità della donna³⁹⁰. Per avvalorare tale proposta viene richiamata una decisione dello stesso anno del Consiglio di Stato, intervenuto in una questione di richiesta di cittadinanza negata a una donna marocchina che portava il *niqab*, sposata con un cittadino marocchino residente in Francia. Il Consiglio di Stato, in linea con la decisione governativa, sosteneva che la decisione di rigetto della richiesta di cittadinanza non comportasse una violazione della libertà religiosa, bensì fosse legittima in quanto l'uso del *velo* integrale è una pratica incompatibile con i valori della società francese³⁹¹.

³⁸⁹ GRILLO, 2012, pp. 13-15.

³⁹⁰ TIRABASSI, 2011, p. 351.

³⁹¹ LABORDE, 2008, <http://www.booksandideas.net/Virginity-and-Burqa-Unreasonable.html>

Viene in seguito istituita una commissione, la Commissione Gerin, con il compito di indagare e studiare la pratica dal punto di vista storico-sociologico e in chiave comparatistica per poi trarre delle conclusioni riguardo agli strumenti più efficaci per contrastarla. Il *Rapport d'information* redatto dalla commissione Gerin fa luce su una pratica poco diffusa sul territorio francese che, da quanto emerge dalle conclusioni, risulta essere il più delle volte tradizionale, solo in alcuni casi legata a una forma di devozione religiosa, ma in ogni caso non obbligatoria e contraria ai valori repubblicani francesi³⁹². Se con la legge del 2004 sul divieto dell'uso di simboli religiosi in luoghi pubblici era al centro il principio di laicità, con il dibattito sul velo integrale entra in gioco la concezione francese di «vivre-ensemble»³⁹³. Nel dibattito giuridico-politico il *burqa*, come sostiene Angeletti, diventa il simbolo attraverso il quale la Francia misura «lo stato di salute della propria coesione sociale intorno ai valori repubblicani tradizionali»³⁹⁴ di fraternità, libertà e uguaglianza tra uomini e donne. La scissione del legame tra *burqa* e religione influenza le proposte di legge successive che escludono la laicità tra gli argomenti a supporto di un divieto generale. Dal momento che l'uso del *burqa* appartiene alla tradizione, un suo divieto non tutelerebbe i principi di neutralità e laicità dello stato secolare, né, al contempo, porrebbe dei limiti alla libertà religiosa³⁹⁵. La proposta di legge del febbraio 2010 è frutto di tale orientamento che vede il velo integrale come un simbolo più politico che religioso e prevede un divieto nei confronti di qualunque cosa possa nascondere il viso, impedendone il riconoscimento, senza alcun riferimento specifico al *burqa* e al *niqab* o ad altri abiti religiosi. Nonostante il parere negativo del Consiglio di Stato, che sostiene che un divieto generale e assoluto contrasti con alcune libertà costituzionalmente garantite e ravvisa in un divieto circoscritto a situazioni particolari, in cui è esigibile un riconoscimento delle persone coinvolte³⁹⁶, una soluzione più adeguata, nel maggio 2010 viene presentato un disegno di legge volto

³⁹² COMMISSIONE GERIN, 2010, p. 25 e ss.

³⁹³ COMMISSIONE GERIN, 2010, p. 25 e ss.

³⁹⁴ ANGELETTI, 2016, p. 4.

³⁹⁵ TIRABASSI, 2011, p. 353.

³⁹⁶ Il Consiglio di Stato sottolinea la preesistenza nell'ordinamento francese di una precisa regolamentazione sull'uso del *velo* che si adatta a situazioni specifiche. Infatti qualunque tipo di *velo* nelle scuole è proibito e i funzionari pubblici nonché i dipendenti, in caso di decisione del datore di lavoro, non possono indossarlo. Il Consiglio di Stato manifesta il suo dissenso verso soluzioni di carattere generale e sostiene un ampliamento dei luoghi e delle situazioni in cui interdire la dissimulazione del viso, come tribunali, le sedi di concorsi pubblici, gli uffici comunali, gli ospedali e tutti i luoghi e le situazioni in cui l'identificazione sia ritenuta indispensabile, rimanendo tuttavia nell'ambito di regolamentazioni adattabili a contesti particolari.

a vietare la dissimulazione del viso nello spazio pubblico³⁹⁷, approvato a luglio e a settembre dall'Assemblea Nazionale e dal Senato, dopo aver ottenuto l'approvazione del Consiglio Costituzionale.

La legge, entrata in vigore ad aprile del 2011, stabilisce che «nessuno, in spazi aperti al pubblico, può indossare indumenti che coprono il volto» con alcune eccezioni nei casi previsti dalla legge, per motivi di salute o professionali o quando il tipo di abbigliamento coprente sia inserito in alcuni specifici contesti come attività sportive, feste, manifestazioni artistiche e tradizionali. Si assiste a una dilatazione del concetto di spazio pubblico che nella disposizione è usato al singolare. Proprio il passaggio dal plurale al singolare sposta la dimensione dal piano concreto a quello simbolico. Come sostiene Angeletti, «se gli spazi pubblici sono spazi materiali, accessibili, lo spazio pubblico è invece un luogo metaforico, immateriale, nel quale confluiscono le dinamiche sociali e relazionali»³⁹⁸.

Le perplessità del Consiglio di Stato sulla legittimità del divieto in relazione alle libertà tutelate dalla CEDU si rivelano premonitorie. L'11 aprile del 2011, poco dopo l'entrata in vigore della legge, viene presentato un ricorso alla corte EDU da parte di una donna francese di origine pakistana che invoca il suo diritto di indossare in pubblico il *niqab*. La ricorrente sostiene che la legge francese non risponda al requisito di necessità che giustificerebbe una limitazione dei diritti sanciti dagli articoli 3, 8, 9, 10, 11, 14 della CEDU. La ricorrente contesta che il divieto di indossare il velo integrale possa rispondere alla tutela dell'uguaglianza di genere nel momento in cui indossarlo è frutto di una scelta libera e consapevole della donna, manifestazione della propria identità e della propria religione. In relazione alla questione della sicurezza, sostiene che siano più adeguate misure più rispettose delle libertà individuali che allo stesso tempo salvaguardino la sicurezza pubblica, in particolare nei luoghi sensibili. La difesa del governo si articola invece sulla necessità e proporzionalità della legge, richiamando i concetti di uguaglianza di genere, dignità della persona, sicurezza pubblica e laicità. Argomenti che sono confutati dalla Corte. Gli argomenti dell'uguaglianza di genere e della dignità della persona sono rigettati dalla Corte che rifiuta da un lato una tutela paternalistica della

³⁹⁷ La nozione di spazio pubblico risulta molto ampia ed estesa a qualunque luogo di pubblico accesso. Il Consiglio Costituzionale, chiamato a giudicare la conformità del divieto alla Costituzione, ritiene auspicabile l'aggiunta dell'ulteriore eccezione dei luoghi di culto a quelle già previste (feste tradizionali, manifestazioni artistiche e sportive, motivi professionali o medici). Tuttavia, così facendo, sarebbe necessario riconsiderare il *burqa* in un'accezione religiosa.

³⁹⁸ ANGELETTI, 2016, p. 18.

donna che “deve essere salvata” e che dall’altra adotta un approccio relativista nei confronti della cultura minoritaria musulmana. Come sostiene Ruggiu, il giudice diventa antropologo nel momento in cui considera il burqa «espressione di un’identità culturale che contribuisce al pluralismo che è inerente ad ogni democrazia», per questo non lesiva della dignità umana³⁹⁹. Per quanto riguarda la questione della sicurezza, la Corte giudica sproporzionata una misura che incide in maniera così profonda sulla libertà religiosa e personale della donna che si muove in un contesto dove non c’è un rischio generalizzato per la sicurezza e l’ordine pubblico⁴⁰⁰. La Corte rigetta in maniera sbrigativa l’argomento della laicità richiamando la sentenza Ahmet Arslan nella quale prevale la libertà religiosa di fronte a divieti generalizzati nello spazio pubblico. Al rigetto degli argomenti classici a sostegno di un divieto del *burqa*, la CEDU elabora un nuovo argomento per rigettare il ricorso della cittadina francese, ossia il *diritto a vivere insieme* che discende dal principio costituzionale di fraternità. Lasciando un ampio margine di discrezionalità allo Stato francese, la Corte non ritiene sproporzionata la legge sul *burqa* qualora l’uso del velo integrale sia ritenuto una minaccia per i requisiti minimi del vivere insieme propri della società francese. Nella *dissenting opinion* sono messe in luce alcune criticità riguardo all’opinione maggioritaria, evidenziando come il problema sia avere una posizione più indulgente nei confronti di comportamenti propri della cultura maggioritaria e più rigido verso tutto ciò che suscita uno straniamento perché alieno e diverso. Da ciò si desume che il collegamento tra fraternità e mostrare il volto è forzato nel momento in cui nella cultura europea da una parte è convenzionale la comunicazione che annulla il contatto diretto e che avviene tramite il cellulare, le chat e i social network e dall’altra parte sono contemplate numerose situazioni e professioni nelle quali è giudicato “normale” coprire il volto. Come sostiene Ruggiu, il nuovo argomento elaborato dalla Corte, il *vivere insieme* francese, sembra sia sorretto non dal principio di fraternità, ma «dalla paura del fratello, o meglio della sorella, soprattutto se straniera e se veste, perché di vestire alla fin fine si tratta, in modo diverso da noi»⁴⁰¹.

In Belgio l’uso del *burqa* è inizialmente disciplinato, in particolare nella regione delle Fiandre, da leggi locali che oscillano tra divieti di nascondere il volto in

³⁹⁹ RUGGIU, 2014, p.

⁴⁰⁰ CEDU, 2014, par. 139.

⁴⁰¹ Ruggiu, 2014, p.

situazioni determinate (come le manifestazioni pubbliche o i raduni), divieti generali di mascheramento, non diretti esclusivamente all'uso del *burqa* o del *niqab*, e imposizioni di identificabilità nello spazio pubblico, preordinate a disciplinare il *velo* islamico nello specifico⁴⁰².

Nel 2004 il Ministro dell'Interno del governo fiammingo adotta un modello di disciplina applicabile a tutti i Comuni delle Fiandre per coordinare i divieti locali di circolare con il volto coperto in pubblico. Viene sottolineata la necessità di ciascuno di essere identificabile, ad eccezione dei travestimenti adottati in particolari occasioni riconducibili a feste tradizionali come Halloween, Carnevale e Natale. L'uso del *burqa* rientra in questo divieto generale di dissimulazione del volto⁴⁰³.

Dopo che due sentenze di primo grado prendono posizione, discordante, sul ricorso di due donne musulmane multate perché utilizzavano un *velo* che copre anche il volto, il dibattito si sposta sul piano nazionale, prendendo di mira principalmente il *burqa* e il *niqab*⁴⁰⁴, considerati incompatibili con le primarie esigenze di sicurezza e con il sistema di garanzia dei diritti dei cittadini⁴⁰⁵. Nel 2009 e poi nel 2010 sono avanzate due proposte di legge con cui si vieta genericamente di circolare col volto coperto o mascherato con capi d'abbigliamento che impediscano l'identificabilità in spazi pubblici, tra i quali sono ricompresi anche gli spazi privati aperti al pubblico⁴⁰⁶. Sono previste delle eccezioni che variano da esigenze lavorative o di sicurezza a costumi tradizionali utilizzati in occasione di feste riconosciute. Mentre l'iter legislativo della proposta del 2009 viene interrotto dallo scioglimento delle Camere, il progetto dell'anno successivo va a buon fine e, dopo l'approvazione alla Camera e al Senato, entra in vigore il 23 luglio del 2011.

L'Olanda è il terzo paese d'Europa che, insieme alla Francia e al Belgio, ha emanato e approvato una legge nel gennaio 2012, entrata in vigore a partire dal 2013, che vieta l'uso di indumenti che nascondono il volto per ragioni di sicurezza e ordine pubblico. La legge è frutto dell'appoggio che il partito di destra, il Partito della Libertà, assicura al Governo, garantendo stabilità alle Camere, in cambio di un approccio favorevole a una legge che sancisca un divieto generale di mascheramento applicabile all'intero spazio pubblico.

⁴⁰² TIRABASSI, 2011, p. 370.

⁴⁰³ FAUTRÉ, 2010, p. 6.

⁴⁰⁴ TIRABASSI, 2011, p. 370.

⁴⁰⁵ FAUTRÉ, 2010, p. 7.

⁴⁰⁶ TIRABASSI, 2011, p. 372.

Tra il 2000 e il 2005 l'Olanda ha assistito a continui cambiamenti delle politiche sul velo integrale sia per quanto riguarda il contenuto e lo scopo di un divieto generale sia per quanto riguarda le argomentazioni a sostegno del divieto. Fino al 2003 le posizioni sia in senso favorevole sia contrario a un divieto generale del *burqa* si sono concentrate sul problema dell'interazione e della comunicazione tra individui in una società democratica. La Commissione per l'Equo Trattamento si è espressa in merito al caso di una studentessa iscritta a un corso di formazione per assistenti farmacisti, sostenendo che non vi fosse alcuna giustificazione per vietare il velo integrale dal momento che questo lascia sufficienti possibilità di comunicazione. Inoltre, rafforzava la posizione il fatto che in una società multiculturale come quella dei Paesi Bassi non fosse obbligatorio esprimersi e comunicare attraverso l'espressione del volto. Il caso tuttavia non ha avuto particolare risonanza⁴⁰⁷. In un caso molto simile, solamente tre anni dopo, la Commissione prende una decisione opposta a sostegno di una scuola che non accettava l'uso del velo integrale da parte di tre studentesse di origine marocchina, utilizzando sempre la medesima argomentazione alla quale si aggiungono la tutela della neutralità di uno spazio pubblico come la scuola, i rischi per la sicurezza e le difficoltà nel trovare un impiego o un tirocinio formativo in futuro da parte delle ragazze.

Due anni dopo, nel 2005, viene proposta da un esponente del Partito per la Libertà una risoluzione per proibire l'uso del *burqa* sul territorio nazionale, sostenuta da una maggioranza parlamentare costituita da partiti di destra e da partiti di orientamento cristiano-democratico. Per la prima volta il *burqa* acquisisce la simbologia e la retorica dell'oppressione nei confronti della donna e dell'inconciliabilità con i valori olandesi. La commissione appositamente creata per svolgere un'indagine sul velo integrale esprime seri dubbi circa la legittimità di un divieto generale, auspicando l'adozione di misure neutrali e circoscritte a determinati spazi pubblici. La commissione distingue quattro differenti tipologie di divieto che interferiscono in misura diversa con il diritto alla libertà religiosa e con il principio di non discriminazione: un divieto del *burqa* e del *niqab* in generale, un divieto del *burqa* e del *niqab* in particolari situazioni, un divieto di qualunque indumento nasconda il volto in generale e uno analogo applicabile solo in determinati

⁴⁰⁷ FERRARI, 2013, p. 74

contesti⁴⁰⁸. I divieti generali sarebbero risultati in contrasto con l'art. 9 della Cedu e con l'art. 6 della Costituzione olandese che consentono limitazioni alla libertà religiosa che siano stabilite per legge oppure giustificate da valide ragioni: la pubblica sicurezza, la salute, l'ordine e la morale pubblica, il rispetto dei diritti altrui⁴⁰⁹. Nonostante il lavoro e la posizione della Commissione, nel novembre del 2006, la ministra degli Affari Esteri e dell'Integrazione esprime l'intenzione di rendere effettivo un divieto generale il prima possibile. Negli anni successivi, si alternano al Governo coalizioni di centro-destra e coalizioni di centro-sinistra, favorevoli invece a divieti funzionali a certi luoghi o a particolari esigenze, con un approccio più rispettoso della libertà individuale. Nel 2010, una nuova maggioranza di centro-destra, frutto di un accordo con il Partito per la Libertà, vince le elezioni e inserisce nel suo programma l'introduzione di un divieto generale degli indumenti che coprono il volto che viene approvato nel 2012 ed entra in vigore a gennaio del 2013.

La "questione *burqa*" è stata ampiamente dibattuta anche nel Canton Ticino, dove, nel 2011, a partire da un'iniziativa popolare che ha raccolto 12.000 firme è stata presentata una mozione anti-*burqa* con l'intento di inserire un nuovo articolo nella Costituzione che introducesse un divieto generale e assoluto di dissimulare il volto nello spazio pubblico. Il 22 settembre 2013, con votazione popolare, la maggioranza dei cittadini ha votato a favore della creazione di un articolo ad hoc che disciplinasse la dissimulazione del volto nello spazio pubblico. Ci sono voluti due anni prima che le Camere giudicassero conforme al diritto federale il nuovo articolo della Costituzione del Canton Ticino, dopo aver superato le perplessità in merito alla compatibilità della disposizione a seguito della decisione della CEDU sul caso *Sas vs Francia*. Dal 1° luglio 2016 entra in vigore la modifica costituzionale ticinese che prevede il divieto di dissimulazione del volto, insieme alla nuova legge sull'ordine pubblico e alla legge sulla dissimulazione del volto negli spazi pubblici, entrambe adottate dal Gran Consiglio il 23 novembre 2015, che mirano a garantire la sicurezza pubblica in quei luoghi e in quelle situazioni che esigono la riconoscibilità dei soggetti: una donna con il volto coperto non potrebbe fare uso dei mezzi pubblici, partecipare a una manifestazione o recarsi presso uffici pubblici né

⁴⁰⁸ OVERBEEKE, 2012, p. 123.

⁴⁰⁹ TIRABASSI, 2011, p. 375.

relazionarsi con il personale della pubblica amministrazione, salvo eccezioni che dovrebbero essere dimostrate e convalidate.

La Bulgaria è l'ultimo Stato europeo ad aver approvato una legge che sancisce un divieto dell'utilizzo del *burqa* nello spazio comune a settembre del 2016. Proposta dal Fronte Patriottico per ragioni di pubblica sicurezza e quindi come misura per fronteggiare il terrorismo, la legge proibisce la dissimulazione del volto in luoghi pubblici con maschere e qualunque tipo di indumento, con alcune eccezioni nei luoghi adibiti al culto e per ragioni di salute o esigenze professionali.

Anche la Spagna nel 2010 si è avvicinata all'approvazione di una risoluzione che prevede il divieto del *burqa*, respinta poi dal Congresso. La risoluzione è frutto della mediazione tra i partiti che si sono accordati per definire un progetto comune che preveda strumenti volti a favorire il dialogo, in aggiunta alla misura repressiva⁴¹⁰. Inizialmente sono singole ordinanze municipali ad affrontare la problematica dell'uso del *velo* che copre il volto nello spazio pubblico, mentre gli organi istituzionali nazionali rimangono indifferenti alla questione. Alcuni comuni spagnoli adottano mozioni volte a modificare alcuni regolamenti e ordinanze, relativi al sistema dei trasporti urbano e alle misure per garantire la convivenza tra i cittadini nello spazio pubblico, già in vigore, al fine di includere una prescrizione specifica sul *burqa* e il *niqab*⁴¹¹.

La diffusione dei provvedimenti locali risveglia l'interesse da parte delle istituzioni nazionali, generando allo stesso tempo divergenze, tra i partiti e interne agli stessi, relativamente agli strumenti con cui disciplinare l'uso del *burqa* e del *niqab*. Una parte dell'ala socialista sostiene che esistano già alcune leggi, come le leggi sulla sicurezza, sull'uguaglianza e sulla libertà religiosa, nonché il Codice penale, in grado di regolamentare l'utilizzo del *burqa* e del *niqab*⁴¹². Nonostante non presentino disposizioni specifiche sul *velo* integrale, contengono prescrizioni che esigono l'identificabilità di chiunque di fronte ad una richiesta di un membro delle Forze dell'Ordine e che limitano la libertà religiosa per ragioni di sicurezza, ordine e morale pubblica. Il Partito Popolare auspica invece l'approvazione di una legge che limiti l'uso di indumenti che nascondono il volto nello spazio pubblico, salvo alcune

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 369.

⁴¹¹ MOTILLA, 2012, p. 141; TIRABASSI, 2011, pp. 365, 366.

⁴¹² TIRABASSI, 2011, p. 367 e ss.

eccezioni, portando a supporto della sua posizione la difesa dei diritti delle donne, messi in pericolo da quegli “abiti” lesivi della loro dignità e del principio di parità tra i sessi⁴¹³.

In Austria, in Danimarca e in Svezia si alternano posizioni contro e a favore di un divieto generale o che limiti l’uso del *burqa* in particolari luoghi “sensibili”, come le aule di giustizia e i pubblici uffici, ma il dibattito non è ancora concluso e non è stato ancora preso alcun provvedimento legislativo in merito⁴¹⁴. La Corte Suprema di Giustizia austriaca, nel luglio del 2016, respinge il ricorso di una donna licenziata a seguito della sua decisione di indossare il velo integrale sul luogo di lavoro. La sentenza ruota intorno all’importanza della riconoscibilità, definita come regola basilare del vivere civile e di qualunque relazione interpersonale.

Nonostante il tentativo di alcuni politici di infiammare il dibattito sul *burqa* in Germania, sulla scia di quello avviato in altri Paesi europei, e il supporto del 71% della popolazione tedesca al divieto, secondo quanto risulta da un sondaggio condotto nel 2010⁴¹⁵, lo Stato tedesco rimane inizialmente neutrale, evitando condotte paternalistiche che interferiscano con l’abbigliamento dei cittadini⁴¹⁶. Il tentativo è di operare un contemperamento tra il diritto alla libertà religiosa, che comprende anche l’esibizione di simboli connessi al culto, e i diritti dello Stato e dei suoi cittadini. Per questo motivo le uniche limitazioni alla libertà religiosa consentite sono quelle previste per i funzionari e i dipendenti pubblici, come gli insegnanti o il personale della pubblica amministrazione, e per tutte le persone che lavorano in un luogo o svolgono un servizio per il quale sia necessario essere riconoscibili. Lo Stato di Assia è l’unico Land tedesco che ha adottato misure restrittive rivolte nello specifico all’uso del *burqa* all’interno delle pubbliche istituzioni, mentre otto dei sedici Länder, come accennato sopra, hanno legiferato sulla proibizione del *velo* in generale.

Gli ultimi sviluppi del dibattito hanno visto il ministro dell’Interno Thomas de Maizière esprimersi a favore di un divieto del *burqa* parziale nei luoghi dove la riconoscibilità in volto è un requisito essenziale: negli uffici pubblici, durante le

⁴¹³ FAUTRÉ, 2010, p. 15.

⁴¹⁴ FAUTRÉ, 2010, pp. 5, 7, 14.

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 14.

⁴¹⁶ THIELMANN, VORHOLZER, 2012, pp. 213-218.

manifestazioni, nelle scuole e nelle università e alla guida dell'automobile. La posizione del ministro, supportata dalla cancelliera Angela Merkel, che ha parlato del *burqa* come di un ostacolo all'integrazione, potrebbe essere il primo passo di un percorso che porterà a una legge che prevede un divieto parziale del velo integrale sul territorio nazionale.

Nel Regno Unito negli ultimi anni si è assistito a plurimi interventi di alcuni politici che hanno manifestato una certa insofferenza riguardo ad alcune pratiche, tra le quali l'uso del *velo* integrale, nel 2010 il Ministro per l'Immigrazione britannico Damian Green ha rimarcato i principi su cui si fonda la società britannica, la tolleranza e il rispetto reciproco, messi a rischio da potenziali prescrizioni proibitive riguardo alle forme di abbigliamento⁴¹⁷. Per tali ragioni non sono mai stati emanati a livello nazionale disegni di legge o risoluzioni che prevedessero un divieto del *burqa* e del *niqab*. Ciononostante anche la Gran Bretagna si è confrontata con il tema del *velo* integrale attraverso due documenti del 2007, non vincolanti, redatti a supporto delle corti di giustizia e delle scuole che devono affrontare e gestire situazioni in cui il *burqa* o il *niqab* rivestono un ruolo centrale. In entrambi i documenti è suggerito un approccio «caso per caso»⁴¹⁸: nel primo viene lasciato un ampio margine di discrezionalità ai giudici che possono decidere se il volto scoperto possa risultare utile oppure se il *burqa* possa essere d'ostacolo ai fini del procedimento; il secondo consente alle scuole di autoregolamentarsi in relazione ad un eventuale divieto del *burqa*, tenendo conto di alcuni aspetti legati alla sicurezza e alle caratteristiche delle classi e del parere dei rappresentanti delle comunità etnico-religiose al fine di evitare provvedimenti discriminatori rispetto alla libertà di manifestazione del proprio credo.

6. Il *burqa* nei Paesi a maggioranza musulmana

Il dibattito sul divieto del *burqa* e del *niqab*, in quanto abbigliamento religiosamente connotati che impediscono la riconoscibilità di un individuo, non rimane circoscritto al contesto europeo, bensì risulta essere un tema d'attualità anche in alcuni Paesi in cui la maggioranza della popolazione è musulmana e nei

⁴¹⁷ Vd. <http://www.abc.net.au/news/2010-07-19/uk-rules-out-rather-un-british-burka-ban/909628>.

⁴¹⁸ HILL, 2012, p. 100.

quali è diffusa tra le donne la consuetudine di coprire il corpo. Anche nei Paesi a maggioranza musulmana si è risvegliato il dibattito sul fenomeno del *velo* integrale, inteso come comprensivo del suo significato, religioso o tradizionale, delle problematiche che crea il suo utilizzo in luoghi pubblici e della minaccia alla sicurezza che in alcuni casi può costituire⁴¹⁹. Le ragioni addotte a favore di un divieto sono simili a quelle sostenute dai promotori del divieto del *burqa* in Europa; si concentrano in particolare sul tema della pubblica sicurezza, in alcuni casi sulla natura culturale del *velo* che copre anche il volto, in pochi altri sulla sua antitesi rispetto ai valori dello stato secolare. In risposta ad alcuni Paesi, come l'Iran dopo la rivoluzione del 1979, l'Afghanistan dei Talebani, l'Arabia Saudita e la Somalia, nei quali il *velo*, in forma di *hijab* o di *burqa*, è imposto dallo Stato, altre Nazioni hanno portato avanti una campagna di "svelamento"⁴²⁰.

Il governo tunisino nel 2006 rafforza l'applicazione di un divieto, risalente al 1981 e ignorato dal momento della sua entrata in vigore, che proibiva l'uso di qualunque tipo di *velo*, *hijab* compreso, nelle scuole e nei pubblici uffici⁴²¹.

In Marocco le istituzioni non incoraggiano l'uso del *velo* e nel 2006 viene rimossa da un testo scolastico l'immagine di due donne che indossano un *foulard* sul capo perché considerato un simbolo politico.

In Egitto sono stati presi provvedimenti anti-*niqab* in luoghi pubblici come gli ospedali, le scuole e le università. Nel 2009 con un'ordinanza del Ministro della Salute è proibito l'utilizzo del *niqab* alle infermiere ospedaliere perché si tratta di un indumento che ostacola l'adempimento delle loro mansioni. Nello stesso anno Sheikh Mohammed Tantawi, la massima guida spirituale del paese, durante una visita ad una scuola de Il Cairo, ordina ad una ragazzina di togliere il *niqab* in quanto simbolo tradizionale che non ha nessun legame con la religione⁴²².

Anche le università sono interessate da alcuni provvedimenti che limitano l'utilizzo del *niqab*. Nel 2000 l'American University de Il Cairo impedisce l'accesso all'università ad una studentessa con il volto coperto in quanto il *velo* integrale

⁴¹⁹ Vd. <http://www.economist.com/node/16155956>.

⁴²⁰ ALUFFI BECK-PECCOZ, 2012, p. 17.

⁴²¹ CHESLER, 2010, p. 37.

⁴²² Vd. <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaandindianocean/egypt/6262819/Egypt-purges-niqab-from-schools-and-colleges.html>.

disturberebbe le lezioni, generando sentimenti di disagio e di paura⁴²³. Negli anni seguenti sono adottate altre misure restrittive che escludono l'uso del *niqab* mentre si sostengono esami universitari e all'interno dei dormitori femminili⁴²⁴. Tali provvedimenti sono contestati dagli studenti e disapprovati dai giudici che sostengono il diritto di professare liberamente la propria religione anche attraverso l'uso di un simbolo e il diritto allo studio e all'istruzione, nonostante ammettano alcune limitazioni per ragioni di sicurezza⁴²⁵.

In Kuwait una legge del 2006 proibisce l'uso del *velo* integrale mentre si è alla guida in quanto limita una visuale a 180 gradi e in quanto è necessario che ogni soggetto sia riconoscibile nel caso commetta infrazioni. Nonostante la legge in questione non sia mai stata applicata, essa ha suscitato alcune reazioni da parte dei sostenitori del *niqab* che la considerano lesiva delle libertà garantite dalla Costituzione e promotrice di immoralità e corruzione. D'altra parte coloro che sono favorevoli all'attuazione del provvedimento sostengono che nessuna libertà sarebbe violata, dal momento che l'uso del *niqab* consisterebbe in un'antica pratica tradizionale idonea allo stile di vita che le donne conducevano in zone desertiche⁴²⁶.

Gli Emirati Arabi Uniti hanno bandito l'uso del *velo* integrale da tutti gli uffici pubblici, mentre in Iraq una *fatwa*⁴²⁷ proibisce l'uso del *burqa* e del *niqab*, sottolineando l'importanza del riconoscimento immediato di ogni persona con la quale si interagisca e precisando che l'uso di tali indumenti costituisca un obbligo esclusivamente per le mogli del Profeta⁴²⁸.

In Siria il Ministro dell'Istruzione ha vietato nel 2010 l'uso del *niqab* all'interno delle università pubbliche e private, sia da parte delle insegnanti, sia da parte delle studentesse. Con questo provvedimento il governo ha cercato di limitare l'influenza della religione e dei suoi simboli, percepiti come una minaccia all'identità secolare dello Stato siriano, all'interno delle pubbliche istituzioni⁴²⁹.

⁴²³ HERRERA, MOORS, 2003, p. 16.

⁴²⁴ Vd. <http://www.universityworldnews.com/article.php?story=2009101517002713>.

⁴²⁵ ALUFFI BECK-PECCOZ, 2012, p. 19.

⁴²⁶ Vd. <http://www.wluml.org/node/6245>.

⁴²⁷ Parere giuridico emesso da un *qadi*.

⁴²⁸ FAUTRÉ, 2010, p. 4.

⁴²⁹ Vd. <http://www.guardian.co.uk/world/2010/jul/20/syria-bans-niqab-from-universities>.

Dopo aver brevemente tratteggiato l'origine, gli sviluppi e la concretizzazione in termini di provvedimenti, in alcuni casi legislativi, del dibattito sul *burqa* in Europa e in alcuni paesi esponenti del "mondo islamico", occorre entrare nel vivo della questione, affrontando in maniera più analitica gli argomenti che sono generalmente presi in considerazione a supporto di un divieto.

CAPITOLO TERZO

IL *BURQA* IN ITALIA: LA POSIZIONE DEL DIRITTO

SOMMARIO: 1. La questione del velo islamico tra modello assimilazionista e multiculturalista; 2. Il *burqa* e i diritti garantiti dalla Costituzione italiana; 3. La disciplina normativa nazionale: dalle leggi in materia di pubblica sicurezza al dibattito parlamentare sul divieto del *burqa*; 4. Il divieto del *burqa* a livello locale; 4.1 La stagione delle ordinanze; 4.2 Il regolamento approvato dalla regione Lombardia; 5. Le risposte della giurisprudenza; 5.1 La sentenza emessa dal TAR del Friuli; 5.2 Il *burqa* in esame al Consiglio di Stato: la decisione n. 3076/2008; 5.3 La risposta dei Tribunali ordinari in merito al *burqa*: la sentenza del Tribunale di Cremona; 6. Il *burqa* e la rilevanza penale del fattore culturale tra politica e giurisprudenza

1. La questione del *velo* islamico tra modello assimilazionista e multiculturalista

L'Italia del XX e XXI secolo, così come gli altri Stati europei⁴³⁰, è stata teatro del confronto-scontro tra culture, maggioritarie e minoritarie, all'interno della nuova società multietnica e multiculturale creata dal fenomeno migratorio «che impone di bilanciare l'apertura all'integrazione culturale delle popolazioni immigrate e il rispetto della libertà di coscienza e di religione con la prudente salvaguardia anche di quelle tradizioni nazionali che assicurano la coesione del tessuto sociale»⁴³¹.

Diverse sono state le risposte alle contrapposte esigenze di integrazione da una parte e di tutela delle identità culturali e religiose dall'altra da parte dei diversi Stati europei che si sono orientati tra un approccio di tipo "assimilazionista" alla francese e uno "multiculturalista" all'inglese⁴³². La Francia confina nella sfera privata le diversità culturali, garantendo uno spazio pubblico neutrale. Lo Stato è indifferente alle diversità culturali e religiose e promuove un'uguaglianza formale che annulla le specificità in favore dell'assimilazione. Si propone infatti di «non

⁴³⁰ Vd. *infra* cap. II, par. 1 e 2.

⁴³¹ CAVANA, 2005, p. 21.

⁴³² FOLLA, 2009, p. 296.

attribuire, negli spazi pubblici, alcun rilievo all'eventuale appartenenza dei soggetti a gruppi di immigrati con radici culturali anche profondamente diverse da quelle dello Stato di accoglienza»⁴³³.

Come sostiene Facchi «il modello francese di integrazione non riconosce diritti che all'individuo libero nei confronti dei suoi legami comunitari»⁴³⁴.

L'orientamento britannico, al contrario, mostra da sempre un'incondizionata apertura che affonda le sue radici nel periodo coloniale, quando gli Inglesi non mostrarono alcun interesse per la situazione politica e istituzionale degli abitanti delle colonie e non interferirono con usi, consuetudini e tradizioni locali a cui era garantita la sopravvivenza e la libertà di espressione⁴³⁵. Sulla scia di tale orientamento la Gran Bretagna adotta nei confronti delle comunità immigrate in patria un modello d'integrazione "multiculturalista" e "comunitarista" che garantisce «il riconoscimento delle varie identità culturali presenti sul territorio, la realizzazione concreta delle modalità di vita prescritte da norme religiose e tradizionali e un ruolo sociale e politico importante alle comunità etniche»⁴³⁶. Il modello di apertura nei confronti del pluralismo culturale implica un atteggiamento che promuove una concezione sostanziale di uguaglianza che non annulli le differenze, ma ne valorizzi la portata, attraverso il ruolo propositivo e non neutrale dell'apparato statale che ammette trattamenti differenziati⁴³⁷.

Il sistema che vede la netta contrapposizione tra i due modelli è mitigato dalle reciproche contaminazioni presenti anche all'interno dei due Paesi che fanno da bandiera ai due orientamenti. Come sostiene Basile «tra i due modelli, più che una netta ed assoluta contrapposizione, esiste una continua e fluttuante ibridazione»⁴³⁸, consolidata anche a seguito di alcuni avvenimenti dell'ultimo decennio, come gli attentati terroristici di New York, Madrid e Londra, che hanno portato ad un arretramento di posizioni tolleranti in favore di politiche di chiusura a difesa della sicurezza pubblica.

Lo Stato italiano si è destreggiato abilmente tra i due modelli anche nel confronto con la problematica specifica dell'uso del *velo* islamico da parte delle donne musulmane, dal momento che le politiche in materia di immigrazione sono

⁴³³ BASILE, 2008, p. 25 e ss.

⁴³⁴ FACCHI, 2001, p. 14.

⁴³⁵ *Ibidem*.

⁴³⁶ FACCHI, 2001, p. 15.

⁴³⁷ BASILE, 2008, p. 25.

⁴³⁸ *Ivi*, p. 26.

state soggette a numerosi mutamenti in seguito ai cambi di Governo e all'omologazione rispetto al più diffuso scenario internazionale.

Si può notare un atteggiamento tollerante e di apertura nelle due circolari emesse dal Ministero dell'Interno, rispettivamente del 1995 e del 2000, che autorizzano le donne musulmane ad utilizzare il *velo*⁴³⁹ nelle fotografie per i documenti di identità e per il permesso di soggiorno (aggiunto nella Circolare del 2000)⁴⁴⁰, in risposta all'art. 289 del Regolamento di esecuzione del Testo Unificato delle Leggi di Pubblica Sicurezza (T.U.L.P.S.) del 1940 che prevede l'obbligo di utilizzare per i documenti di identità foto del titolare, a mezzo busto e senza cappello⁴⁴¹. In un clima di tolleranza nei confronti delle comunità straniere e di vicinanza al modello "multiculturalista", le due circolari amministrative mirano a sottrarre il *velo* islamico dalla disciplina attuativa del T.U.L.P.S., sottolineando accuratamente la caratteristica che non consente un'equiparazione tra *velo* e cappello: «la disposizione regolamentare non parla di capo scoperto, ma fa riferimento al cappello cioè ad un accessorio dell'abbigliamento il cui uso è eventuale e che, per le sue caratteristiche, potrebbe alterare la fisionomia di chi viene ritratto»⁴⁴². Al contrario l'*hijab*, il *chador* e tutti quegli indumenti il cui uso è richiesto da una confessione religiosa «sono parte integrante degli indumenti abituali e concorrono, nel loro insieme, ad identificare chi li indossa, naturalmente purché mantenga il volto scoperto»⁴⁴³. Sono considerati parte della persona stessa e integranti la fisionomia.

In Italia sono state proprio le richieste delle donne musulmane che intorno agli anni '90 si vedevano rifiutare dall'autorità il rilascio di documenti a causa di fotografie che le ritraevano velate ad accendere la discussione sul *velo* e a provocare una reazione del Governo che, come visto sopra, ha emesso le due circolari. Tuttavia la tematica del *velo* islamico e più in generale dell'abbigliamento religioso, rimasta esclusa anche nelle proposte di legge sulla libertà di religione del

⁴³⁹ È importante sottolineare che le due circolari non si riferiscono esclusivamente al *velo* islamico, ma a qualunque tipo di copricapo che abbia una connotazione religiosa. Non sono interessate esclusivamente le donne musulmane, ma anche le suore cattoliche e chiunque sia tenuto a coprire il capo secondo un dettame religioso.

⁴⁴⁰ FIORITA, 2008, p. 9.

⁴⁴¹ Art. 289 del Regolamento per l'esecuzione del Testo Unico delle leggi di Pubblica Sicurezza (R.D. 635/1940).

⁴⁴² Circolare n. 4 del 14 marzo 1995.

⁴⁴³ Circolare n. 300 del 24 luglio 2000.

2002 e del 2006⁴⁴⁴, non è mai sfociata in un animato dibattito come in altri Stati europei⁴⁴⁵. La problematica attinente ai segni personali di appartenenza religiosa da parte di gruppi minoritari è stata lasciata in secondo piano, mentre l'attenzione si è focalizzata su un altro tipo di conflitto, quello dell'esposizione di simboli riconducibili alla religione maggioritaria in luoghi istituzionali, come le scuole⁴⁴⁶. L'Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche d'Italia (UCOII) l'ha ribadito in un articolo⁴⁴⁷, che risale alla fine del maggio del 2000, in cui ha preso posizione rispetto a un intervento dell'allora ministro dell'istruzione De Mauro che si era dichiarato favorevole all'utilizzo del *velo* e di qualunque altro simbolo religioso di natura personale nelle scuole pubbliche, considerandolo un diritto. L'UCOII, pur definendo le parole del Ministro «un segno di civiltà e tolleranza», ha considerato «la questione *velo*» come un «non problema» perché non risulta essere tra le esigenze prioritarie della comunità musulmana in Italia e non è mai esistito «né come problema né come rivendicazione». Il segretario nazionale dell'UCOII ha confermato che l'unico contesto in cui è emersa la problematica in materia di *velo* islamico sia stato quello delle fotografie da accompagnare ai documenti di riconoscimento⁴⁴⁸. Una questione che è stata risolta con l'emanazione delle due circolari ministeriali.

Si riscontra un atteggiamento tollerante anche riguardo al tema dell'*hijab* indossato nelle aule di giustizia. La delibera emessa dal Consiglio Superiore della Magistratura, chiamato in causa dal presidente del Tribunale di Torino, sulla questione dell'obbligo di assistere all'udienza a capo scoperto e del rispetto di credenze religiose che implicano un diverso comportamento, ne è la prova. Il presidente del Tribunale di Torino richiede l'intervento del Consiglio Superiore della Magistratura a febbraio del 2012 in merito al caso di una donna di fede musulmana, impiegata presso il suddetto tribunale come addetta alle registrazioni e come interprete, che si presenta in udienza per svolgere le sue mansioni con il capo coperto. Il presidente del collegio giudicante aveva consentito alla donna di

⁴⁴⁴ QUATTROCCHI, 2011, p. 7. Si tratta di proposte di legge che mirano a dare piena attuazione agli artt. 8 e 19 della Costituzione, superando la legislazione datata riguardante i culti ammessi (vd. FELICIANI, 2005, <http://www.sussidiarieta.net/files/Pdf/042005/Feliciani.pdf>).

⁴⁴⁵ *Supra* cap. II, par. 3.

⁴⁴⁶ MANCINI, S., 2007, p. 1. In Italia è stato trascurato l'aspetto dell'abbigliamento religioso, mentre le discussioni si sono concentrate sulla questione del crocifisso in luoghi pubblici e sul suo significato religioso e/o culturale.

⁴⁴⁷ Vd. <http://qn.quotidiano.net/2000/05/29/968651-Il-ministro-De-Mauro--quotS-igrave-al-velo-in-classe-quot.shtml>.

⁴⁴⁸ Vd. <http://qn.quotidiano.net/2000/05/29/968651-Il-ministro-De-Mauro--quotS-igrave-al-velo-in-classe-quot.shtml> e <http://www.repubblica.it/online/politica/chador/chador/chador.html>.

presenziare all'udienza a condizione che tenesse il capo scoperto, sulla base degli articoli 471 e ss. (disposizioni generali del dibattimento) del codice di procedura penale e dell'art. 147-ter delle norme di attuazione, di coordinamento e transitorie del codice di procedura penale che prevede che i collaboratori di giustizia, che abbiano cambiato generalità, siano sentiti senza che il loro volto sia visibile per ragioni di sicurezza. Da tale ultima disposizione si potrebbe dedurre che, in caso contrario, si debba presenziare all'udienza a volto scoperto. Il presidente del Tribunale di Torino passa in rassegna le norme citate, precisando che la norma che prevede l'obbligo di partecipare alle udienze con il capo scoperto nel processo penale sia stata abrogata, mentre continuerebbe a rimanere valida nel procedimento civile⁴⁴⁹. In ogni caso viene sottolineata la natura non assoluta dell'obbligo di tenere il capo scoperto, dal momento che la norma non è mai stata applicata a soggetti appartenenti ad altre confessioni religiose, come suore cattoliche ed ebrei ortodossi che indossano la *kippah* o agli appartenenti alle Forze dell'Ordine. Il giudice opta per un'interpretazione dell'articolo in questione costituzionalmente orientata nel rispetto dell'art. 19 della Costituzione, che sancisce il diritto di professare liberamente e pubblicamente la propria religione con l'unico limite del buon costume. Pertanto la norma sarebbe applicabile solo a coloro che coprono il capo in assenza di una valida motivazione religiosa⁴⁵⁰. Nonostante le precisazioni, il giudice richiede il 22 febbraio 2012 il parere del CSM che si esprime in questi termini: «Fermo restando che spetta al giudice la direzione dell'udienza e l'applicazione delle relative norme, nell'esercizio dei poteri di direzione e di organizzazione dell'udienza deve essere garantito il pieno rispetto di quelle condotte che – senza recare turbamento al regolare e corretto svolgimento dell'udienza – costituiscono legittimo esercizio del diritto di professare la propria religione, anche uniformandosi ai precetti che riguardano l'abbigliamento ed altri segni esteriori»⁴⁵¹.

Di impronta più "assimilazionista" sono invece le iniziative adottate in materia di *burqa* che hanno dato origine ad un vero e proprio dibattito che non era sorto, come visto sopra, nelle precedenti discussioni in merito al semplice foulard che lascia il volto scoperto e riconoscibile. La natura della controversia lascia trapelare

⁴⁴⁹ Vd. art. 129 c.p.c: Chi interviene o assiste all'udienza non può portare armi o bastoni e deve stare a capo scoperto e in silenzio. È vietato fare segni di approvazione o di disapprovazione o cagionare in qualsiasi modo disturbo.

⁴⁵⁰ GAINO, 2011, <http://www2.lastampa.it/2011/11/15/cronaca/il-giudice-si-tolgail-velo-o-esca-dall-aula-VcCabd7Tsry42t3gGiarMM/index.html>.

⁴⁵¹ CSM, Risposta al quesito del 22/2/2012, http://www.csm.it/circolari/120222b_6.pdf.

un'estraneità rispetto al contesto italiano e un «arretramento rispetto alla sensibilità e agli standard del diritto nazionale in materia di tutela della libertà religiosa»⁴⁵². Motivo per cui c'è chi sostiene che «la discussione sul *burqa* in Italia non abbia mai raggiunto l'ampiezza e l'intensità di un vero dibattito societario e sembri costituire piuttosto un esempio di globalizzazione forzata»⁴⁵³. Indipendentemente dalle considerazioni riguardo alla portata e alla natura del dibattito, la potenza del *velo* integrale come simbolo di minaccia alla sicurezza pubblica e di sottomissione e abnegazione della donna investe anche l'Italia che, facendo riferimento a leggi datate per gestire la minaccia del *burqa* (la questione del *velo* islamico da questione problematica diventa una pericolosa minaccia) o ricorrendo a nuovi interventi legislativi, lascia intravedere sentimenti di chiusura e intolleranza.

Gli interventi che mirano a vietare l'uso del *burqa* all'interno della società italiana tendono a far rientrare il tema dell'abbigliamento nell'ambito di articoli, finalizzati alla tutela dell'ordine e della sicurezza pubblica, di leggi già in vigore emanate in un preciso contesto spazio-temporale⁴⁵⁴. Sono presi in considerazione come punto di partenza l'art. 85 del T.U.L.P.S. (Regio decreto n. 773/1931) che vieta di comparire mascherati in luogo pubblico, e l'art. 5 della legge Reale (l. n. 152/1975), titolata «Disposizioni a tutela dell'ordine pubblico», che punisce l'utilizzo di qualunque mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona in luogo pubblico. L'art. 5 viene modificato dalla legge n. 155/2005, titolata «Misure urgenti per il contrasto del terrorismo internazionale», con cui sono inasprite le sanzioni dell'arresto e dell'ammenda.

Sulla stessa linea la Carta dei Valori, della Cittadinanza e dell'Integrazione, entrata in vigore due anni dopo come direttiva ministeriale, nonostante il presunto obiettivo di favorire un percorso di integrazione attraverso il dialogo e l'accettazione, stabilisce all'art. 26: «In Italia non si pongono restrizioni all'abbigliamento della persona, purché liberamente scelto, e non lesivo della sua dignità. Non sono accettabili forme di vestiario che coprono il volto perché ciò

⁴⁵² FERRARI, A., 2012, p. 40.

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ Vd. *infra* cap. III, par. 3.

impedisce il riconoscimento della persona e la ostacola nell'entrare in rapporto con gli altri»⁴⁵⁵.

Si passa quindi dall'approccio di apertura e tolleranza nei confronti della questione dell'*hijab*, che in Italia non ha mai assunto i connotati polemici di una controversia, allo «smarrimento del tono dialogante e alla tendenza ad imporre una linea intransigente, di stampo repressivo»⁴⁵⁶ nei confronti del *burqa*; atteggiamento che si discosta dalla tradizionale garanzia costituzionale della libertà di religione e da un principio di laicità dello Stato che non ne difende le istituzioni da possibili contaminazioni religiose, bensì opera a favore del pluralismo confessionale.

2. Il *burqa* e i diritti garantiti dalla Costituzione italiana

In Italia non esiste una legge in materia di abbigliamento religioso, o presunto tale, né all'interno dello spazio pubblico e istituzionale, come le scuole, i pubblici uffici o i tribunali, né nell'ambito dello spazio comune, dove si svolge la vita comunitaria⁴⁵⁷. La questione non è nemmeno stata ricompresa nelle proposte di legge sulla libertà di religione. Pertanto l'utilizzo del *velo* islamico, declinato nelle varie tipologie, dall'*hijab* al *burqa*, non è mai stato oggetto di una disciplina specifica. Se l'uso dell'*hijab* è sempre stato avvolto nell'indifferenza della politica e dell'opinione pubblica, il *burqa* si presenta come simbolo che in sé stesso viene percepito come minaccia che esige una regolamentazione restrittiva e repressiva. Tuttavia, sia che lo si consideri un simbolo con connotazione religiosa, sia che gli si attribuisca un valore di diversa natura, resta il fatto che i tentativi di divieto del *burqa* si scontrano con alcuni articoli della Costituzione italiana. Presupponendo che il *burqa* non presenti legami con la religione islamica, ma solo con tradizioni locali, un divieto per legge si rivelerebbe contrastante con l'art. 21 e con l'art. 2 della Costituzione. La libertà di abbigliamento può essere ricompresa simbolicamente nell'ambito del diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero, sancito dall'art. 21, in quanto espressione di convinzioni personali che rispecchiano la personalità dell'individuo. L'art. 2 riconosce invece il diritto all'identità personale tra quelli che

⁴⁵⁵ Vd. Carta dei Valori, della Cittadinanza e dell'integrazione, http://www.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/sezioni/sala_stampa/notizie/immigrazione/2007_04_23_app_Carta_dei_Valori.html.

⁴⁵⁶ FOLLA, 2009, p. 298.

⁴⁵⁷ MUSSELLI, 2005, p. 216.

formano il patrimonio irretrattabile dell'individuo, di cui l'abbigliamento personale sarebbe espressione, rientrando nelle «attività realizzatrici della persona umana»⁴⁵⁸. Di conseguenza perde d'importanza la natura religiosa, culturale o tradizionale che si vuole attribuire al simbolo, né spetta allo Stato definirne il significato generale, dal momento che deve preservare la sua neutralità, ma non quella dei cittadini, liberi di esprimere «la propria identità simbolica»⁴⁵⁹.

Se invece si attribuisce un significato religioso al *burqa*, un eventuale divieto si scontrerebbe con l'art. 8 della Costituzione che sancisce l'uguale libertà delle confessioni religiose e l'art. 19 che garantisce la libertà individuale di professare la propria fede. Il principio di laicità, in forza di questi due principi, si declina non nell'estraneità e nell'indifferenza dello Stato al fattore religioso⁴⁶⁰, bensì nella tutela e nella garanzia del pluralismo confessionale e nella libertà di esprimerne liberamente e pubblicamente il culto, a dimostrazione del carattere sociale e pluralista dello Stato, sensibile al fattore religioso⁴⁶¹. A detta della Consulta (sentenza n. 203/1989) gli artt. 8 e 19, presi in considerazione insieme agli artt. 2 e 3, che affermano la supremazia dei diritti inviolabili dell'uomo e l'uguaglianza dei cittadini senza distinzione di religione, mostrano «l'attitudine laica dello Stato-comunità, che risponde non a postulati ideologizzati ed astratti di estraneità, ostilità o confessione dello Stato-persona o dei suoi gruppi dirigenti, rispetto alla religione o ad un particolare credo, ma si pone a servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini»⁴⁶².

La libertà religiosa del singolo, garantita attraverso il sistema degli articoli 2, 3, 8 e 19 della Costituzione, offre l'opportunità per l'individuo di ricorrere alle più personali forme di espressione di tale libertà, comprese quelle simboliche, salva l'incompatibilità con altri diritti costituzionalmente tutelati. Il diritto di libertà religiosa si scontra infatti con i cosiddetti limiti impliciti che sono posti dall'esigenza di bilanciamento con altri diritti o interessi che, in merito al *burqa*, coincidono con l'ordine pubblico e la sicurezza, da una parte, e con la libertà e la dignità della donna dall'altra.

⁴⁵⁸ Corte Costituzionale, sentenza n. 184/1986, <http://www.giurcost.org/decisioni/1986/0184s-86.html>.

⁴⁵⁹ COLAIANNI, 2006, p. 264.

⁴⁶⁰ Contrariamente, in Francia è contemplato un principio di laicità che impone l'assoluta neutralità dello Stato rispetto alla religione e non è garantito espressamente il diritto alla libertà religiosa dalla Costituzione.

⁴⁶¹ CAVANA, 2005, p. 6.

⁴⁶² Corte Costituzionale, sentenza n. 203/1989, in Consulta online, <http://www.giurcost.org/decisioni/1989/0203s-89.html>.

Per quanto riguarda l'aspetto securitario occorre domandarsi se esigenze di ordine pubblico e sicurezza possano costituire un limite implicito all'esercizio della libertà religiosa, che comprende la libertà di esibire i simboli connessi al culto, e se eventuali disposizioni restrittive siano o meno conformi ai dettami costituzionali⁴⁶³. Per quanto concerne il secondo aspetto, il combinato disposto degli artt. 2, 3, 8 e 19 impedisce un'interpretazione aprioristica di incompatibilità e contrasta la tendenza ad attribuire ad un simbolo una connotazione negativa non suscettibile di sfumature di significato in relazione al contesto. Nel caso del *burqa*, limita la tendenza a considerare «*in re ipsa* nell'utilizzo di tale indumento la traccia di un condizionamento attuato tramite la coercizione»⁴⁶⁴ e contrastante con i diritti fondamentali attribuiti all'individuo.

Il sistema dei diritti costituzionalmente garantiti impedisce che si misuri il grado di libertà nell'utilizzo di un simbolo religioso in base alle qualità materiali dell'oggetto indossato e alla sua assiologia. È auspicabile una valutazione caso per caso che individui le circostanze in cui è presente un'effettiva imposizione dell'indumento, evitando di estendere alla generalità delle situazioni il binomio *burqa*-coercizione e di limitare, così facendo, il libero arbitrio della donna. Anche per quanto riguarda la presunta incompatibilità tra la tutela della libertà religiosa e quella dell'ordine e della sicurezza pubblica, su cui si sono focalizzate le discussioni sul divieto del *burqa* in Italia, sarebbero preferibili soluzioni contestualizzate a situazioni specifiche in cui l'uso del *burqa* potrebbe risultare effettivamente problematico a causa della non immediata riconoscibilità dell'individuo, senza lasciar passare sotto silenzio tutti quei casi in cui le donne che lo indossano sarebbero disposte a toglierlo per farsi riconoscere.

Dopo queste premesse, è necessario ripercorrere l'evoluzione del dibattito sul *burqa* in Italia e analizzare gli strumenti che sono stati proposti per sancirne un divieto, partendo dalle leggi, ormai datate, in materia di sicurezza pubblica, passando per le numerose proposte di legge che propongono un divieto generale del *burqa*, attraverso la modifica o l'integrazione dell'art. 5 della legge n. 152/1975, per le ordinanze emesse con abuso di potere dai Sindaci e per la risposta giurisprudenziale a tali ordinanze.

⁴⁶³ Vd. *infra* cap. III, par. 4; GATTA, 2009, p. 2.

⁴⁶⁴ MANCO, 2006, p. 268.

3. La disciplina normativa nazionale: dalle leggi in materia di pubblica sicurezza al dibattito parlamentare sul divieto del *burqa*

L'Italia affronta la questione del *burqa* concentrandosi sul tema della sicurezza e dell'ordine pubblico. In assenza di una disciplina specifica in merito al divieto di indumenti quali il *burqa* e il *niqab*, l'Italia non si concentra sulla produzione legislativa, bensì sulla modifica di articoli di leggi già in vigore, suscettibili di adattamenti tali da poter ricomprendere la fattispecie del divieto dei due indumenti.

Il punto di partenza è rappresentato infatti da due articoli di due leggi, una degli anni '30 e l'altra degli anni '70, emanate entrambe a tutela dell'ordine e della sicurezza pubblica, sulle quali si fondano le numerose proposte di legge che mirano a vietare il *burqa* nonché le ordinanze emanate a livello locale dai Sindaci che manifestano la tendenza a considerare il *burqa* tra gli indumenti, citati dai due articoli, idonei a rendere difficoltoso il riconoscimento. La legge Reale (n. 152/1975) nasce come «misura antiterrorismo»⁴⁶⁵ negli anni '70, in un momento storico di forte tensione politica e sociale. La legge nasce con la finalità di fronteggiare la lotta armata e le violenze di piazza durante gli anni di piombo, utilizzando una strategia repressiva che si traduce in norme illiberali che prevedono nuovi limiti alla possibilità di concessione della libertà provvisoria, un notevole aumento dei casi di giudizio per direttissima e alcune modalità di salvaguardia per i reati commessi con l'uso delle armi da parte delle forze di polizia in servizio di ordine pubblico⁴⁶⁶. Tra queste, l'art 5 prevede: «É vietato l'uso di caschi protettivi, o di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo. É in ogni caso vietato l'uso predetto in occasione di manifestazioni che si svolgano in luogo pubblico o aperto al pubblico, tranne quelle di carattere sportivo che tale uso comportino. Il contravventore è punito con l'arresto da uno a due anni e con l'ammenda da 1.000 a 2.000 euro⁴⁶⁷. Per la contravvenzione di cui al presente articolo è facoltativo l'arresto in flagranza»⁴⁶⁸.

⁴⁶⁵ PEPICELLI, 2012, p. 104.

⁴⁶⁶ SCARPARI, 2006, pp. 78-80.

⁴⁶⁷ Si tratta di una modifica introdotta dall'art. 10 della legge n. 155/2005, titolata "Misure urgenti per il contrasto del terrorismo internazionale" che inasprisce le sanzioni previste dal testo originario (arresto da sei a dodici mesi e ammenda da 300.000 lire a 800.000 lire).

⁴⁶⁸ Art. 5 legge n. 152/1975.

Secondo alcuni si tratta di un «reato-mezzo, la cui *ratio* consiste nel consentire alle forze di polizia di identificare compiutamente i partecipanti alle manifestazioni e ai cortei, connotati spesso come luoghi di incidenti e aggressioni tra fazioni politiche contrapposte e con la polizia stessa»⁴⁶⁹; a detta di altri si inserisce nel contesto di illiberalità e repressione della legge che crea una sorta di «reato di sospetto» in grado di anticipare l'intervento delle forze dell'ordine e di giustificarne l'operato, anche nel caso di manifestazioni pacifiche, rivelando la sua vera natura di strumento di propaganda politica a garanzia della sicurezza e dell'ordine pubblico⁴⁷⁰.

Un'altra norma, spesso chiamata in causa in merito alla "questione-*burqa*", appartiene ad una legge ancora più datata: si tratta dell'art. 85⁴⁷¹ del Testo Unico delle leggi di Pubblica Sicurezza (R.D. n. 377/1931) che vieta in termini generali di comparire mascherati in luoghi pubblici.

Entrambe le norme hanno avuto scarsa applicazione pratica. L'art. 85 del T.U.L.P.S. è stato preso in considerazione in alcune sentenze risalenti agli anni '80 aventi ad oggetto il "travestimento" da parte di transessuali e, in un caso, la circolazione con maschere tradizionali. Sempre agli anni '80 risalgono i tentativi di alcune preture di estendere il «divieto di qualunque mezzo idoneo a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona» sancito dall'art. 5 della legge n. 152/1975 alle automobili con i vetri oscurati, salva poi la precisazione della Cassazione che oggetto del divieto fossero individui e non oggetti inanimati. Più recenti invece sono tre casi sempre aventi ad oggetto l'art. 5 che hanno interessato il T.A.R. della Sicilia, la Cassazione Penale, e il Tribunale di Padova, rispettivamente nel 2004, 2007 e 2011, che riguardano il divieto di accesso allo stadio di un venditore di sciarpe, considerate strumento idoneo a travisare il volto, l'uso di fazzoletti di carta per coprire il viso durante una partita di calcio, in quanto ritenuti suscettibili di ostacolare il riconoscimento della persona, e l'uso di una casco da moto durante una manifestazione di protesta⁴⁷². A parte queste sporadiche situazioni, le due leggi sono state dimenticate per anni, fino a tornare in auge nel momento in cui si è presentata la nuova minaccia del XXI secolo per l'ordine

⁴⁶⁹ VERGINE, 2007, p. 50.

⁴⁷⁰ SCARPARI, 2006, p. 78.

⁴⁷¹ Art. 85 R.D. n. 377/1931: «È vietato comparire mascherati in luogo pubblico. Il contravventore è punito con la sanzione amministrativa da lire 20.000 a lire 200.000. È vietato l'uso della maschera nei teatri e negli altri luoghi aperti al pubblico, tranne nelle epoche e con l'osservanza delle condizioni che possono essere stabilite dall'autorità locale di pubblica sicurezza con apposito manifesto. Il contravventore e chi, invitato, non si toglie la maschera, è punito con la sanzione amministrativa da lire 20.000 a lire 200.000».

⁴⁷² FERRARI, 2012, pp. 42, 43.

pubblico e per la sicurezza nelle strade e nelle piazze italiane: la donna musulmana con il volto coperto.

Con il ripristino di queste due norme desuete che sono state emanate in un preciso periodo storico e sociale, si mettono sullo stesso piano il contesto di allora e quello contemporaneo, operando inevitabilmente un collegamento tra «il vecchio terrorismo ideologico degli anni Settanta-Ottanta e un nuovo terrorismo di matrice islamica»⁴⁷³. Tuttavia, mentre l'interpretazione giurisprudenziale delle due norme è sempre stata «restrittiva e incanalata all'interno di binari di piena costituzionalità»⁴⁷⁴ per evitare di configurare un reato di sospetto o di pericolo presunto, l'applicazione delle stesse alle nuove fattispecie del *burqa* e del *niqab* ha lasciato libero spazio all'estro e alla fantasia di politici e Sindaci che hanno esercitato un potere che travalica i limiti consentiti dal diritto.

L'iniziativa legislativa “anti-*burqa*” si muove in direzione contraria rispetto all'orientamento della giurisprudenza che riconosce invece nell'uso del *burqa* una causa religiosa e culturale di giustificato motivo che esclude l'ipotesi di reato configurato dall'art. 5.

Tutte le tredici (dieci alla Camera e tre al Senato) proposte di legge in materia di divieto del *burqa*, presentate tra il 2008 e il 2010 all'esame della Commissione Affari Costituzionali, da promotori sia del centro-destra che del centro-sinistra, intervengono infatti, eccetto due, sull'art. 5 della legge Reale, apportando integrazioni e modifiche per includere il *burqa* e il *niqab* tra gli indumenti che ostacolano il riconoscimento della persona vietati dall'articolo e bandirli dallo spazio pubblico⁴⁷⁵.

La prima delle due proposte di legge che non si ripropone di operare all'interno dei parametri dell'art. 5 è la proposta Bianchi, presentata al Senato nel novembre del 2008. Il divieto di indossare «veli, cappelli, o copricapi in generale, che coprano in tutto o in parte il capo o il viso» è contestualizzato agli istituti scolastici e finalizzato ad «evitare comportamenti discriminatori che violino il principio di uguaglianza di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali», in grado di minacciare una pacifica convivenza tra gli studenti⁴⁷⁶. Occorre sottolineare il carattere eccezionale di tale proposta che, unica

⁴⁷³ FERRARI, 2012, p. 41.

⁴⁷⁴ *Ivi*, p. 40.

⁴⁷⁵ TIRABASSI, 2011, p. 360.

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

nel suo genere, non interdice l'uso del *burqa* nello spazio comune, ma circoscrive la potenziale pericolosità del *burqa* a un delicato contesto, quale è quello scolastico. Le sanzioni in caso di violazione sono individuate in provvedimenti disciplinari, stabiliti con regolamento del Ministero dell'Istruzione, che vanno imposti non prima di aver instaurato un dialogo con la famiglia dello studente, volto a favorire spiegazioni e chiarimenti sulla natura non discriminatoria della legge⁴⁷⁷.

La seconda proposta di legge⁴⁷⁸ che non si inserisce nel quadro dell'art. 5 è quella presentata dall'allora capogruppo della Lega Nord alla Camera Reguzzoni. Sebbene non sia volta a modificare l'art. 5, ne rispecchia *in toto* la struttura, bandendo da qualunque luogo pubblico, aperto al pubblico o esposto al pubblico «indumenti o qualunque altro accessorio, inclusi quelli indossati per precetti religiosi o etnico-culturali, che celano, travisano ovvero rendono irriconoscibile il viso, impedendo l'identificabilità della persona senza giustificato motivo⁴⁷⁹, pena l'ammenda da 150 a 300 euro, commutabile dal Tribunale in attività sociale con finalità di integrazione. I giustificati motivi sono individuati nelle ipotesi autorizzate da leggi o regolamenti, da condizioni di salute certificate, da motivi professionali, manifestazioni di carattere sportivo, feste, manifestazioni artistiche o tradizionali autorizzate. All'interno della proposta è presente anche un ultimo articolo che prevede un'integrazione al codice penale con la quale viene punita con un anno di reclusione e 30.000 euro di ammenda chiunque costringa altri all'occultamento del volto⁴⁸⁰.

Le restanti proposte che seguono lo schema dell'art. 5 presentano tuttavia alcune differenze riconducibili allo schieramento politico dei promotori. Se le proposte del centro-destra si caratterizzano per una maggiore rigidità del regime sanzionatorio e per il contenuto spesso discriminatorio potenzialmente incostituzionale⁴⁸¹, quelle del centro-sinistra risultano più moderate nei «toni e nelle sanzioni» e più rigorose nel tentativo di rispettare i parametri di costituzionalità.

⁴⁷⁷ *Ibidem*.

⁴⁷⁸ Reguzzoni e al., A.C. n. 3715.

⁴⁷⁹ Le ipotesi di giustificato motivo sono individuate nelle «ipotesi previste o autorizzate da disposizioni legislative o regolamenti, da condizioni di salute esplicitamente certificate o motivi professionali, da ragioni motivate da manifestazioni di carattere sportivo, feste, manifestazioni artistiche o tradizionali, autorizzate dalle autorità di pubblica sicurezza».

⁴⁸⁰ Reguzzoni e al., A.C. n. 3715.

⁴⁸¹ FERRARI, 2012, p. 50.

La proposta n. 2422⁴⁸² del 2009, presentata dai deputati del PdL Sbai e Contento, lascia intatto il testo dell'art. 5, procedendo solamente a una sua integrazione. Il testo risulta così comprensivo di un terzo periodo che recita: «È altresì vietato, al fine di cui al primo periodo, l'utilizzo degli indumenti femminili in uso presso le donne di religione islamica denominati *burqa* e *niqab*». Anche la proposta Mantini e Tassone si pone sulla stessa linea, aggiungendo al testo dell'art. 5 il divieto espresso del *burqa* e del *niqab*⁴⁸³. La struttura⁴⁸⁴ e il contenuto delle due proposte in esame non le rendono impermeabili da una serie di considerazioni in merito alla loro legittimità costituzionale e ad alcuni profili discriminatori. Per prima cosa la specificità del periodo, in cui si esprime il divieto indirizzato ad indumenti identificati con precisione, confligge con il carattere generale e astratto della legge, per cui «un abito con caratteristiche simili, ma non le medesime, o in uso presso una religione differente da quella musulmana, non rientrerebbe nel divieto»⁴⁸⁵. È inoltre rinvenibile un conflitto con la libertà religiosa garantita dall'art. 19 e con il principio di uguaglianza di sesso e religione, dal momento che il terzo periodo, aggiunto dalle iniziative dei deputati, è inequivocabilmente indirizzato a soggetti femminili e di religione islamica. La specificità del periodo integrativo, che esplicita i due indumenti vietati, concretizza infatti l'aspetto discriminatorio, dato che il *burqa* e il *niqab* sono indossati esclusivamente da donne musulmane. Inoltre si può osservare una mancanza di coerenza nell'omissione della clausola del "giustificato motivo" (citata solo nel primo periodo) che risulti valida anche per il terzo periodo del primo comma dell'articolo. In questo modo lascia aperta la possibilità di ricorrere ad una «clausola esonerativa» che metterebbe a rischio l'assolutezza del divieto previsto dall'art. 5, come modificato dalle due proposte⁴⁸⁶. Infatti è possibile che

⁴⁸² Vd. <http://documenti.camera.it/Leg16/Dossier/Testi/ac0378b.htm>.

⁴⁸³ Il testo completo dell'art. 5 come integrato dalla proposta n. 3018/2009, presentata dai deputati dell'UDC Mantini e Tassone recita: «È vietato l'uso di caschi protettivi, o di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo. È in ogni caso vietato l'uso predetto in occasione di manifestazioni che si svolgano in luogo pubblico o aperto al pubblico, tranne quelle di carattere sportivo che tale uso comportino. È altresì vietato, al fine di cui al primo periodo, l'utilizzo degli indumenti femminili denominati *burqa* e *niqab*».

⁴⁸⁴ Per alcuni rilievi tecnico-giuridici si veda l'intervento di DOMANIELLO, 2009, Indagine conoscitiva nell'ambito dell'esame delle proposte di legge A.C. n. 2422 Sbai recante «Modifica all'art. 5 della legge del 22 maggio 1975 n. 152, concernente il divieto di indossare gli indumenti denominati *burqa* e *niqab*» e A.C. n. 2769 Cota e altri recante «Modifica dell'art. 5 della legge 22 maggio 1975, n. 152, in materia di tutela dell'ordine pubblico e di identificabilità delle persone», in www.camera.it.

⁴⁸⁵ RAFFIOTTA, 2010, p. 848.

⁴⁸⁶ FERRARI, 2012, p. 52.

«l'interessata sostenga di vestire il *burqa*, ma di avere un giustificato motivo, non offrendo soluzione al problema che si voleva risolvere con sicurezza»⁴⁸⁷.

Il riferimento al giustificato motivo viene completamente eliminato nella proposta presentata da Cota che risulta eccessivamente restrittiva in quanto ammette al secondo comma, tra le cause di giustificazione, soltanto l'uso dei caschi protettivi quando sono imposti dalla legge o previsti da manifestazioni sportive⁴⁸⁸. Una rapida lettura del primo comma consente inoltre di individuare i profili discriminatori e un netto contrasto con l'art. 19 della Costituzione poiché include «indumenti che coprono il volto in ragione della propria affiliazione religiosa» tra i mezzi che ostacolano il riconoscimento della persona.

Alcuni interventi si ripropongono di superare il contrasto con l'art. 19 della Costituzione, in cui è molto facile incorrere, proponendo soluzioni che evitano richiami alla connotazione religiosa del *burqa* e del *niqab*⁴⁸⁹, vietati in quanto «indumenti o accessori di qualsiasi origine etnica e culturale»⁴⁹⁰, o perché rientrano nella definizione alquanto generica di «indumenti o di altri oggetti che nascondono il viso impedendo l'identificabilità del soggetto» o «ostacolano il riconoscimento della persona»⁴⁹¹.

⁴⁸⁷ ALUFFI BECK-PECCOZ, 2009, vd. nota n. 173, in www.camera.it.

⁴⁸⁸ Proposta Cota e altri, n. 2769/2009: art. 5: «1. È vietato l'uso di caschi protettivi o di qualsiasi altro mezzo atto a rendere impossibile o difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, intendendosi per difficoltoso ogni mezzo che non renda visibile l'intero volto, inclusi gli indumenti indossati in ragione della propria affiliazione religiosa. 2. L'uso di caschi protettivi è consentito solo quando esso è esplicitamente imposto dalla normativa vigente in materia di sicurezza stradale e in occasione delle manifestazioni di carattere sportivo che prevedono l'uso di tali caschi».

⁴⁸⁹ FERRARI, 2012, p. 53.

⁴⁹⁰ Proposta Bertolini e altri n. 3760, art. 5: «1. È vietato in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo, indossare indumenti o qualunque altro accessorio, compresi caschi protettivi, nonché indumenti o accessori di qualsiasi origine etnica e culturale, come il *burqa* ed il *niqab*, che celano travisano o rendono impossibile il riconoscimento della persona. È in ogni caso vietato l'utilizzo degli indumenti o accessori predetti in occasione di manifestazioni che si svolgono in luogo pubblico o aperto al pubblico. 2. Fatto salvo il divieto di cui al comma 1 costituiscono giustificato motivo le ipotesi previste o espressamente autorizzate da disposizioni legislative o regolamenti, da condizioni di salute certificate o da motivi professionali. Costituiscono parimenti giustificato motivo ragioni motivate da manifestazioni di carattere sportivo, feste, manifestazioni artistiche o tradizionali, autorizzate dalle autorità di pubblica sicurezza [...]».

⁴⁹¹ Proposta Lanzillotta, n. 3183/2010, in

<http://documenti.camera.it/Leg16/Dossier/Testi/ac0378b.htm>.

L'art. 5 riformato così prevede: «1. Al fine di consentire l'identificazione di ogni soggetto, nei luoghi pubblici o aperti al pubblico è vietato, senza giustificato motivo, anche di carattere contingente, e salvo che la legge non preveda diversamente, l'uso di indumenti o di altri oggetti che nascondono il viso impedendo l'identificabilità del soggetto. 2. Salvo che il fatto costituisca più grave reato, chiunque contravviene al divieto di cui al comma 1 è punito con l'ammenda da 300 a 1.000 euro». Proposta Garagnani, n. 3719, art. 5: «Per motivi di pubblica sicurezza, è vietato l'uso di caschi protettivi, di indumenti o di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo.

Come accennato sopra, dalle proposte provenienti da esponenti del centro-sinistra emerge un tentativo di vietare il *burqa* e il *niqab* nel rispetto dei parametri di legittimità costituzionale e di operare un bilanciamento tra esigenze di sicurezza pubblica, protezione dei diritti e della dignità della donna con la libertà di religione ed espressione⁴⁹².

Le proposte n. 627/2008 e n. 3020/2009, presentate rispettivamente da Binetti e Amici, non citano espressamente il *burqa* e il *niqab*, ma considerano tra le cause giustificative che non integrano la fattispecie di reato, tra gli altri, «i segni e gli abiti che, liberamente scelti, manifestino l'appartenenza religiosa (la proposta Amici aggiunge anche le parole «etnica e culturale»⁴⁹³) a condizione che la persona mantenga il volto scoperto e riconoscibile»⁴⁹⁴. È interessante infine citare la proposta di Vassallo⁴⁹⁵ che, unica nel suo genere, considera l'uso di indumenti che coprono il volto per ragioni di «natura religiosa o etnico-culturale» una causa giustificativa del divieto, prevedendo l'obbligo di mostrare il volto, nel caso di esplicita richiesta da parte di un pubblico ufficiale di una momentanea identificazione per esigenze di sicurezza. Si tratta dell'unico intervento che offre una visione realistica della relazione tra il *burqa* e l'esigenza di pubblica sicurezza. Non è infatti il riconoscimento mediante un controllo continuativo della persona che garantisce la sicurezza pubblica, bensì un'identificazione temporanea che risponde

È in ogni caso vietato l'uso predetto in occasione di manifestazioni che si svolgano in luogo pubblico o aperto al pubblico, tranne quelle di carattere sportivo che tale uso comportino».

⁴⁹² RAFFIOTTA, 2010, p. 848.

⁴⁹³ Proposta Amici, n. 3020/2009, art. 5: 1. È vietato l'uso di caschi protettivi, o di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo. 2. Costituisce in ogni caso giustificato motivo, per i fini di cui al comma 1, l'uso di indumenti indossati per ragioni di natura religiosa, etnica o culturale, a condizione che la persona mantenga il volto scoperto e chiaramente riconoscibile. 3. L'uso dei caschi e degli altri mezzi di cui al comma 1 è in ogni caso vietato in occasione di manifestazioni che si svolgano in luogo pubblico o aperto al pubblico, tranne quelle di carattere sportivo che tale uso comportino [...].

⁴⁹⁴ Proposta Binetti, n. 627/2008, art. 5: 1. È vietato, in luogo pubblico o aperto al pubblico, l'uso di qualunque mezzo che travisi e renda irriconoscibile la persona senza giustificato motivo. 2. Sono in ogni caso giustificati, ai fini del comma 1, l'uso dei mezzi di cui al medesimo comma resi necessari da stati patologici opportunamente certificati, l'uso di caschi protettivi alla guida di veicoli per i quali esso sia obbligatorio o facoltativo ai sensi delle norme vigenti, l'uso di apparati di sicurezza nello svolgimento dei lavori che lo rendono necessario, l'uso di passamontagna o simili in presenza di temperature inferiori a quattro gradi centigradi nonché l'uso di maschere connesso a ricorrenze, tradizioni o usi, con l'osservanza delle condizioni che possono essere stabilite dall'autorità locale di pubblica sicurezza. 3. I segni e gli abiti che, liberamente scelti, manifestino l'appartenenza religiosa devono ritenersi parte integrante degli indumenti abituali. Il loro uso in luogo pubblico o aperto al pubblico è giustificato, ai fini del comma 1, a condizione che la persona mantenga il volto scoperto e riconoscibile [...].

⁴⁹⁵ Proposta Vassallo, n. 3205/2010, in

<http://documenti.camera.it/Leg16/Dossier/Testi/ac0378b.htm>.

ad una richiesta di sicurezza in un contesto determinato spazialmente e temporalmente⁴⁹⁶. Infatti, contrariamente all'opinione politica maggioritaria, l'interesse pubblico alla sicurezza e all'ordine pubblico come limite alla libertà religiosa «non va interpretato come diretto al riconoscimento, da parte di tutti, della persona interessata, ma in funzione delle circostanze ambientali, cioè delle situazioni specifiche che si presentino. Infatti, una volta che si sia proceduto al riconoscimento della persona, l'interesse pubblico viene meno e chi indossa il burqa può continuare ad indossarlo»⁴⁹⁷. Tuttavia tale iniziativa non ha riscontrato consensi: se per i sostenitori di un divieto del *burqa* in senso totalizzante risulta eccessivamente «accomodante e ragionevole»⁴⁹⁸, delude le aspettative di una parte della dottrina che non ne riscontra il carattere innovativo, ma lo ritiene in linea con l'interpretazione già fornita dal Consiglio di Stato con la sentenza del 2008⁴⁹⁹.

L'esame dei progetti di legge davanti alla Commissione Affari Costituzionali porta all'elaborazione di un Testo Unificato, sulla base della proposta Sbai, adottato nel luglio del 2011, intitolato «*Disposizioni concernenti il divieto di indossare indumenti o di utilizzare altri mezzi che impediscono il riconoscimento personale, l'introduzione del reato di costrizione all'occultamento del volto e modifiche alla legge 5 febbraio 1992, n. 91, in materia di cittadinanza*». La versione definitiva del testo⁵⁰⁰, che viene discussa in Assemblea ad ottobre, lascia inalterato il primo comma dell'art. 5 e aggiunge al secondo comma un periodo che stabilisce: «Nei casi di cui al primo comma, limitatamente all'uso di indumenti o accessori di qualsiasi tipo, compresi quelli di origine etnica e culturale, quali il *burqa* ed il *niqab*, se il fatto è di lieve entità e non risulta commesso in occasione di manifestazioni che si svolgono in luogo pubblico o aperto al pubblico, si applica la pena dell'ammenda da 1.000 a 2.000 euro». C'è chi sostiene che la differenziazione tra fatto di lieve e grave entità e il riferimento alle manifestazioni produca una «moltiplicazione delle fattispecie criminose», lasciando alla giurisprudenza criteri poco chiari ed esaustivi di valutazione⁵⁰¹.

Gli art. 2 e 3 del Testo Unificato prevedono rispettivamente l'introduzione del reato di costrizione all'occultamento del volto, attuato con «violenza, minaccia o

⁴⁹⁶ FERRARI, 2012, p. 54.

⁴⁹⁷ CARDIA, 2010, p. 208.

⁴⁹⁸ FERRARI, 2012, p. 54.

⁴⁹⁹ QUATTROCCHI, 2011, p. 12; vd. p.(cit. pagina esatta nella tesi)

⁵⁰⁰ Vd. <http://documenti.camera.it/leg16/dossier/testi/AC0378C.htm>.

⁵⁰¹ FERRARI, 2012, p. 58.

abuso di autorità o in modo da cagionare un perdurante e grave stato di ansia o di paura o da ingenerare nella persona un fondato timore per l'incolumità propria o di un prossimo congiunto», punito con la reclusione da quattro a dodici mesi e con la multa da 10.000 a 30.000 euro (che aumentano fino alla metà se commesse a danno di un minore o di una persona con disabilità), inserito come art. 612-ter nel codice penale e la preclusione dell'acquisto della cittadinanza nel caso di condanna definitiva per il reato previsto dall'art. 612-ter.

Il Testo Unificato del 2011 è il risultato dei lavori della Commissione Affari Costituzionali e delle direttive che sono state estrapolate dal parere elaborato dal Comitato per l'Islam italiano in merito ad una valutazione sul *burqa* e il *niqab*. Il Comitato sviluppa infatti il tema in un'ottica di bilanciamento tra il diritto della donna a non essere discriminata e lesa nella sua dignità, il diritto alla libertà religiosa e quello dello Stato alla pubblica sicurezza⁵⁰². Sui primi due aspetti non c'è consenso. Né sulle modalità alle quali fare ricorso per tutelare le donne musulmane, senza rischiare effetti peggiorativi per quelle alle quali il *burqa* è imposto e senza ledere la libertà delle donne che lo rivendicano in virtù di una scelta autonoma e consapevole⁵⁰³, né sulla questione se il *burqa* sia o meno un simbolo religioso, dato che non esiste un'unica autorità che possa fornire un'interpretazione universalmente valida della legge islamica. Per tali ragioni il Comitato auspica a una «deconfessionalizzazione» del Testo Unificato, sostenendo che la soluzione migliore sia omettere riferimenti espliciti alla religione islamica, eccetto la menzione dei termini *burqa* e *niqab* a fini meramente chiarificatori.

Il Testo Unificato arriva in aula nell'ottobre del 2011, ma l'iter legislativo si interrompe con la fine del governo Berlusconi nel novembre del 2011. Nel marzo del 2013, la questione relativa al divieto del *burqa* torna alla Camera con due proposte di legge dei deputati Vaccaro e Binetti⁵⁰⁴. Entrambe le proposte propongono una modifica dell'art. 5 della l. n. 152 del 1975 al fine di estenderne la portata al *burqa* e al *niqab* per ragioni di pubblica sicurezza. La proposta di Vaccaro propone un

⁵⁰² Parere del Comitato per l'Islam Italiano, punto n. 5.

⁵⁰³ Un gruppo di donne italiane convertite ha scritto una lettera indirizzata alle quattro più alte cariche dello Stato per rivendicare il diritto ad indossare un indumento che copra il volto, in quanto «indossare il *niqab* non significa porre in secondo piano la nostra femminilità e non ha assolutamente alcun connotato politico, è semplicemente la manifestazione della nostra fede, senza alcuna volontà di ostentazione» (<http://io-musulmana-italiana.blogspot.it/2009/12/niqab-una-mia-scelta.html>).

⁵⁰⁴ CAMERA DEI DEPUTATI, http://www.camera.it/_dati/leg17/lavori/schedela/apriTelecomando_wai.asp?codice=17PDL0003500; http://www.camera.it/_dati/leg17/lavori/stampati/pdf/17PDL0000530.pdf

divieto nello spazio pubblico di «abiti e simboli che manifestano appartenenze religiose, che, in tutto o in parte, mascherano o nascondono ovvero rendono comunque irriconoscibile il viso impedendo di fatto l'identificabilità del soggetto, senza giustificato motivo»⁵⁰⁵, mentre quella di Binetti tende a sottolineare la totale tolleranza e apertura verso qualunque segno o abito riconducibile alla sfera religiosa, a patto però che lasci il volto scoperto e riconoscibile⁵⁰⁶. Entrambe le proposte non hanno alcun seguito. L'aspetto della sicurezza si mantiene prioritario all'interno dell'iniziativa politica che ne ingigantisce la portata, il più delle volte rifiutando qualunque forma di bilanciamento con interessi di rango costituzionale, sfruttando una fattispecie di pericolo presunto⁵⁰⁷ e sostenendo provvedimenti spesso drastici e repressivi, frutto della paura dominante e dell'intolleranza per il "diverso", percepito come minaccia da combattere. L'assenza di valide argomentazioni a sostegno della maggior parte dei progetti di legge porta a credere che dietro al bisogno diffuso di sicurezza si nasconda la battaglia a un simbolo, da combattere anche a rischio di infrangere alcuni principi cardine dello Stato di diritto.

4. Il divieto del *burqa* a livello locale

4.1 La stagione delle ordinanze

In assenza di una regolamentazione specifica a livello nazionale che disciplini l'utilizzo del *burqa* e del *niqab*, la questione del *burqa* viene inizialmente affrontata a livello locale attraverso le iniziative e i provvedimenti locali di alcuni Sindaci che sfruttano i poteri e le funzioni conferiti loro dal Testo Unico degli Enti Locali (D.lgs. n. 267/2000) e si avvalgono dei riferimenti normativi al T.U.L.P.S. e alla legge Reale per limitare l'uso di indumenti che coprono il volto nello spazio pubblico comunale.

I primi due provvedimenti in materia di *burqa* sono le ordinanze del 2004 emesse dai Sindaci dei Comuni di Drezzo, in provincia di Como, e di Azzano Decimo, in provincia di Pordenone. Il "casus belli" a Drezzo è l'utilizzo del *burqa* in pubblico da parte di una donna italiana di 34 anni, Sabrina Verroni, convertitasi all'Islam. La donna viene fermata e multata da un vigile per aver trasgredito il divieto

⁵⁰⁵ CAMERA DEI DEPUTATI, http://www.camera.it/_dati/leg17/lavori/schedela/apriTelecomando_wai.asp?codice=17PDL0003500

⁵⁰⁶ CAMERA DEI DEPUTATI, http://www.camera.it/_dati/leg17/lavori/stampati/pdf/17pdl0000530.pdf

⁵⁰⁷ FERRARI, 2012, p. 54.

di comparire mascherati in luogo pubblico, sancito dall'art. 85 del T.U.L.P.S. A seguito dell'evento, il Sindaco leghista, allora in carica, esercita il suo potere d'ordinanza al fine di imporre il rispetto dell'art. 85 e dell'art. 5 della legge Reale, considerando il *burqa* e il *niqab* forme di mascheramento e strumenti idonei a rendere difficoltoso il riconoscimento⁵⁰⁸.

Entrambi i provvedimenti⁵⁰⁹ si pongono come conseguenza dell'esercizio del potere di ordinanza "ordinario" del Sindaco, disciplinato dall'art. 54 del T.U.E.L., con il quale è conferita la facoltà di dare attuazione a una disposizione normativa, che è prevista *ex lege* in astratto e contiene già in sé tutti gli elementi idonei ad identificare una fattispecie, trasformandola da dovere generico in obbligo specifico⁵¹⁰. Nel caso delle due ordinanze in esame, le disposizioni normative di riferimento sono rappresentate dall'art. 85 del T.U.L.P.S. e dall'art. 5 della legge Reale che vietano il mascheramento in luogo pubblico, il primo, l'uso di qualunque mezzo idoneo a rendere difficoltoso il riconoscimento, il secondo. Tuttavia, dal momento che entrambe le norme, come accennato sopra, non contemplano espressamente il *burqa* e il *niqab*, i due Sindaci propongono un'interpretazione autentica che integra l'art. 5 con la frase, posta in parentesi, «compreso i veli che coprano il volto»⁵¹¹.

L'ordinanza di tipo ordinario non è uno strumento utilizzato per sancire un nuovo obbligo o un divieto, bensì per richiedere un adeguamento a una normativa già in vigore che viene resa attuativa attraverso il potere sindacale. Questo infatti è richiesto dai due Sindaci: un adeguamento ai divieti espressi dagli articoli 85 del T.U.L.P.S. e 5 della legge n. 152/1975. Ciononostante, come si vedrà in seguito, il

⁵⁰⁸ PEPICELLI, 2012, p. 104.

⁵⁰⁹ Comune di Drezzo, Ordinanza n. 8/2004,

http://www.padaniaoffice.org/pdf/burqa/12_07_04_drezzo_prima_ordinanza_burqa.pdf; Comune di Azzano Decimo, Ordinanza n. 24/2004: <http://www.stranieriinitalia.it/briguglio/immigrazione-e-asilo/2005/giugno/delibera-azzano-velo.html>.

⁵¹⁰ BUSCEMA, 2011, p. 2. Tale potere ordinario differisce dal potere definito invece straordinario, sempre disciplinato dall'art. 54 del T.U.E.L., grazie al quale il primo cittadino ha facoltà di adottare ordinanze di necessità e ordinanze contingibili e urgenti. Per ordinanze di necessità si intendono quei provvedimenti che mirano a fronteggiare e a regolare una situazione provvisoria di straordinarietà e di emergenza, derogando alla disciplina comune prevista in situazioni di normalità. Tuttavia tale deroga avviene nel rispetto dei principi di legalità e tipicità in quanto il legislatore prevede in maniera specifica e dettagliata il contenuto e la consistenza del potere amministrativo. Viceversa il potere amministrativo di adottare ordinanze contingibili ed urgenti opera in deroga alla disciplina ordinaria in maniera del tutto libera e svincolata dal rispetto di canoni di tipicità e legalità; il loro contenuto difatti non è predeterminato dalla legge, proprio in virtù dell'impellenza del provvedimento e del carattere temporaneo della situazione di emergenza.

⁵¹¹ L'art. 5 della legge Reale risulta così integrato nelle ordinanze: «È vietato l'uso di caschi protettivi, o di qualunque altro mezzo (compreso i *veli* che coprano il volto) atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo».

potere d'ordinanza dei Sindaci travalica i limiti entro cui è incanalato in quanto non rispetta il dettato legislativo, ma arriva ad integrarne la fattispecie⁵¹².

Le ordinanze dei Sindaci in diversi Comuni italiani non si arrestano nemmeno di fronte all'annullamento delle ordinanze da parte dei Prefetti competenti, al responso negativo dei Tribunali amministrativi relativamente ai ricorsi presentati dai Sindaci⁵¹³ e alla risposta dell'allora Presidente della Repubblica alla lettera di Sabrina Verroni che richiede una presa di posizione da parte del Capo dello Stato al fine di «placare questa rovinosa marea che sta per soffocare il senso della ragione, della tolleranza e della pacifica convivenza tra culture e civiltà diverse»⁵¹⁴. Nella lettera di risposta il Presidente della Repubblica afferma che «le libertà fondamentali, fra cui quella religiosa, sono garantite e riconosciute dal nostro Ordinamento nel rispetto dei principi e delle regole fondamentali di convivenza democratica fissate dalla Costituzione italiana»⁵¹⁵.

Al contrario, il potere dei Sindaci, in forza dell'ampliamento delle funzioni conferite loro dal decreto legge n. 92/2008 (pacchetto sicurezza)⁵¹⁶, si traduce in una serie di ordinanze emanate tra il 2009 e il 2011 in materia di sicurezza urbana, tra cui sono ricomprese anche quelle volte a disciplinare l'uso del *velo* che copre il volto. Ancora protagonista è il Sindaco del Comune di Azzano Decimo che nel febbraio del 2009 emette un'ordinanza in materia di mezzi atti a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, tra i quali sono citati gli «indumenti che per tradizioni di costumi appartengono ad altre etnie»⁵¹⁷. Il Sindaco considera ancora una volta il *burqa* e il *niqab* (gli «indumenti tradizionali di altre etnie») mezzi idonei ad ostacolare il riconoscimento sulla base dell'art. 5 della legge del 1975, ricomprendendoli tra le cause di una «sempre più evidente recrudescenza di episodi di criminalità e di degrado sociale atti a turbare l'ordine e la sicurezza, specie in occasione di pubbliche manifestazioni o in concomitanza con esse»⁵¹⁸. Per questo motivo sono espressamente indicate nell'ordinanza le pubbliche manifestazioni durante le quali in particolare è obbligatorio un adeguamento al dispositivo dell'art. 5 della legge Reale (alcuni mercati settimanali, le manifestazioni sportive, la fiera della

⁵¹² Vd. *infra* pp. ss.

⁵¹³ Vd. *infra* cap. III, par. 5.1.

⁵¹⁴ La Repubblica.it, 26/9/2004,

<http://www.repubblica.it/2004/i/sezioni/cronaca/chapis/drezzo/drezzo.html>.

⁵¹⁵ VareseNews, 13/10/2004, <http://www3.varesenews.it/insubria/articolo.php?id=9433>.

⁵¹⁶ Vd. *infra* p. 121.

⁵¹⁷ Ordinanza n. 3/2009,

http://www.olir.it/ricerca/getdocumentpdf.php?lang=ita&Form_object_id=5157.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

musica, le sagre e le manifestazioni patrocinate o autorizzate dall'amministrazione comunale). L'ordinanza legittima l'intervento sindacale sulla base dell'attribuzione di più ampi poteri ai Sindaci ad opera del decreto del 2008 e sulla base del fatto che l'uso di tali indumenti non possano costituire una causa giustificativa⁵¹⁹ del divieto previsto dall'art. 5. Tuttavia l'ordinanza non si limita a tali considerazioni, aggiungendo che indumenti quali il *burqa* e il *niqab* danneggerebbero «la qualità della vita e della convivenza urbana, generando nei cittadini un senso di paura che ostacola il senso di identità e di appartenenza alla propria comunità nei canoni storicamente consolidati, con la conseguenza e il rischio che la popolazione tenda a ritirarsi nella propria dimensione individuale e domestica, rinunciando alla fruizione libera ed indisturbata degli spazi della città»⁵²⁰.

L'ordinanza emessa dal Sindaco del Comune di Azzano Decimo non è un caso isolato. Sempre al 2009 risale l'ordinanza "anti-*burqa*" emanata dall'allora Sindaco leghista di Fermignano, un Comune in provincia di Pesaro e Urbino, che sfrutta i più ampi poteri conferiti al Sindaco con il "pacchetto sicurezza" del 2008 per vietare di accedere «agli edifici scolastici, agli uffici comunali, alle banche e agli esercizi commerciali e alle manifestazioni pubbliche, con indosso qualsivoglia copricapo, anche a carattere religioso, che copra il volto e che renda pertanto difficoltoso il riconoscimento»⁵²¹, essendo tali indumenti considerati una minaccia alla sicurezza pubblica, alla tranquillità e al decoro cittadino.

In Piemonte il Sindaco di Varallo Sesia si occupa di vietare dapprima l'uso dei *burkini*⁵²² attraverso un'ordinanza⁵²³ con cui ha imposto il divieto di utilizzare questo tipo di costume da bagno sulle rive dei fiumi, dei torrenti, dei laghi, nelle piscine o in qualunque altro centro di balneazione del territorio comunale, pena una sanzione amministrativa di 500 euro, conciliabile con il pagamento di 50 euro o di 100 in caso di reiterazione. I motivi addotti attengono a questioni igienico-sanitarie, di decoro e

⁵¹⁹ Vd. *infra* cap. III, par. 5.2.

⁵²⁰ Ordinanza n. 3/2009,

http://www.olir.it/ricerca/getdocumentopdf.php?lang=ita&Form_object_id=5157.

⁵²¹ Vd. http://www.ilrestodelcarlino.it/pesaro/2009/04/24/167941-sindaco_vuole_vietare_burqa.shtml.

⁵²² *Burkini* è un termine che deriva dall'associazione delle parole *burqa* e *bikini* e si tratta di un indumento coprente, realizzato in materiale idoneo alla balneazione, che rispetta al contempo la prescrizione coranica che esorta la donna a coprire il corpo in qualunque situazione.

⁵²³ Comune di Varallo Sesia, Ordinanza n. 99/2009. La materia (l'uso del *burkini*) è stata poi oggetto dell'interrogazione parlamentare n. 4-01997 (vd. http://www.magdanegri.it/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=1586).

di tutela della serenità dei bagnanti⁵²⁴. Non soddisfatto, estende poi il divieto anche al *burqa* sull'intero territorio comunale usando lo strumento dell'ordinanza e avvalendosi di cartelli di divieto, costruiti sul modello della segnaletica stradale, come ausilio. I cartelli raffigurano da una parte un'immagine di donna che indossa il *burqa* sulla quale è apposta una croce e la scritta "no" e dall'altra quella di una donna che indossa l'*hijab* con accanto la scritta "sì"⁵²⁵.

Seguono le ordinanze dei comuni di Brugherio, Montegrotto Terme, Codognè⁵²⁶, Novara, Peschiera Borromeo e Sesto San Giovanni. A sollecitare l'emanazione dell'ordinanza anti-*burqa* a Novara era stato il fatto che il Sindaco stesso si fosse imbattuto in una donna completamente coperta e avesse richiesto di procedere ad un suo riconoscimento. L'ordinanza, che risale al Gennaio del 2010, prevede il «divieto in tutto il territorio comunale, nelle aree pubbliche ed aperte al pubblico poste nelle vicinanze di scuole, asili, giardini, università, uffici pubblici e all'interno degli stabili che sono sede di dette istituzioni, di indossare un genere di abbigliamento che renda difficoltosa l'immediata riconoscibilità della persona, che potrebbe suscitare disorientamento e creare una situazione di insicurezza e disagio, con chiaro potenziale pregiudizio della tranquilla e pacifica convivenza. Tale divieto non si applica nel caso in cui norme di legge obblighino l'uso di abbigliamento particolare (come ad esempio il casco dei ciclomotoristi o dei motociclisti durante la marcia dei veicoli) o in occasione di manifestazioni tradizionali (come ad esempio il Carnevale) o comunque autorizzate»⁵²⁷.

Anche i due comuni limitrofi a Milano sono interessati da interventi che mirano a vietare il *burqa* sul territorio comunale. Il Sindaco di Brugherio evita riferimenti espliciti al *burqa*. Facendo riferimento all'art. 5, vieta «l'uso di abbigliamento che possa impedire o rendere difficoltoso il riconoscimento facciale della persona, quale a titolo esemplificativo caschi motociclistici al di fuori di quanto previsto dal codice

⁵²⁴ Vd. http://2.114.23.93/VirtualCommunity/_image.aspx?id=d4a0ee29-c443-4b91-abfd-ed375c5e9c23.

⁵²⁵ PEPICELLI, 2012, p. 105.

⁵²⁶ Vd. <http://corriereedelveneto.corriere.it/veneto/notizie/cronaca/2010/20-marzo-2010/codogne-sindaco-bandisce-burqa-potrebbe-spaventare-bambini-1602688671285.shtml>.

⁵²⁷ Comune di Novara, Ordinanza n. 36/2010,

<http://www.comune.novara.it/comune/comunicati/files/OrdinanzaBurka.pdf>.

L'applicazione dell'ordinanza è limitata ai luoghi pubblici espressamente elencati, a seguito delle modifiche apportate dal Ministero dell'Interno, a cui l'ordinanza era stata preventivamente inviata.

della strada, e qualunque altro copricapo che nasconda integralmente il volto, pena una sanzione amministrativa di 500 euro»⁵²⁸.

Significativo è il caso del comune di Sesto San Giovanni, storicamente amministrato dal centro-sinistra, dove il Consiglio comunale approva quasi all'unanimità, a febbraio del 2011, una mozione contro l'uso del *burqa* nei luoghi pubblici in quanto «tali forme di vestiario, che coprono integralmente il viso delle persone, costituiscono, secondo la nostra cultura, una forma di integralismo oppressivo della figura femminile e di costrizione della libertà individuale»⁵²⁹. L'allora sindaco Giorgio Oldrini si dichiarava concorde con la mozione, considerando il *burqa* e il *niqab* tradizioni che contrastano con la storia, le leggi e il comune sentire dell'Italia, in cui «il senso della dignità della persona è frutto di secoli di battaglie culturali e civili che hanno costituito un avanzamento indubbio che deve valere per tutti»⁵³⁰.

Gli interventi dei Sindaci in materia di divieto del *burqa* vanno inseriti in un quadro di progressivo ampliamento dei loro poteri e delle loro funzioni e vanno poi messi in relazione ai provvedimenti di annullamento emessi in via gerarchica dai Prefetti. Innanzitutto la proliferazione delle ordinanze sindacali costituisce una delle conseguenze del cosiddetto fenomeno di “glocalism”⁵³¹ che vede la dimensione statale compressa tra quella comunitaria e internazionale e quella locale della Regione e del Municipio. Il ruolo dello Stato perde infatti di importanza di fronte ad una progressiva «esaltazione di peculiarità locali e fattori globali»⁵³² e viene minacciato dagli obblighi imposti dall'ordinamento internazionale e comunitario, nonché dal principio di sussidiarietà, previsto dall'art. 118 della Costituzione⁵³³, e dalla conseguente devoluzione di funzioni e di competenze (aumentate di numero

⁵²⁸ Comune di Peschiera Borromeo, Ordinanza n. 4/2010, <http://www.comune.grosseto.it/phpbb/viewtopic.php?p=17080#17080>.

⁵²⁹ Vd.

http://milano.repubblica.it/cronaca/2011/02/02/news/sesto_voto_bipartisan_in_comune_vietare_il_burqa_umilia_le_donne-11952488/.

⁵³⁰ Vd. http://www.dirittiglobali.it/index.php?view=article&catid=28:diritti-umani-a-discriminazioni&id=9666:sesto-approvata-in-consiglio-comunale-mozione-anti-burqa-nei-luoghi-pubblici&format=pdf&ml=2&mlt=yoo_explorer&tmpl=component.

⁵³¹ TEGA, 2010, p. 1; RUGA VIVA, 2008, p. 133. Il termine “glocalism” mira ad evidenziare il nuovo interesse per la realtà globale e locale, a scapito di quella statale.

⁵³² RUGA VIVA, 2008, p. 133.

⁵³³ Art. 118 Cost.: Le funzioni amministrative sono attribuite ai Comuni salvo che, per assicurarne l'esercizio unitario, siano conferite a Province, Città metropolitane, Regioni e Stato, sulla base dei principi di sussidiarietà, differenziazione ed adeguatezza. I Comuni, le Province e le Città metropolitane sono titolari di funzioni amministrative proprie e di quelle conferite con legge statale o regionale, secondo le rispettive competenze [...].

con la riforma dell'art. 117 della Costituzione), concorrenti ed esclusive, alle Regioni. Oltre a questa tendenza, che si può definire internazionale, non si può sottovalutare lo stretto rapporto che storicamente lega il cittadino al Municipio di appartenenza nel contesto italiano, avvalorato poi dalla riforma del 1993 che ha sancito l'elezione diretta dei Sindaci da parte dei cittadini⁵³⁴. Tali sono le precondizioni che hanno favorito l'acuirsi di una distanza tra il cittadino e la politica nazionale, considerata spesso inadeguata a risolvere e a gestire problematiche concrete e relative al vivere quotidiano delle persone, che vedono i politici nazionali come «coloro che parlano»⁵³⁵ e non realizzano nulla in concreto. Per contrapposizione sono i Sindaci coloro che invece agiscono con i fatti e realizzano effettivi interessi e aspettative. Questo rende l'amministrazione comunale, in particolare nella figura del Sindaco, il fondamentale punto di riferimento per le esigenze primarie dei cittadini, tra le quali risulta *in primis* la sicurezza. L'amministrazione comunale si trova così a rispondere a istanze e richieste di sicurezza e ordine pubblico, spesso oltrepassando i limiti che sono consentiti dalla devoluzione di funzioni e competenze a livello decentrato e prescindendo dal rigore degli strumenti giuridici attribuiti. La materia della pubblica sicurezza è di pertinenza dello Stato e delle autorità provinciali di pubblica sicurezza, tuttavia i cittadini si aspettano dall'amministrazione comunale e dal Sindaco risposte «adeguate e tempestive»⁵³⁶, atte a risolvere problemi, insicurezze, paure, disagi e difficoltà⁵³⁷. Se infatti «le inquietudini e le paure hanno sempre più radici globali (migrazioni intercontinentali, crisi economiche e catastrofi ecologiche planetarie), finiscono col toccare il vissuto quotidiano di cittadini che vivono e lavorano su territori circoscritti dove i Comuni sono spesso il primo e unico interlocutore»⁵³⁸.

Per sicurezza, che deriva da *sine cura*, si intende propriamente un sistema di valori che garantisce la costituzione materiale di uno Stato, la pacifica coesistenza tra gli individui che fanno parte di un gruppo sociale e la libera manifestazione dei loro diritti fondamentali⁵³⁹. L'esigenza di sicurezza è uno dei bisogni primari dell'individuo e si realizza con la rimozione effettiva delle preoccupazioni e degli ostacoli che minacciano la sopravvivenza e il benessere dei gruppi sociali,

⁵³⁴ RUGA VIVA, 2008, p. 134.

⁵³⁵ *Ibidem*.

⁵³⁶ BUSCEMA, 2011, pp. 18, 19.

⁵³⁷ *Ivi*, p. 18.

⁵³⁸ RUGA VIVA, 2010, p. 385.

⁵³⁹ NOBILE, 2009, http://www.lexitalia.it/articoli/nobile_ordinanze.htm.

attraverso strumenti preventivi e repressivi che ambiscono al mantenimento dell'ordine pubblico, considerato come «il complesso dei beni giuridici fondamentali e degli interessi pubblici primari sui quali si regge l'ordinata e civile convivenza nella comunità nazionale»⁵⁴⁰.

In particolare interessa considerare, per l'argomento di cui si tratta, l'esigenza di sicurezza contestualizzata all'ambito cittadino. La cosiddetta sicurezza urbana si caratterizza e in parte differenzia dalle nozioni di ordine e sicurezza pubblici in quanto si realizza attraverso il coordinamento tra «funzioni ed enti diversi»⁵⁴¹, dal livello statale sino ad arrivare a quello regionale, provinciale e comunale, che viene regolato dagli articoli 117 e 118 della Costituzione. Il principale responsabile della sicurezza urbana è il Sindaco che la garantisce attraverso lo strumento dell'ordinanza, come stabilito dall'articolo 54 del T.U.E.L. Come abbiamo visto sopra, i provvedimenti in materia di limitazione dell'uso di indumenti che coprono il volto rientrano a tutti gli effetti nella tematica della sicurezza urbana, visto il forte legame che sussiste tra la “questione-*burqa*” e l'esigenza di sicurezza nel contesto italiano con il conseguente richiamo a leggi in materia di pubblica sicurezza⁵⁴².

È necessario premettere che i Sindaci dispongono del potere di ordinanza in qualità di responsabili dell'amministrazione comunale (art. 50 del T.U.E.L.) da una parte e in qualità di ufficiali del Governo (art. 54 T.U.E.L.) dall'altra. Entrambe le cariche presuppongono un duplice potere di ordinanza: un potere di ordinanza ordinario e un potere di ordinanza *extra ordinem*. Mentre il primo comporta la capacità di emettere un provvedimento che imponga e renda in qualche misura operativo un determinato comportamento già previsto in maniera astratta e generica dalla legge, il secondo implica la capacità di emanare ordinanze, definite contingibili e urgenti⁵⁴³, al fine di gestire situazioni imprevedibili che minacciano la sicurezza e l'incolumità delle persone⁵⁴⁴.

Le ordinanze sindacali aventi come oggetto il *burqa*, che dovrebbero rientrare nei confini del potere concesso ai Sindaci dall'ordinamento, vanno per prima cosa distinte in due differenti gruppi, sfruttando come linea di demarcazione le modifiche

⁵⁴⁰ BONETTI, 2010, p. 430.

⁵⁴¹ *Ibidem*.

⁵⁴² Vd. T.U.L.P.S. e legge n. 152/1975.

⁵⁴³ L'ordinanza è contingibile quando deve fronteggiare eventi imprevedibili ed eccezionali che determinano una situazione di pericolo immediato per i cittadini; è urgente quando l'esecuzione del provvedimento è immediatamente necessario per rimuovere, limitare o porre rimedio a situazioni di grave pericolo per l'incolumità dei cittadini.

⁵⁴⁴ MINNITI, 2006, p. 109; PIROZZOLI, 2011, p. 1.

apportate al T.U.E.L. dal decreto legge n. 92/2008, titolato “Misure urgenti in materia di sicurezza pubblica” (meglio noto come “pacchetto sicurezza”)⁵⁴⁵. Le ordinanze, che ricadono nella disciplina dell’art. 54⁵⁴⁶ del T.U.E.L. vigente fino all’entrata in vigore del decreto legge del 2008, sono emanate in forza del potere d’ordinanza generale che spetta al Sindaco, quale ufficiale di Governo, in materia di pubblica sicurezza. Costituiscono un modello le due ordinanze risalenti al 2004, emanate dai Sindaci dei Comuni di Drezzo e di Azzano Decimo⁵⁴⁷, volte a dare esecuzione concreta a previsioni normative già esistenti. Tuttavia entrambe operano una vera e propria integrazione del dispositivo dell’art. 5 della legge Reale, nel momento in cui vengono aggiunti «i *veli* che coprono il volto» ai mezzi che rendono difficoltoso il riconoscimento della persona, sollecitando l’intervento dei Prefetti che, in via gerarchica⁵⁴⁸, annullano le due ordinanze. La motivazione riportata nel provvedimento di annullamento della Prefettura di Como è esemplare e non necessita spiegazioni: l’ordinanza viene annullata poiché «viziata da incompetenza e violazione di legge» e in quanto comporta «duplicazione della fonte di obblighi e divieti posti dall’ordinamento»⁵⁴⁹.

I due provvedimenti risultano illegittimi perché oltrepassano i limiti consentiti al potere di ordinanza sotto il duplice profilo contenutistico e strumentale. Dal punto di vista del contenuto, le due ordinanze, essendo emanate dal Sindaco in vece di ufficiale del Governo, dovrebbero perseguire un interesse che, pur circoscritto alla sede locale, mantenga uno stretto legame con l’interesse pubblico generale che rappresenta la primaria preoccupazione dell’apparato statale. Inoltre l’ordinanza generale dovrebbe porsi come concretizzazione di un obbligo già previsto

⁵⁴⁵ Lorenzetti, 2010, (B), p. 351.

⁵⁴⁶ Art. 54 del decreto legislativo n. 267/2000 (testo anteriore alle modifiche apportate dal decreto legge del 2008): Attribuzioni del Sindaco nei servizi di competenza statale: 1. Il Sindaco, quale ufficiale del Governo, sovrintende: a) alla tenuta dei registri di stato civile e di popolazione ed agli adempimenti demandatigli dalle leggi in materia elettorale, di leva militare e di statistica; b) alla emanazione degli atti che gli sono attribuiti dalle leggi e dai regolamenti in materia di ordine e di sicurezza pubblica; c) allo svolgimento, in materia di pubblica sicurezza e di polizia giudiziaria, delle funzioni affidategli dalla legge; d) alla vigilanza su tutto quanto possa interessare la sicurezza e l’ordine pubblico, informandone il Prefetto [...].

2. Il Sindaco, quale ufficiale del Governo, adotta, con atto motivato e nel rispetto dei principi generali dell’ordinamento giuridico, provvedimenti contingibili e urgenti al fine di prevenire ed eliminare gravi pericoli che minacciano l’incolumità dei cittadini; per l’esecuzione dei relativi ordini può richiedere al Prefetto, ove occorra, l’assistenza della forza pubblica [...].

⁵⁴⁷ *Supra*, p. 113.

⁵⁴⁸ Dal momento che il Sindaco ex art. 54 T.U.E.L. agisce in qualità di ufficiale del Governo, il Prefetto, quale organo monocratico gerarchicamente superiore, ha la facoltà di annullare l’atto.

⁵⁴⁹ Decreto Prefettura di Como 9 settembre 2004,

http://www.padaniaoffice.org/pdf/burqa/ordinanza_drezzo annullata.pdf.

legislativamente. Tuttavia non è riscontrabile un interesse generale affinché l'uso del *burqa* e il *niqab* sia fortemente limitato nello spazio pubblico, dal momento che non sussiste nessuna norma nell'ordinamento italiano di divieto espresso di tali indumenti che dia fondamento all'interpretazione estensiva dei due Sindaci⁵⁵⁰.

Dal punto di vista strumentale straborda dall'ambito in cui il potere sindacale dev'essere circoscritto. Il potere di ordinanza infatti non contempla la possibilità di un'innovazione o integrazione dell'ordinamento giuridico, funzione che spetta esclusivamente al potere legislativo. Inoltre, come si legge nelle battute finali del provvedimento di annullamento del Prefetto di Como, «sussiste un interesse pubblico all'annullamento, anche al fine di evitare disorientamento e confusione in un quadro ordinamentale particolarmente complesso»⁵⁵¹.

Il decreto legge n. 92/2008 mira a rafforzare le funzioni dei Sindaci, apportando alcune modifiche all'art. 54 del T.U.E.L. e riconfigurando in questo modo i poteri loro attribuiti di emettere ordinanze contingibili e urgenti. Mentre in passato era previsto un potere *extra ordinem* in tutti i casi di urgenza, il novellato art. 54 prevede la possibilità del Sindaco di emanare «provvedimenti, anche⁵⁵² contingibili ed urgenti nel rispetto dei principi generali dell'ordinamento, al fine di prevenire e di eliminare gravi pericoli che minacciano l'incolumità pubblica e la sicurezza urbana»⁵⁵³, dimostrando una progressiva forma di resistenza dell'urgenza come presupposto per l'emanazione di ordinanze⁵⁵⁴. Occorre infatti sottolineare come la locuzione «anche» sminuisca il fenomeno della contingibilità e dell'urgenza, conferendo ai primi cittadini un potere a 360 gradi che implica la possibilità di adottare provvedimenti, anche sprovvisti di tali requisiti, in materia di ordine pubblico e sicurezza urbana. Come sostiene Buscema, ai Sindaci è attribuito «un potere a tutto tondo, *secundum, praeter e contra legem*, al fine di dotarlo della più ampia gamma di possibilità per garantire la pienezza del diritto alla sicurezza»⁵⁵⁵. Un'altra

⁵⁵⁰ GRECO, 2007, pp. 2427, 2428.

⁵⁵¹ Decreto Prefettura di Como 9 settembre 2004, http://www.padaniaoffice.org/pdf/burqa/ordinanza_drezzo annullata.pdf.

⁵⁵² Locuzione eliminata dall'intervento della Corte Costituzionale del 2011 (Vd. p. s. sent. C. Cost. n. 115/2011).

⁵⁵³ Art. 54 D.lgs. 267/2000, come modificato dall'art. 6 del D.L. n. 927/2008: «Il Sindaco, quale ufficiale del Governo, adotta con atto motivato provvedimenti, anche contingibili e urgenti nel rispetto dei principi generali dell'ordinamento, al fine di prevenire e di eliminare gravi pericoli che minacciano l'incolumità pubblica e la sicurezza urbana. I provvedimenti di cui al presente comma sono preventivamente comunicati al Prefetto anche ai fini della predisposizione degli strumenti ritenuti necessari alla loro attuazione».

⁵⁵⁴ PIROZZOLI, 2011, p. 1.

⁵⁵⁵ BUSCEMA, 2011, p. 22.

osservazione riguarda l'ampliamento delle competenze del Sindaco alle quali è stata aggiunta la materia della sicurezza urbana che sembra valorizzare «i profili di tutela preventiva, appuntandosi sulle situazioni di degrado o di isolamento che favoriscono l'insorgere di fenomeni criminosi quali lo spaccio di stupefacenti e altri simili e riconducendovi profili, quali la pubblica decenza, il decoro urbano, il libero utilizzo degli spazi pubblici, che indubbiamente dilatano il tradizionale concetto di sicurezza»⁵⁵⁶.

Dall'ampliamento dei poteri dei Sindaci ha origine una lunga serie di ordinanze, emanate negli anni immediatamente a ridosso della conversione in legge del decreto del 2008, che si caratterizzano per un contenuto altamente repressivo e per una tendenza verso la stigmatizzazione di gruppi minoritari, etnici, sociali, religiosi, o di gruppi che in qualche modo agiscono in maniera non conforme rispetto alla maggioranza⁵⁵⁷, generando una netta riduzione della tolleranza e del pluralismo. Le nuove minacce per la sicurezza urbana sono difatti rappresentate dalla prostituzione, dalla mendicizia, dall'assunzione di bevande alcoliche, dalla tossicodipendenza, dal lavoro di lavavetri, dalla vendita di kebab e dall'utilizzo del *burqa*. A suscitare forti perplessità, oltre all'aspetto contenutistico, è l'aspetto operativo, relativo all'uso che viene fatto del diritto che abbandona le fattispecie oggettive per adattarsi a fronteggiare fenomeni d'allarme sociale, spesso enfatizzati e ingigantiti dall'opinione pubblica e dai media⁵⁵⁸. Ai Sindaci, che qualcuno ha definito Sindaci-sceriffi⁵⁵⁹, è lasciato libero spazio di destreggiarsi in un ambito in cui è concessa loro una discrezionalità assoluta e senza alcun vincolo. Un tentativo di porre un limite al loro "potere assoluto" è costituito dall'intervento della Consulta, chiamata in causa nell'aprile del 2011, che ha dichiarato illegittimo l'art. 54 del T.U.E.L. nella parte in cui prevede che «il sindaco, quale ufficiale del Governo, adotti provvedimenti a contenuto normativo ed efficacia a tempo indeterminato, al fine di prevenire e di eliminare gravi pericoli che minaccino la sicurezza urbana, anche fuori dai casi di contingibilità e urgenza»⁵⁶⁰. In particolare la Corte ha eliminato la locuzione «anche» dal testo dell'articolo, ripristinando con risolutezza il requisito dell'urgenza al potere sindacale di ordinanza.

⁵⁵⁶ RUGA VIVA, 2010, p. 392.

⁵⁵⁷ LORENZETTI, 2010, (A), pp. 109, 110.

⁵⁵⁸ *Ivi* p. 110.

⁵⁵⁹ RUGA VIVA, 2008, p. 133.

⁵⁶⁰ Sentenza della Corte Costituzionale n. 115/2011, <http://www.cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?anno=2011&numero=115>.

Le ordinanze, successive al 2008, che ambiscono ad eliminare il *burqa* dagli spazi comunali sono frutto di questo nuovo contesto repressivo in cui i Sindaci sfruttano quanto più possibile le nuove libertà conferite loro dalla legge. È possibile osservare che le ordinanze in materia di *burqa* emesse prima e dopo l'entrata in vigore del "pacchetto sicurezza" presentano almeno un'analogia e una differenza. In entrambi i casi ci troviamo in presenza di un potere sindacale strabordante che eccede rispetto al ruolo previsto per il capo dell'amministrazione comunale. Tuttavia, se nel primo caso il Sindaco non rispetta i vincoli stabiliti per i suoi provvedimenti, arrivando ad integrare i testi normativi e, così facendo, ricopre un ruolo che spetta esclusivamente al legislatore, nel secondo caso il primo cittadino si muove in un contesto di legalità, agendo nell'ambito dei nuovi parametri normativi. Ciò che esonda ed eccede, nel contesto in cui sono emesse le ordinanze più recenti, è proprio il dettato legislativo che elimina vincoli e concede libertà e che, per questo motivo, come visto poche righe sopra, è stato oggetto di intervento da parte della Corte Costituzionale.

Oltre a quello procedurale, non va sottovalutato il comune aspetto contenutistico di tutte le ordinanze sul *burqa* (indipendentemente dal fatto che siano emanate prima e dopo il 2008) che confligge con libertà e diritti garantiti da alcuni articoli della Costituzione. Innanzitutto i tentativi di divieto del *burqa* contenuti nelle ordinanze sindacali risultano contrastare col principio di uguaglianza formale sancito dall'art. 3 della Costituzione che proibisce che siano fatte distinzioni in base al sesso, alla razza, alla lingua, alla religione, alle opinioni politiche e alle condizioni personali e sociali⁵⁶¹. Le ordinanze in esame si incentrano su una differenziazione che coinvolge quasi tutti gli aspetti citati nell'articolo. Per prima cosa introducono un trattamento differenziato in base al sesso: indumenti quali il *burqa* e il *niqab* sono indossati esclusivamente da individui di sesso femminile. In secondo luogo impongono un trattamento differenziato per individui che non appartengono alla nazionalità maggioritaria. Il *burqa* il più delle volte è indossato da donne di origini straniere. Impongono infine un divieto che risulta mirato esclusivamente a coloro che professano una determinata fede religiosa, in questo caso islamica, dato che non si può escludere la connotazione almeno in parte religiosa del *velo* che copre il volto⁵⁶².

⁵⁶¹ LORENZETTI, 2010, (A), p. 95.

⁵⁶² LORENZETTI, 2010, (B), pp. 360, 361.

Le ordinanze risultano illegittime anche per quanto riguarda il profilo dell'uguaglianza sostanziale che necessita, per la sua realizzazione, la rimozione degli «ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese»⁵⁶³. La limitazione o il divieto dell'uso del *burqa* costituirebbe invece un ostacolo per la partecipazione alla vita pubblica di quelle donne che non sarebbero disposte a farne a meno al di fuori della sfera domestica o che si vedono costrette a un'alternativa tra l'utilizzo del *burqa* e una reclusione forzata in mancanza della copertura⁵⁶⁴.

Un altro articolo che va esaminato è l'art. 10 co. 2 che dev'essere considerato congiuntamente all'art. 2. La lettura combinata dei due articoli prevede che i diritti fondamentali (art. 2) siano garantiti a prescindere dallo status di cittadino (art. 10). Le ordinanze anti-*burqa* risultano di conseguenza essere discriminatorie nel momento in cui impediscono l'esercizio di un diritto fondamentale (la libertà religiosa) a persone che nella maggior parte dei casi non possiedono la cittadinanza italiana.

Il conflitto tra ordinanze sindacali e Costituzione si rileva anche in relazione agli articoli 13, 19 e 21 che sanciscono rispettivamente la libertà personale, religiosa e di pensiero ed espressione. La libertà di abbigliamento può essere ritenuta una manifestazione indiretta della libertà personale, considerata nel senso di disposizione della propria persona e del proprio corpo, di cui le ordinanze sindacali costituirebbero una limitazione⁵⁶⁵. La libertà religiosa e la libertà di pensiero comportano il diritto di manifestare pubblicamente la propria fede religiosa, tra cui può ricomprendersi l'utilizzo di un simbolo ad essa connesso come il *velo*, e il diritto di manifestare il proprio pensiero, anche attraverso la libera espressione della personalità che può essere manifestata attraverso l'adozione di un simbolo o di un indumento. Infine va citato un ultimo articolo che manifesta un conflitto esclusivamente con l'ordinanza in materia di *burkini*, emessa dal Sindaco di Varallo⁵⁶⁶. Si tratta della libera iniziativa economica garantita dall'art. 41, messa a rischio dall'imposizione dell'ordinanza che obbliga gli esercenti di piscine o di altre

⁵⁶³ Costituzione Italiana, art. 3 co. 2.

⁵⁶⁴ *Supra* cap. II, par. 5.6 e vd. *infra* cap. IV, par. 3 e 4.

⁵⁶⁵ LORENZETTI, 2010, (B), p. 361.

⁵⁶⁶ *Supra* p. 116.

strutture di balneazione a proibire l'accesso alle donne che indossino questa tipologia di costume coprente⁵⁶⁷.

Tuttavia le libertà e i diritti appena citati non vanno sempre considerati in senso assoluto, ma sono suscettibili di limitazioni nell'ambito di un contemperamento con altri diritti, libertà ed esigenze. Nel caso del *burqa* si deve procedere ad un bilanciamento tra i diritti elencati e le esigenze di sicurezza e di ordine pubblico, valutando il peso degli interessi coinvolti, in una prospettiva di ragionevolezza, intesa come funzionalità del divieto rispetto all'interesse che mira a proteggere, e proporzionalità, intesa come "costo" rispetto all'interesse contrapposto, della misura restrittiva⁵⁶⁸. Dalla valutazione di proporzionalità dei provvedimenti anti-*burqa* emerge che spesso si possa ricorrere ad uno «strumento meno invasivo e "costoso" nei termini di compressione dell'interesse o del diritto concorrente», evitando di «sacrificare totalmente la libertà religiosa a fronte di un non ben precisato interesse alla sicurezza pubblica, che non può seriamente ritenersi in pericolo a causa del *velo* che copre il volto»⁵⁶⁹. Tuttavia tali considerazioni, come emerge anche dall'opinione della magistratura, di cui si parlerà nel paragrafo successivo, spettano esclusivamente al legislatore e non possono essere affidate ai Sindaci.

4.2 Il regolamento approvato dalla regione Lombardia

Con la delibera D.g.r. n. X/4553 "Rafforzamento delle misure di accesso e permanenza nelle sedi della Giunta regionale e degli enti e società facenti parte del sistema regionale" del 10 dicembre 2015, la regione Lombardia ha approvato un regolamento che propone l'adozione di misure idonee al rafforzamento del sistema di controllo, di identificazione e della sicurezza, «che vietino l'uso di caschi protettivi o di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona»⁵⁷⁰.

Il documento approvato non fa esplicito riferimento al *burqa* e al *niqab*, ma riprende la formulazione della legge n. 152 del 1975. Tuttavia l'iter che ha portato alla sua approvazione nonché il risultato concreto, ossia il cartello da affiggere nei

⁵⁶⁷ LORENZETTI, 2010, (B), p. 362.

⁵⁶⁸ LORENZETTI, 2010, (A), p. 102.

⁵⁶⁹ *Ivi*, p. 103.

⁵⁷⁰ <http://www.aogarbaghate.lombardia.it/inew/ASST/news-azienda/2016/dgr4553.pdf>

luoghi nei quali vige il divieto, ne rivelano il carattere propagandistico di lotta a un simbolo.



Mentre visivamente si allude al *burqa* e al *niqab* come a una tipologia di indumenti o copricapi vietati, l'iter che ha portato alla discussione avviata in sede di Consiglio regionale rende il velo che copre il volto protagonista e lo pone al centro del dibattito. Fabio Rolfi, consigliere regionale della Lega Nord, presenta un'interrogazione per chiedere alla Giunta di porre in essere misure di sicurezza più incisive nelle strutture di pertinenza regionale, facendo riferimento in particolare agli ospedali lombardi nei quali, a detta del consigliere, è presente un numero sempre maggiore di donne musulmane con velo integrale che ne rende impossibile il riconoscimento. Il riferimento è esclusivo e diretto a simboli e pratiche ben contestualizzate «religiose e antitetiche con la nostra cultura che possano, potenzialmente, mettere a repentaglio la sicurezza dei cittadini»⁵⁷¹.

La delibera regionale dispone pertanto «l'adozione di misure idonee al rafforzamento del sistema di controllo, di identificazione e della sicurezza, che vietino l'uso di caschi protettivi o di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, per le sedi istituzionali della Giunta e degli enti e

⁵⁷¹<http://www.fabiorolfi.net/index.php/component/k2/item/1919-lombardia-burqa-e-niqab-negli-ospedali-accolta-richiesta-di-rolfi>

società del Sistema regionale»⁵⁷² che sono espressamente individuati. Si pone pertanto come attuazione dell'art. 5 della legge n. 152/1975 e del regolamento regionale n. 6/2002 «Regolamento sulle modalità di accesso e di permanenza nelle sedi istituzionali della Giunta regionale» ed evita di fare riferimento esplicito e diretto al *burqa* e al *niqab*. Tuttavia le premesse del testo della delibera fanno riferimento al *burqa* e al *niqab* in maniera indiretta, ma tuttavia evidente. Gli attacchi terroristici di matrice islamica del 13 novembre a Parigi sono presentati infatti come giustificazione all'esigenza di un rafforzamento delle misure di sicurezza per garantire l'incolumità dei cittadini. Per i quali il bisogno di riconoscibilità diventa prioritario. Il punto 3 della delibera inoltre fa riferimento a quelle «tradizioni o i costumi religiosi citate nell'interrogazione consigliere»⁵⁷³ che non possono costituire giustificati motivi di deroga alla legge del 1975 di fronte alle prioritarie esigenze di pubblica sicurezza.

A marzo del 2016, per iniziativa di tre associazioni attive sul territorio milanese Asgi, Avvocati per Niente e Naga, viene presentato un ricorso per violazione dell'articolo 117 della Costituzione, della Convenzione europea dei diritti dell'uomo e degli articoli 43 e 44 del Testo unico sull'immigrazione⁵⁷⁴ contro la delibera anti *burqa* e *niqab*, della quale vengono sottolineati gli evidenti profili discriminatori. Per prima cosa, viene sottolineata la contrarietà all'articolo 117 della Costituzione secondo il quale le regioni non hanno competenza in materia di pubblica sicurezza, che invece corrisponde all'intento della delibera della Giunta. In secondo luogo, la delibera regionale si porrebbe come una riscrittura di una normativa nazionale già esistente e alla quale la stessa fa riferimento e di conseguenza incompatibile a livello giuridico. In terzo luogo il regolamento costituisce una violazione dei diritti

⁵⁷² http://www.olir.it/ricerca/getdocumentopdf.php?lang=ita&Form_object_id=6637

⁵⁷³ http://www.olir.it/ricerca/getdocumentopdf.php?lang=ita&Form_object_id=6637

⁵⁷⁴ Articolo 43, co. 1, Discriminazione per motivi razziali, etnici, nazionali o religiosi, Legge 6 marzo 1998, n. 40. 1. Ai fini del presente capo, costituisce discriminazione ogni comportamento che, direttamente o indirettamente, comporti una distinzione, esclusione, restrizione o preferenza basata sulla razza, il colore, l'ascendenza o l'origine nazionale o etnica, le convinzioni e le pratiche religiose, e che abbia lo scopo o l'effetto di distruggere o di compromettere il riconoscimento, il godimento o l'esercizio, in condizioni di parità, dei diritti umani e delle libertà fondamentali in campo politico, economico, sociale e culturale e in ogni altro settore della vita pubblica.

Articolo 44, co. 1 e co. 2, Azione civile contro la discriminazione, Legge 6 marzo 1988, n. 40

1. Quando il comportamento di un privato o della pubblica amministrazione produce una discriminazione per motivi razziali, etnici, nazionali o religiosi, il giudice però, su istanza di parte, ordinare la cessazione del comportamento pregiudizievole e adottare ogni altro provvedimento idoneo, secondo le circostanze, a rimuovere gli effetti della discriminazione.

2. La domanda si propone con ricorso depositato, anche personalmente dalla parte, nella cancelleria del pretore del luogo di domicilio dell'istante.

fondamentali dei cittadini di accedere a servizi pubblici e a prestazioni sociali che ineriscono alla tutela della salute e della vita. Diritti e prestazioni che sono fondamentali e che dovrebbero essere messi a disposizioni di tutti gli individui, senza distinzioni che attengono alla sfera personale.

5. Le risposte della giurisprudenza

La giurisprudenza, amministrativa e ordinaria, sembra essersi mossa nel senso di contenere gli eccessi dei Sindaci e di rincanalare la materia del *burqa* entro binari di legittimità, offrendo un'interpretazione tecnica e rigorosa contrapposta alla smoderatezza del dibattito politico che fa della questione-*burqa* una battaglia simbolica.

Si parlerà nelle pagine successive della sentenza del TAR del Friuli in merito al ricorso presentato dal Sindaco del Comune di Azzano Decimo contro l'annullamento prefettizio dell'ordinanza sul *burqa*, come esempio di risposta della giurisprudenza amministrativa al potere sindacale; della sentenza, risalente al 2008, del Consiglio di Stato che, dettando regole precise, tenta di dare un ordine alla confusione creata dalle innumerevoli ordinanze; della sentenza emessa dal tribunale di Cremona, come esempio di risposta da parte della magistratura ordinaria che conferma la non riconducibilità dell'uso del *burqa* al reato di coprire o mascherare il volto, sulla base della legge n. 152/1975, di fronte all'insussistenza di una normativa che lo vieti espressamente.

5.1 La sentenza emessa dal TAR del Friuli

I principali motivi che sono adottati con il ricorso presentato dal Sindaco fanno riferimento all'incompetenza del Prefetto all'annullamento dell'atto, data l'insussistenza del rapporto gerarchico tra il Prefetto e il Sindaco; alla natura non provvedimentale all'ordinanza, dal momento che «non farebbe sorgere nuovi obblighi giuridici a carico dei destinatari, ma sarebbe un mero richiamo al rispetto della normativa, da cui già deriva direttamente il divieto di usare il *burqa*»; alla

considerazione che l'atto sindacale si fondi sull'art. 2 del T.U.L.P.S.⁵⁷⁵, invece che sull'art. 1 del T.U.L.P.S.⁵⁷⁶ per il quale rientrerebbe nel «compito di curare l'osservanza delle leggi anche il dovere di farle rispettare e di precisare come alcuni divieti di legge verranno interpretati»⁵⁷⁷.

Il punto focale della sentenza si concentra sulle modalità d'uso del potere di ordinanza del Sindaco su cui vertono anche i principali motivi che sono adottati con il ricorso. Innanzitutto il tribunale conferma che il Sindaco abbia agito in qualità di ufficiale del Governo, in virtù dei poteri conferiti dall'art. 54 del T.U.E.L., non sussistendo una competenza generale in materia di pubblica sicurezza conferita al Sindaco in qualità di figura di vertice dell'amministrazione comunale (art. 50 del T.U.E.L.). Per tale ragione il TAR conferma l'assoluta legittimità del potere di annullamento in via gerarchica che risulta giustificato dall'esigenza di mantenere l'unitarietà nella gestione della sicurezza pubblica che risponde ad un interesse generale⁵⁷⁸. A questa considerazione il tribunale aggiunge che il potere prefettizio trova fondamento anche nell'art. 2 del T.U.L.P.S. perché rientra nel potere di emettere ordinanze d'urgenza anche «il potere di annullamento di ordinanze emesse da soggetti incompetenti»⁵⁷⁹. Con queste premesse viene legittimato a tutti gli effetti il potere di annullamento in via gerarchica del Prefetto nei confronti del provvedimento sindacale e la sentenza del TAR può occuparsi più in dettaglio dei profili contenutistici e delle sue modalità di esercizio. Come accennato sopra⁵⁸⁰, il potere del Sindaco travalica i limiti consentiti perché non esiste una norma dell'ordinamento che vieti espressamente il *burqa* e che funga da fondamento per il potere sindacale a garanzia di un interesse generale. L'interesse generale non sussiste infatti in assenza di una normativa espressa. E a seguito di tale assenza, nulla può giustificare le modalità di esercizio del potere sindacale, concretizzatosi in un'ordinanza interpretativa che comporta una «novazione dell'ordinamento giuridico»⁵⁸¹. Per prima cosa il potere di integrare una norma di legge non è

⁵⁷⁵ Il Prefetto, nel caso di urgenza o per grave necessità pubblica, ha facoltà di adottare i provvedimenti indispensabili per la tutela dell'ordine pubblico e della sicurezza pubblica. Contro i provvedimenti del Prefetto chi vi ha interesse può presentare ricorso al Ministro dell'Interno.

⁵⁷⁶ L'autorità di pubblica sicurezza si occupa del mantenimento dell'ordine pubblico, della sicurezza dei cittadini, della loro incolumità e della tutela della proprietà; cura l'osservanza delle leggi e dei regolamenti generali e speciali dello Stato, delle Province e dei Comuni, nonché delle ordinanze delle autorità; presta soccorso nel caso di pubblici e privati infortuni.

⁵⁷⁷ TAR Friuli Venezia Giulia, sentenza n. 645/2006 in MINNITI, 2006, p. 111 e ss.

⁵⁷⁸ GRECO, 2007, p. 2427.

⁵⁷⁹ TAR Friuli Venezia Giulia, sentenza n. 645/2006 in MINNITI, 2006, p. 113.

⁵⁸⁰ *Supra* p. 113 e ss.

⁵⁸¹ MINNITI, 2006, p. 109.

ricompreso nel potere di ordinanza né questa risulta idonea ad «esplicare un effetto chiarificatore o a costituire un'interpretazione autentica delle norme di legge che , quando effettuata, richiede che sia svolta dall'organo che le ha emanate»⁵⁸² e per mezzo di un atto dello stesso rango di quello oggetto di interpretazione⁵⁸³.

C'è chi sostiene che il provvedimento del Sindaco di Azzano Decimo non sia illegittimo esclusivamente perché comporta una novazione dell'ordinamento e fa ricorso ad un'interpretazione estensiva che spetta solo al potere legislativo, ma anche perché contrasta con il «divieto di analogia in *malam partem* delle norme penali incriminatrici», per il quale il fatto che dà luogo all'applicazione della pena non può desumersi implicitamente da norme che concernono fatti diversi e deve essere espressamente previsto dalla fattispecie, se agisce sfavorevolmente nei confronti dell'autore del reato⁵⁸⁴. Nel caso in esame l'ordinanza del giudice desume dall'art. 5 della legge Reale un nuovo fatto criminoso che corrisponde all'uso del *burqa* e del *niqab*, considerati mezzi idonei a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona.

Un ultimo aspetto, considerato dal giudice amministrativo, per cui va ritenuto illegittimo il provvedimento del Sindaco consiste nelle «implicazioni politiche»⁵⁸⁵ di tale decisione, meglio gestibili da una norma di legge che ne specifichi dettagliatamente il contenuto e i limiti. Come sostiene Greco, l'illegittimità si ravvisa proprio nella strumentalizzazione di un provvedimento, in genere predisposto per tutelare in via amministrativa un interesse pubblico, che viene adattato alle «necessità del dibattito politico e culturale»⁵⁸⁶. La questione del *burqa* solleva temi delicati che riguardano il bilanciamento tra diritti di rilevanza costituzionale come la libertà religiosa e di espressione e le esigenze di ordine pubblico e sicurezza della collettività. Non è auspicabile che il dibattito si trasferisca sul «terreno della lotta politica»⁵⁸⁷, per di più utilizzando quello strumento improprio e illegittimo che è l'ordinanza.

⁵⁸² *Ibidem*.

⁵⁸³ Con quest'ultima considerazione i giudici del TAR rispondono anche ad uno dei motivi che fondano il ricorso del Sindaco a sostegno della natura non provvedimentoale dell'ordinanza emessa. Affermazione di assoluta incoerenza dal momento che l'atto del Sindaco pretendeva di effettuare un'interpretazione autentica, per la quale è necessario il rispetto dei requisiti soggettivi e oggettivi sopra menzionati.

⁵⁸⁴ VERGINE, 2007, p. 52.

⁵⁸⁵ TAR Friuli Venezia Giulia, sentenza n. 645/2006, in MINNITI, 2006, p. 113.

⁵⁸⁶ GRECO, 2007, p. 2430.

⁵⁸⁷ *Ivi*, p. 2431.

5.2 Il *burqa* in esame al Consiglio di Stato: la decisione n. 3076/2008

Il Consiglio di Stato si pronuncia con sentenza n. 3076/2008 sul ricorso in appello in merito alla sentenza di rigetto del TAR del Friuli Venezia Giulia nel 2006⁵⁸⁸, presentato dal Sindaco di Azzano Decimo. Il Consiglio di Stato svolge un ruolo molto importante perché non si limita a respingere nuovamente il ricorso anche in sede d'appello, bensì si dilunga in una serie di considerazioni di principio riguardo al *burqa* e al *niqab* che possano costituire l'interpretazione di riferimento per provvedimenti successivi e regolare la confusione di quelli emessi in precedenza⁵⁸⁹.

Il Consiglio di Stato dapprima affronta i temi inerenti l'aspetto tecnico e procedurale dell'ordinanza, rispondendo alla contestazione, da parte dell'appellante, della «insussistenza del potere di annullamento in capo al Prefetto»⁵⁹⁰, con cui non ci sarebbe alcun tipo di rapporto gerarchico-funzionale, e dell'assenza del carattere provvedimentale e normativo dell'ordinanza⁵⁹¹. Conferma in primo luogo l'esistenza di un rapporto gerarchico tra Prefetto e Sindaco quando agisce in qualità di ufficiale di Governo, sottolineando il ruolo di autorità che non solo «sovrintende all'attuazione delle direttive, ma dispone anche di poteri che incidono in maniera diretta sulla gestione della pubblica sicurezza»⁵⁹² e, per quanto riguarda il secondo aspetto, evidenzia il carattere interpretativo e innovativo e quindi provvedimentale dell'ordinanza che non si limita a richiamare una disposizione legislativa⁵⁹³.

Il nucleo centrale della sentenza è tuttavia rappresentato dall'aspetto interpretativo. Il Consiglio di Stato prende in esame gli articoli di legge che vietano di comparire mascherati in luogo pubblico che sono citati nell'ordinanza in questione, così come in tutte le ordinanze che hanno per oggetto il *burqa* e il *niqab*, giudicando errati i riferimenti normativi. Ricomprendere l'uso del *burqa* nell'ambito dell'art. 85 del T.U.L.P.S. è inesatto perché significherebbe considerare l'indumento una maschera, ignorando la sua vera natura di «tradizionale capo di abbigliamento di

⁵⁸⁸ Vd. *supra* cap. III, par. 5.1.

⁵⁸⁹ QUATTROCCHI, 2011, p. 7.

⁵⁹⁰ Consiglio di Stato, Sez. VI, sentenza n. 3076/2008,

<http://www.federalismi.it/ApplyOpenFilePDF.cfm?artid=10432&dpath=document&dfile=01072008164102.pdf&content=Consiglio+di+Stato,+Sentenza+n.+3076/2008,+sul+potere+del+Prefetto+di+annullare+un'ordinanza+del+Sindaco+emessa+in+quanto+ufficiale+del+governo,+che+vieta+di+comparire+in+pubblico+con+il+volto+coperto+da+un+'burqa'+-+-+>

⁵⁹¹ *Ibidem*.

⁵⁹² *Ibidem*.

⁵⁹³ *Ibidem*.

alcune popolazioni, tuttora utilizzato anche con aspetti di pratica religiosa»⁵⁹⁴. Anche il riferimento all'art. 5 della legge Reale risulta inopportuno, dal momento che considerare il *burqa* un mezzo idoneo a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona si scontrerebbe con la *ratio* della norma che attribuisce maggiore importanza alla finalità di evitare il riconoscimento, piuttosto che al mezzo. E l'uso del *burqa* non è finalizzato ad impedire il riconoscimento, bensì costituisce «attuazione di una tradizione di determinate popolazioni e culture»⁵⁹⁵. In ogni caso il *burqa* e il *niqab* rientrerebbero a pieno titolo tra i giustificati motivi, religiosi e culturali, che consentono una deroga al divieto, ad eccezione dei casi di manifestazioni in luogo pubblico o aperto al pubblico che impongono un divieto assoluto che non tollera nemmeno il giustificato motivo⁵⁹⁶.

Il punto conclusivo della parte interpretativa della sentenza risulta importante, ai fini dell'argomento trattato, in quanto accenna ad un bilanciamento tra esigenze securitarie e rispetto di una libera manifestazione di pensiero e credo religioso, riprendendo un tema che, come si vedrà nel paragrafo successivo, verrà affrontato anche dalla magistratura ordinaria. Queste le parole dei giudici: «Il citato art. 5 consente nel nostro ordinamento che una persona indossi il velo per motivi religiosi o culturali; le esigenze di pubblica sicurezza sono soddisfatte dal divieto di utilizzo in occasione di manifestazioni e dall'obbligo per tali persone di sottoporsi all'identificazione e alla rimozione del *velo*, ove necessario a tal fine. Resta fermo che tale interpretazione non esclude che in determinati luoghi o da parte di specifici ordinamenti possano essere previste, anche in via amministrativa, regole comportamentali diverse incompatibili con il suddetto utilizzo, purché ovviamente trovino una ragionevole e legittima giustificazione sulla base di specifiche e settoriali esigenze»⁵⁹⁷.

⁵⁹⁴ BRICCOLA, 2009, p. 120.

⁵⁹⁵ Sentenza del Consiglio di Stato, Sezione VI, n. 3076/2008.

⁵⁹⁶ L'art. 5 della legge Reale prevede infatti al primo comma un divieto relativo, suscettibile di essere derogato dalla sussistenza di un «giustificato motivo». Il secondo comma invece sancisce un divieto in senso assoluto per cui la prescrizione normativa risulta essere inderogabile in caso di manifestazioni pubbliche.

⁵⁹⁷ Sentenza del Consiglio di Stato, Sezione VI, n. 3076/2008.

5.3 La risposta dei Tribunali ordinari in merito al *burqa*: la sentenza del Tribunale di Cremona

La pronuncia del Tribunale di Cremona⁵⁹⁸, che risale al novembre del 2008, si presenta conforme alla linea interpretativa seguita dalla VI Sezione del Consiglio di Stato pochi mesi prima e offre una soluzione equilibrata e bilanciata che prende nettamente le distanze dalla posizione dei Sindaci.

La circostanza di fatto che sollecita l'intervento della magistratura ha per protagonista una donna tunisina che, coperta totalmente da un *burqa*, assiste davanti alla Corte d'Assise del Tribunale di Cremona ad un procedimento in cui è imputato il marito per fatti di terrorismo di matrice islamica. La donna si dimostra collaborativa nell'adempiere alle richieste da parte della Polizia di Stato di sollevare il *velo* per procedere ad un suo riconoscimento. Nonostante la regolare identificazione, avvalorata dalla corrispondenza con i documenti, la donna è chiamata a rispondere del reato contravvenzionale previsto dall'art. 5⁵⁹⁹ della legge n. 152/1975 con il capo d'imputazione di aver indossato in luogo pubblico un *velo* integrale che era d'ostacolo al suo riconoscimento da parte delle Forze dell'Ordine⁶⁰⁰.

Il Tribunale di Cremona assolve l'imputata «perché il fatto non sussiste», fondando le sue motivazioni principalmente sul fatto che il *burqa*, nel caso in esame, non ha costituito un mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona perché la donna si è rivelata disponibile ad un'identificazione simultaneamente alla richiesta della Polizia⁶⁰¹. La premessa per le argomentazioni successive è costituita dalla considerazione dei giudici della genericità⁶⁰² della condotta che integra il reato contravvenzionale previsto dall'art. 5 che richiede di volta in volta «un'opera interpretativa contingente da parte dell'autorità al fine di

⁵⁹⁸ Tribunale di Cremona, sentenza del 27 novembre 2008, in FOLLA, 2009, p. 294 e ss.

⁵⁹⁹ È vietato l'uso di caschi protettivi, o di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo. È in ogni caso vietato l'uso predetto in occasione di manifestazioni che si svolgano in luogo pubblico o aperto al pubblico, tranne quelle di carattere sportivo che tale uso comportino. Il contravventore è punito con l'arresto da uno a due anni e con l'ammenda da 1.000 a 2.000 euro. Per la contravvenzione di cui al presente articolo è facoltativo l'arresto in flagranza.

⁶⁰⁰ GATTA, 2009, p. 4.

⁶⁰¹ FOLLA, 2009, p. 299.

⁶⁰² La norma innanzitutto esplicita solamente un mezzo idoneo a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona. Inoltre è necessario valutare la potenziale pericolosità dei mezzi che causano tale conseguenza, attraverso un processo di contestualizzazione. Lo stesso mezzo o comportamento può essere più o meno idoneo ad impedire o ad ostacolare il riconoscimento dipendentemente dalla variabilità delle situazioni.

individuare se il mezzo usato e la complessiva situazione di tempo e di luogo abbiano avuto l'effetto di ostacolare o impedire l'agevole riconoscimento della persona in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo»⁶⁰³. I giudici individuano pertanto la *ratio* della norma nella tutela della sicurezza e dell'ordine pubblico attraverso il divieto di mezzi o comportamenti che abbiano creato difficoltà in merito al riconoscimento della persona. Nel caso in esame, nonostante il contesto delicato in cui vi è un potenziale pericolo per la sicurezza, tali difficoltà sono superate, secondo l'opinione dei giudici, dalla totale disponibilità della donna ad una temporanea rimozione del *burqa*.

Anche in relazione alla previsione del reato di pericolo astratto disciplinata dal secondo comma dell'articolo, che impone un divieto assoluto dei mezzi che possono impedire il riconoscimento della persona in occasione di manifestazioni pubbliche, i giudici dichiarano non integrata la fattispecie poiché il processo non potrebbe essere considerato una tipologia di manifestazione⁶⁰⁴.

Il dettaglio delle argomentazioni che escludono la rilevanza penale della condotta ha permesso al giudice di tralasciare l'importante aspetto della sua «antigiuridicità»⁶⁰⁵, risultando superfluo valutare la sussistenza o meno della scriminante del giustificato motivo. Tuttavia sarebbe stata utile per dare un apporto interpretativo in merito alla questione, già approfondita su questo punto dalla decisione del Consiglio di Stato⁶⁰⁶.

Nonostante si soffermino su questioni in parte differenti, attribuendo un diverso peso alle argomentazioni a riguardo, le decisioni del Consiglio di Stato e del Tribunale di Cremona arrivano alla stessa conclusione nel momento in cui affermano che «l'uso del *burqa*, giustificato dal motivo religioso, non costituisce di per sé un fatto che integra il reato di cui all'art. 5 della legge n. 152/1975, ma può costituirlo, tuttavia, qualora effettive esigenze di ordine o sicurezza pubblica impongano di procedere all'identificazione della persona che indossa

⁶⁰³ Tribunale di Cremona, sentenza del 27 novembre 2008, in FOLLA, 2009, p. 294.

⁶⁰⁴ FOLLA, 2009, p. 300.

⁶⁰⁵ GATTA, 2009, p. 5.

⁶⁰⁶ Un'interpretazione simile a quella della sentenza del Consiglio di Stato viene fatta dal P.M. (in seguito approvata anche dal G.I.P. che archivia il caso) nel corso di un procedimento del 2005 (precedente quindi alla decisione del Consiglio di Stato) presso il Tribunale di Treviso in cui l'imputata era sempre una donna che indossava il *burqa*, alla quale veniva contestato il fatto di aver commesso la contravvenzione prevista dall'art. 5 della legge Reale. Il P.M. in questo caso entrava anche nel merito di cosa rappresentasse il *velo* che copre il volto, sostenendo che il fatto non integrasse la fattispecie di reato in quanto il *burqa* è «un indumento proprio di una particolare tradizione, indossato con finalità certamente diverse da quelle che la norma incriminatrice intende reprimere».

quell'indumento, e la persona stessa rifiuti di sottoporsi all'identificazione rimuovendo il *velo* per il tempo a ciò strettamente necessario»⁶⁰⁷. Infatti l'esigenza di tutela della sicurezza e dell'ordine pubblico possono costituire dei «limiti impliciti»⁶⁰⁸ alla libertà di religione e di espressione solo nel momento in cui siano finalizzati alla tutela di altrettanti diritti costituzionalmente garantiti, come la vita o l'incolumità individuale, i quali esigono, per il loro analogo valore, un bilanciamento. Nel caso di specie, la libertà religiosa potrebbe subire una limitazione solo nel caso in cui il riconoscimento della persona, a prescindere o meno dalla disponibilità dell'interessata di sollevare il *burqa*, fosse funzionale ad eliminare un concreto pericolo per la vita o per l'incolumità dei presenti in aula. Infatti la mancanza di un interesse pubblico all'identificazione della persona potrebbe svalutare l'esigenza di riconoscimento che diventerebbe «inutilmente vessatoria»,⁶⁰⁹ come risulta scritto in una Circolare del Ministero dell'Interno del 2009.

6. Il *burqa* e la rilevanza penale del fattore culturale tra politica e giurisprudenza

Come è stato constatato nei paragrafi precedenti, la tendenza prevalente risulta essere un inquadramento dell'uso del *burqa* nella fattispecie penale dell'art. 5 della legge Reale. Tuttavia si è riscontrato e si riscontra un atteggiamento molto differente tra giurisprudenza e politica, sia a livello locale che nazionale⁶¹⁰, nell'attribuzione di un diverso grado di rilevanza al fattore culturale che, in questo caso, si concretizza nel *burqa*.

La politica manifesta intolleranza nei confronti della diversità culturale e ricorre al diritto penale per ricomprendere l'uso del *burqa* in fattispecie già esistenti o per modificarle secondo una linea di stampo repressivo che ne inasprisce le sanzioni. La giurisprudenza invece tende ad attribuire rilevanza all'aspetto culturale della pratica di indossare il *burqa*, facendola rientrare tra i giustificati motivi che consentono una deroga alla previsione disciplinata dall'art. 5. Da qui l'importanza di affrontare la questione del *burqa* in un'ottica penalistica, andando a vedere come, a seconda delle prospettive, la considerazione variabile dell'elemento culturale possa

⁶⁰⁷ GATTA, 2009, p. 6.

⁶⁰⁸ *Ivi*, cap. III, par. 2.

⁶⁰⁹ BASSETTI, 2012, p. 39.

⁶¹⁰ Per un'enumerazione dei recenti interventi legislativi sul *burqa*, vd. *infra* cap. III, par. 7.

incidere sull'applicazione di fattispecie penali o sull'elaborazione di nuove e specifiche ipotesi di illiceità.

È necessario premettere che le diverse posizioni della politica e della magistratura si inseriscono nel più ampio quadro di un atteggiamento variabile tra modelli alternativi⁶¹¹ di riconoscimento della diversità culturale⁶¹² che oscillano tra la tendenza alla neutralità del modello "assimilazionista" e alla valorizzazione delle specificità culturali di quello "multiculturalista". Tuttavia difficilmente le scelte politiche e le decisioni giurisprudenziali sono allineate nell'adesione esclusiva all'uno o all'altro modello e talvolta sono influenzate dalle reciproche contaminazioni che subiscono i due orientamenti. Tale aspetto politico-ideologico di tendenziale adesione all'uno o all'altro modello rappresenta uno dei fattori che, insieme a ragioni di tipo politico-criminale, ai motivi soggettivi legati all'autore e a ragioni connesse alla tipologia del reato, riflette il carattere tollerante, indifferente o intollerante del sistema del diritto penale che caratterizza le scelte legislative e giurisprudenziali⁶¹³. La tolleranza si rivela nella «accettazione di comportamenti estranei alla tradizione nazionale purché non lesivi di interessi primari, nella valorizzazione *pro reo* del fattore culturale e nella considerazione del fattore in oggetto come elemento non idoneo ad aggravare la risposta sanzionatoria»⁶¹⁴; la seconda posizione si manifesta nell'indifferenza e nel disinteresse per il "fattore culturale" da parte del legislatore e dei giudici che non sottopongono ad un trattamento diversificato gli autori di reati culturalmente motivati e non riconoscono alcuna posizione di svantaggio da compensare in sede processuale per i soggetti appartenenti ad una cultura minoritaria; un diritto penale intollerante è caratterizzato invece dalla «valorizzazione della matrice culturale della condotta in senso sfavorevole all'autore, con il risultato di punire determinate condotte commesse sotto l'influsso dell'appartenenza culturale, quando invece condotte analoghe e dotate del medesimo coefficiente di offensività, ma sprovviste di matrice culturale, risultano

⁶¹¹ DE MAGLIE opera una suddivisione ulteriore, distinguendo tra un modello "assimilazionista-egualitario", ispirato a un principio di uguaglianza che genera un'assimilazione e un'integrazione forzata nella cultura maggioritaria, e un modello "assimilazionista-discriminatorio" che prevede «reazioni iperpunitive» per la mancanza di adeguamento al sistema culturale dominante. Per l'orientamento "multiculturalista" concepisce una linea debole e una forte in base alla variabilità della tolleranza e del rispetto più o meno rigoroso dei principi del diritto penale (De Maglie, 2010, pp. 32, 33).

⁶¹² *Supra*, cap. III, par. 1.

⁶¹³ BERNARDI, 2010, p. 48 e ss.

⁶¹⁴ *Ivi*, p. 49.

lecite»⁶¹⁵. Questi modelli appena citati, che offrono diverse varianti di tollerabilità di fronte al “fattore culturale”, non si presentano come obbligatoriamente alternativi, nel senso che le scelte politiche e giurisprudenziali non devono necessariamente mostrare un’adesione rigorosa all’uno o all’altro a seconda del contesto e del momento. Anzi, come sostiene Bernardi, può accadere che nel medesimo contesto spazio-temporale vi sia una compresenza di «norme espressive di differenti approcci al fattore culturale»⁶¹⁶. Inoltre possono coesistere plurimi orientamenti che forniscono opinioni contrastanti in ordine alla rilevanza da attribuire al “fattore culturale” e che si avvicinano per coerenza ad un modello di diritto penale tollerante, indifferente o intollerante. Nel contesto italiano questo fenomeno si riscontra in merito al *burqa* nelle posizioni che, come anticipato sopra, contrappongono politici e giudici. Da una parte la magistratura ha cercato nella clausola di illiceità speciale del «senza giustificato motivo» la soluzione normativa per attribuire rilevanza al *burqa*, in qualità di fattore culturale in grado di costituire una deroga alla fattispecie penale e al conseguente regime sanzionatorio previsto dall’art. 5 della legge Reale⁶¹⁷. La posizione tollerante della giurisprudenza ha tentato di contenere le iniziative della politica che attribuisce invece rilevanza negativa al “fattore culturale” per «fondare specifiche ipotesi di illiceità penale che puniscono o potrebbero arrivare a punire fatti che, al di là della connotazione culturale, risultano in tutto o in parte analoghi ad altri pacificamente consentiti, in quanto rientranti nei costumi e nelle tradizioni del nostro Paese, o comunque risultanti meglio tollerati in base al comune sentire»⁶¹⁸, secondo un modello di diritto penale intollerante. L’uso del *burqa* viene considerato un esempio di condotta che può integrare la fattispecie di reato prevista dall’art. 5 della legge Reale, nonché dell’art. 85 del T.U.L.P.S. (divieto di mascheramento) e che rientra quindi a pieno titolo tra i reati culturalmente motivati in materia di abbigliamento rituale. Tuttavia altre condotte similari che producono il medesimo effetto di occultamento non sono mai state mai vagliate alla luce di un rilievo penale, come «un analogo occultamento del volto realizzato dalle appartenenti a congregazioni religiose di matrice cattolica»⁶¹⁹. Inoltre la politica si è occupata di prendere provvedimenti che, con la scusa di tutelare esigenze di pubblica sicurezza, sono mirati invece ad ostacolare o vietare l’uso del *burqa*, come la legge n.

⁶¹⁵ GRANDI, 2010, in <http://www.penalecontemporaneo.it/upload/Grandi%20cult%20motiv.pdf>.

⁶¹⁶ BERNARDI, 2010, p. 50.

⁶¹⁷ *Supra* cap. III, paragrafi 5.2, 5.3.

⁶¹⁸ BERNARDI, 2009, p. 149.

⁶¹⁹ *Ivi*, p. 150.

155/2005 che modifica l'art. 5 della legge Reale, inasprendone le sanzioni, o alcune proposte di legge che, come si vedrà meglio nel paragrafo che segue, hanno come obiettivo la sanzione penale per chiunque usi il *burqa* nello spazio pubblico, a prescindere dalla partecipazione a manifestazioni.

CAPITOLO QUARTO

Indossare il *burqa* in Lombardia: esperienze e significati.

Uno studio sul campo

SOMMARIO: 1. Introduzione alla ricerca; 2. Universo e metodologia della ricerca; 2.1. Il metodo utilizzato; 2.2. Le donne intervistate; 3. La pratica di coprirsi: comprendere i significati; La rilevanza della fede religiosa e il ruolo della cultura; 3.2 Strumento di protezione e di pudore; 4. Coprire il capo, il volto e il corpo tra autodeterminazione e imposizione; 5. La percezione del *velo* da parte della società italiana tra accettazione e discriminazione; 6. Il divieto del *burqa* in Lombardia: violazione dei diritti o tutela della dignità della donna?; 7. Osservazioni conclusive

1. Introduzione alla ricerca

Abbiamo visto come il *burqa* sia diventato nell'Europa contemporanea uno dei principali simboli di ciò che viene percepito come la crescente visibilità dell'Islam nello spazio pubblico, in particolare a partire dal clima che si è venuto a creare a seguito degli attentati terroristici dell'11 settembre e del 2005 a Londra e, più recentemente, degli attacchi terroristici rivendicati dallo Stato Islamico. In questo contesto di "lotta al terrorismo" a livello globale, l'uso del *burqa* è spesso inteso, attraverso la lente dei media e della politica, come una pratica associata al fondamentalismo religioso, mentre la donna musulmana che lo indossa diventa emblema di un sistema di valori che rappresenta una minaccia per l'Occidente, sia in senso metaforico sia reale, in quanto strumento di occultamento che potrebbe essere utilizzato da un potenziale terrorista. In quest'ottica, l'immagine del velo che copre il volto è stata costruita attraverso le lenti del binomio Islam – terrorismo e dell'inuguaglianza di genere, sui quali si sono fondati gli interventi legislativi volti a eliminare il *burqa* dallo spazio pubblico⁶²⁰. Il *burqa*, in particolare, ma anche il semplice *hijab*, sono percepiti come estrinsecazione materiale di una condizione di subalternità e sottomissione della donna musulmana che assiste inerme alla

⁶²⁰ FREDETTE, 2015, p. 586.

violazione dei suoi diritti fondamentali e del principio di uguaglianza e di parità tra i sessi. Il mondo occidentale riconosce nel *velo* e, nello specifico, nel *burqa* i contrassegni di valori incompatibili con l'apparato di diritti garantito dagli Stati europei. Per tale ragione tende a respingerli dietro all'apparente finalità di liberare le donne costrette in una condizione di semi-schiavitù da un'imposizione familiare o dall'influenza di una sistema di valori culturali che inibisce la loro capacità di essere agenti autonomi e consapevoli.

Sia la cultura popolare che alcune posizioni di studiose femministe affrontano in questi termini la questione, nonostante siano diversi gli strumenti e il grado di conoscenza riguardo alla pratica di usare il *velo*. Alla visione semplicistica e superficiale della *vox populi* che si radica su un'assoluta ignoranza riguardo alla vita delle donne musulmane si affianca l'opinione, supportata da valide argomentazioni e adeguatamente documentata, di studiose femministe che ritengono il *velo* espressione della subordinazione della donna⁶²¹. Entrambe le concezioni, più o meno consapevolmente, rimandano alla tradizione del liberalismo e all'inderogabilità dei diritti fondamentali, alcuni dei quali si presume siano negati alle donne musulmane. In questo senso Okin sostiene che alcune pratiche di gruppi culturali o religiosi minoritari si fondino su una sostanziale disuguaglianza di genere e violino i diritti delle donne che appartengono alla comunità. Al contrario teorici del multiculturalismo aspirerebbero a vederne rafforzata la tutela attraverso la concessione di diritti di gruppo, più incisivi rispetto a quelli individuali. Okin continua affermando che «nel caso di una cultura minoritaria più patriarcale all'interno di una cultura maggioritaria meno patriarcale, non si possono addurre, sulla base del rispetto di sé o della libertà, motivazioni valide per cui i membri femminili avrebbero un interesse evidente a preservare la propria cultura. Anzi, la loro condizione potrebbe migliorare se la cultura in cui sono nati dovesse estinguersi (così che i suoi membri sarebbero obbligati a integrarsi nella cultura, meno sessista, che li circonda), oppure, ancora meglio, se fosse incoraggiata a cambiare in modo da rafforzare l'uguaglianza delle donne almeno fino al livello in cui questo valore è difeso dalla cultura maggioritaria»⁶²².

Pertanto le democrazie occidentali che riconoscono, perlomeno dal punto di vista formale, il principio di parità tra i sessi dovrebbero rifiutare il riconoscimento di

⁶²¹ BULLOCK, 2007, p. XXV.

⁶²² OKIN, 2007, p. 20.

pratiche, come la poligamia, a cui il *velo* è spesso associato, che rimandano alla disparità di genere⁶²³.

In alcuni casi l'uso del *burqa* viene addirittura collegato alle punizioni corporali disumane, come la lapidazione o la decapitazione per adulterio, che colpiscono le donne in alcuni Paesi⁶²⁴.

La costruzione di un simbolo (il *velo* in generale e il *burqa* in particolare) che rimandi inequivocabilmente all'oppressione e alla subalternità della donna musulmana ha radici nel periodo colonialista e si collega all'approccio metodologico predominante, definito Orientalista, nei confronti delle donne musulmane e dell'Islam più in generale. Queste tematiche sono affrontate all'interno di una netta contrapposizione tra Oriente e Occidente, rispettivamente tra un mondo dominato dall'inciviltà e dal dispotismo, dove sono radicati tradizioni e antichi rituali, e un altro che rappresenta l'incarnazione del progresso, della civiltà e della democrazia⁶²⁵. Questa visione dicotomica dei binomi Oriente/tradizione e arretratezza e Occidente/civiltà e progresso ha contribuito a costruire una visione delle "culture orientali" come un *unicum* omogeneo, caratterizzato dalla staticità e dalla scarsa propensione al progresso, ritenuto possibile solo attraverso l'"occidentalizzazione"⁶²⁶. Tale concezione ha coinvolto anche le donne. Le donne orientali, considerate come un'unica categoria omogenea che travalica i confini nazionali e culturali e non come singole individualità, sono considerate oppresse e schiacciate dal peso delle tradizioni di società patriarcali che negano loro diritti che sono imprescindibili. Il *velo*, più o meno coprente, è l'emblema della loro condizione di subordinazione sempre involontaria e generata da cause differenti: da un'imposizione maschile oppure dal peso del complesso di tradizioni e consuetudini che impedisce loro qualunque scelta autonoma. Non è concepita l'esistenza di donne libere e indipendenti, dotate di capacità decisionale e di azione. Per questa ragione le donne, "vittime della loro cultura"⁶²⁷, devono essere salvate. I colonizzatori occidentali hanno pertanto sostenuto campagne per la rimozione dei *veli*, in favore dell'emancipazione femminile e della liberazione delle donne dalle tradizioni di cui sarebbero schiave. Tale motivazione, ricompresa nella missione

⁶²³ *Ivi*, p. 5.

⁶²⁴ MANCINI, L., 2012, p. 31; CHESLER, 2010, p. 44.

⁶²⁵ DOWN, 2010, p. 382; SAID, 1977, p. 14 e ss.

⁶²⁶ NELSON, 1991, pp. 130, 131.

⁶²⁷ AGOSIN, 2001, p. 230.

salvifica più generale del mondo orientale, tradizionale e arretrato, ha fornito una valida giustificazione all'oppressione del dominio coloniale⁶²⁸.

Numerose donne occidentali durante il periodo coloniale si sono incaricate di sostenere gli interessi delle donne musulmane, ritenute incapaci di portare avanti qualunque tipo di rivendicazione. Nonostante l'orientamento critico di alcune studiose femministe che dalla fine degli anni '70 si oppongono a questa concezione della donna del "terzo mondo", l'utilizzo di certi schemi e categorie di pensiero non risulta superato. Le donne orientali, in questo caso musulmane, continuano ad essere stigmatizzate in un'unica grande categoria e la loro individualità continua ad essere percepita esclusivamente attraverso il filtro del *velo*, ovvero della pratica culturale che per definizione le rappresenta. E il *velo* ha per definizione un significato intrinseco che rimanda all'annullamento e all'incapacità della donna, oltre che all'arretratezza di un mondo tradizionale e non suscettibile di cambiamento⁶²⁹.

La ricerca nasce proprio con l'intento di dar voce alle donne musulmane che coprono il volto, che si trovano generalmente in una posizione marginale, sono sotto-rappresentate e sono di norma escluse dal dibattito pubblico e dalle decisioni politico-istituzionali⁶³⁰. Ciò comporta un'incapacità di parlare del *burqa* come segno esteriore di una realtà complessa che intreccia dinamiche sociologiche, antropologiche, politico-religiose e culturali e svolge svariate funzioni che cambiano in misura considerevole da una comunità all'altra e in base alla sua collocazione geografica e temporale⁶³¹. La sotto-rappresentazione delle donne che indossano il *burqa* comporta una semplificazione rispetto alle sfumature di significato che esso può assumere, dalla fede religiosa alla modestia, dalla componente identitaria a quella culturale. Tende invece a rafforzare l'idea di una donna oppressa e vittima, sottovalutando l'*agency* della donna che indossa il *burqa* che, in alcuni casi, può diventare al contrario strumento di liberazione e di *empowerment*⁶³².

La ricerca sul campo, di tipo qualitativo, ha coinvolto un campione di donne che indossano il *burqa* ed è stata svolta utilizzando il metodo dell'intervista per

⁶²⁸ Bullock ritiene che la posizione delle donne fosse di gran lunga peggiore durante il periodo coloniale. A sostegno di tale considerazione, riporta come esempi la diffusione della segregazione femminile nell'Impero ottomano durante la colonizzazione europea o l'impatto negativo prodotto dall'importazione europea di fili e tinture sulle donne siriane impiegate nell'industria del cotone.

⁶²⁹ DOWN, 2010, p. 382 e ss.

⁶³⁰ BILGE, 2010, p. 10 e ss.

⁶³¹ FERNEA, E., FERNEA, R., p. 196.

⁶³² BILGE, 2010, p. 12.

lasciare spazio alla costruzione dei significati e alla percezione della pratica di velarsi in relazione al contesto nel quale le donne vivono. La ricerca offre nuovi spunti per ridefinire il velo che copre il volto attraverso la da simbolo esclusivamente legato all'oppressione di genere e a una visione di Islam fondamentalista a simbolo identitario che le donne scelgono di usare per praticare la loro fede e per rappresentare il loro essere donne in Occidente.

2. Universo e metodologia della ricerca

2.1 Il metodo utilizzato

La ricerca è stata condotta in due momenti, tra il 2012 e il 2016. Nella prima fase, ho costruito il campione della ricerca grazie all'assidua frequentazione di due centri islamici dell'area milanese, la Casa della Cultura Islamica e il Centro Islamico di Sesto San Giovanni, in particolare nei momenti di preghiera del venerdì e nelle ore di lezioni di arabo e religione che si svolgono durante il weekend. Attraverso il metodo del "passaparola" tra le persone che frequentano i due centri, mi venivano presentate tramite donne già conosciute e intervistate altre donne che avevano voglia di prendere parte alla ricerca.

Durante la seconda fase di ricerca, ho sfruttato alcune conoscenze risalenti al periodo precedente per entrare in contatto con altre donne musulmane. Ho fatto riferimento in alcuni casi ai centri islamici, al Centro Islamico di Sesto, alla Casa della Cultura Islamica e al Centro Islamico di viale Jenner, in altri sono entrata in contatto direttamente con le donne. Ho conosciuto quattro delle donne che indossano il *burqa* tramite il sito www.niqab.it, un sito nato come spazio di discussione, confronto e riferimento sulla normativa italiana per le donne che usano il velo che copre il volto.

Ho intervistato un campione di venticinque donne musulmane e ho svolto trenta interviste (cinque donne sono state intervistate due volte, sia nella prima fase della ricerca sia nella seconda fase) e due incontri di gruppo che sono stati un'occasione di confronto e scambio collettivo. I dati sono stati raccolti attraverso interviste in profondità semi-strutturate, registrate e trascritte a mano, svolte nella maggior parte dei casi presso le abitazioni private delle donne, solo in alcuni casi presso la moschea. Questo contesto familiare ha permesso di costruire delle relazioni più profonde e sincere con le donne intervistate che si sono trovate in un

contesto nel quale potersi sentire a proprio agio e parlare liberamente della propria esperienza personale. Durante tutti gli incontri, le donne erano sole in casa o con i propri figli (bambini di età inferiore ai quattordici anni). Sette donne sono state intervistate presso la moschea per loro scelta.

Il metodo dell'intervista ha dato rilievo più alle opinioni delle donne, intrecciate alle loro storie di vita e al background personale, piuttosto che all'analisi quantitativa di dati che rivelassero la percezione maggioritaria e le scelte più diffuse in materia di *burqa* da parte delle donne musulmane, facendo forza su un dato numerico che fungesse da campione per l'intero territorio milanese. Per tale ragione è stata considerata ciascuna donna, cercando di evitare inutili generalizzazioni e dando spazio alle singole individualità, dietro alle quali c'è una complessa varietà di classi sociali, età, luoghi d'origine in base ai quali il significato del *burqa* e la sua percezione assumono differenti sfaccettature. Si è sempre cercato di lasciare spazio alle libere narrazioni, all'interno delle quali sono stati messi in risalto i punti di maggiore interesse che hanno determinato l'obiettivo dell'indagine.

La durata delle interviste è stata variabile in relazione al tempo disponibile di ciascuna, all'abilità linguistica che ha più o meno favorito il dialogo e alla personalità delle intervistate. Si è preferito utilizzare, data la specificità dell'argomento, uno schema di intervista semi-strutturata, in cui fosse preventivamente predisposto il modello e lo schema del colloquio, con una scaletta degli argomenti da affrontare e un abbozzo delle principali domande da porre⁶³³. Alla traccia dell'intervista è stato assegnato un andamento che proponesse dapprima argomenti d'ordine generale per poi spingersi verso temi più specifici e personali; infatti le domande di tipo socio-anagrafico, che rappresentano la parte introduttiva del colloquio, hanno facilitato l'instaurarsi di un rapporto di conoscenza informale e di una normale conversazione, allontanando un eventuale distacco creato da potenziali sensazioni di esame o giudizio.

Lo schema dell'intervista si sposta poi su un piano più personale che mira ad evidenziare quanto le scelte private o familiari, religiose e/o culturali influiscano o abbiano influito sulla consuetudine di indossare il *velo*, differenziato per tipologie che variano dal semplice *hijab* al *burqa* e al *niqab*.

Dal momento che il tema della ricerca è rappresentato proprio dal *velo* integrale, si è prestata anche particolare attenzione al giudizio delle donne che indossano solo

⁶³³ Vd. *infra* Appendice A.

l'*hijab* sull'influenza prodotta dalle scelte sopra indicate sull'uso del *burqa*. L'ultima parte del colloquio, nonché la più specifica, si fonda sull'opinione delle donne intervistate, sia che indossino sia che non abbiano mai indossato il *burqa*, in merito ad un divieto degli indumenti che celano il volto nel contesto italiano.

È intercorso un breve lasso temporale tra il momento dedicato all'acquisizione dei dati e delle informazioni e quello della sbobinatura, di poco successivo. Questo ha consentito di evitare un'eventuale perdita di informazioni e la possibilità di un graduale raffronto tra le risposte date dalle intervistate al fine di ottenere dei risultati parziali.

Occorre accennare ora ad alcune difficoltà. In primo luogo in merito all'attendibilità dei dati. Lo strumento dell'intervista non consente una verifica sull'attendibilità delle risposte, attraverso una formulazione differente della medesima domanda o alla riproposizione dello stesso argomento inserito in un ambito tematico diverso. Rimane l'incertezza sull'effettiva libertà e sull'assenza di condizionamenti per cui le difficoltà linguistiche hanno rappresentato un ostacolo importante. È stato impossibile pertanto avere i riscontri che si sarebbero potuti ottenere attraverso l'osservazione partecipante del gruppo sociale oggetto della ricerca, in altre parole con una prolungata frequentazione della comunità.

In secondo luogo si sono riscontrate alcune difficoltà nel confronto con alcune donne intervistate, in merito all'ignoranza sul tema principale e ad aspetti meramente linguistici, per due ragioni. Per prima cosa il *velo* che copre il volto è estremamente raro a Milano e, in generale, in Italia. Alcune intervistate non sapevano cosa rispondere alle domande sottoposte perché sostenevano di non aver mai avuto occasione di relazionarsi direttamente con donne che coprono il volto in Italia e raramente nei loro Paesi d'origine. Pertanto manifestavano incertezza e imbarazzo nell'ammettere di non aver mai riflettuto con attenzione sull'argomento in quanto il *burqa* è un indumento poco diffuso, ma, in ogni caso, per loro familiare e non problematico. Inoltre il termine "*burqa*", come alcune hanno spiegato, non essendo di derivazione araba (lingua madre di quasi tutte le intervistate) risultava talora semi-sconosciuto e meno noto del più comune, in termini linguistici, *niqab*. Questo dato è in realtà interessante ai fini della ricerca perché conferma ancora una volta la tendenza occidentale a ignorare le specificità e

le complessità culturali in seno all'Islam, in favore di facili generalizzazioni e semplificazioni⁶³⁴.

Per queste ragioni nel corso delle interviste alle donne non si è parlato solo del significato e della percezione di *burqa* e di *niqab*, bensì si è anche voluto sondare più in generale i molteplici significati attribuibili al più generico *velo* in relazione al diverso grado di consapevolezza della donna, alle sue aspirazioni ed ambizioni, allo stile di vita e al background culturale, scegliendo come punto di partenza il contesto sociale e temporale in cui le donne hanno indossato il *velo* per la prima volta, per poi scendere nel dettaglio delle motivazioni che danno fondamento a tale decisione. Pertanto si è deciso di impostare la stesura dell'indagine in forma di paragrafi in cui emergesse un immediato confronto tra le opinioni delle donne sui temi ai quali si è scelto di dare importanza nella ricerca. Nei paragrafi che seguono sarà affrontato il tema del *velo*, in particolare del *burqa*, dal punto di vista del significato religioso o culturale, della dicotomia tra imposizione e libera scelta, della percezione sociale con le problematiche ad essa connesse. Infine sarà riportata l'opinione prevalente delle intervistate riguardo ad un'eventuale approvazione di un divieto del *burqa* in Italia. Si concluderà con una valutazione finale dei dati rilevati e con due appendici che riportano un elenco delle domande sottoposte e delle donne intervistate. Per rispetto della privacy delle intervistate, sono stati scelti nomi di fantasia.

2.1. Le donne intervistate

La ricerca è stata condotta su un campione di venticinque donne musulmane, cinque delle quali intervistate due volte, in due momenti diversi.

È stato possibile entrare in relazione con loro nei momenti di ritrovo e di preghiera presso la "moschea" di riferimento, in particolare nei giorni festivi di venerdì e sabato. Con alcune ci sono state occasioni per plurimi incontri e momenti di confronto passati insieme, con altre l'interazione si è limitata al tempo dell'intervista, per ragioni di difficoltà linguistica e di tempo disponibile.

⁶³⁴ DOWN, 2010, p. 385.

Tutte le intervistate sono, pur in diversa misura, religiose e praticanti e frequentano regolarmente il centro islamico, partecipando alle attività religiose, sociali e culturali organizzate. Cinque di loro si sono convertite alla religione islamica.

Le donne abitano in zone periferiche di Milano o nell'hinterland milanese e la maggioranza proviene dai paesi del Nord Africa, considerando anche le più giovani, nate in Italia, ma di origini maghrebine. Le altre si ripartiscono tra Giordania, Palestina, Siria, Ungheria e Italia. Le intervistate hanno un'età media di 30 anni, la più giovane ne ha 17 e la più anziana 54. Quasi tutte, a eccezione delle giovani studentesse che stanno frequentando la scuola italiana, hanno completato il proprio percorso di studi nel Paese di origine. Una ha conseguito la licenza elementare, cinque hanno conseguito un diploma corrispondente alla licenza media inferiore, undici hanno ottenuto un titolo equivalente al diploma di scuole medie superiori, cinque sono laureate e tre non hanno ancora ultimato gli studi. La maggior parte delle donne non lavora. Alcune per scelta, molte perché incontrano molte resistenze per via del velo. Dodici intervistate portano regolarmente l'*hijab*, in alcuni casi indossato per la prima volta più tardi rispetto al momento opportuno secondo le fonti dell'Islam⁶³⁵, mentre nove coprono anche il volto e due hanno indossato per un periodo della loro vita il *niqab*, una nel Paese d'origine, l'altra in Italia. Due ragazze tra le più giovani non hanno mai indossato il *velo*, ad eccezione dei momenti di preghiera in moschea quando, sostengono, indossarlo costituisce una forma di rispetto.

3. La pratica di coprirsi: comprendere i significati

3.1 La rilevanza della fede religiosa e il ruolo della cultura

Una delle principali questioni emerse durante le interviste attiene alle sfumature di significato del velo, sia quello che copre il capo sia il *burqa*, in un contesto occidentale dove la religione musulmana non è maggioritaria. Per le donne intervistate la scelta di indossare il *velo* è sempre una scelta libera fatta per motivi religiosi, svincolata da qualunque forma di imposizione culturale. Mawiya, tunisina di 42 anni, rivendica la sua scelta di indossare il *velo* per motivi religiosi, nonostante

⁶³⁵ Un *hadith*, o detto del Profeta, recita: *Disse il Profeta – Da quando la donna ha il suo ciclo mestruale, del suo aspetto fisico non ha da essere visibile che questo (e indicò l'ovale del viso) e questo (le due mani) –.*

sostenga che in Italia sia percepito dalla gente come un'imposizione-limitazione per la donna. Per le trenta donne intervistate indossare il *velo* è una pratica religiosa che rientra tra i doveri della donna musulmana e il Corano e i detti del Profeta sono le fonti che conferiscono al *velo* tale valenza. Ciononostante da nessuna è considerato obbligatorio e c'è assoluto rispetto per le singole situazioni personali che possono incidere su una posticipazione del momento in cui la donna inizia a indossarlo oppure sulla sua decisione di non metterlo.

L'Islam e il Corano sono il modello al quale ciascuna deve aspirare, ma sempre attraverso un percorso personale. Il Corano esorta le donne a coprirsi, ma non le obbliga (Fadwa)

*È meglio che la donna inizi a coprirsi quando si sente pronta perché il *velo* non è un abito che si toglie e si mette in base al proprio umore. Prima di scegliere di indossare il *velo*, devi sentirti sicura e convinta perché sarà una decisione permanente. Il *velo* ti accompagnerà per tutta la vita (Nudhar)*

Per alcune donne intervistate il *velo* trascende il significato religioso per assumere sfumature aggiuntive come la manifestazione in pubblico dell'adesione a determinati valori che inevitabilmente riguardano anche la personalità e l'identità della donna. In quest'ottica la donna musulmana esprime la propria personalità e la propria identità nella società che la accoglie, ma della quale rifiuta certi valori. Spiega Hasna, 35 anni, di origini algerine, che vive insieme al marito nella periferia nord di Milano:

*Indossare il *velo* è una pratica che rispecchia la mia identità, che dice a tutti chi sono.*

Maraam, 22 anni, di origine marocchina, nonostante viva in Italia da quando ha 14 anni, non si sente italiana. Si considera innanzitutto una donna musulmana e poi marocchina. L'Italia resta per lei soltanto il paese di residenza, dove ha vissuto per sette anni e dove probabilmente vivrà nel suo futuro più prossimo. Nel corso dell'intervista afferma:

In Italia ho trovato una società molto distante dalla mia. Questa è la ragione che mi ha spinto a intraprendere il percorso che più potesse rispecchiare la mia identità non solo religiosa, ma anche culturale, entrambe molto forti

Ho voluto integrarmi, ma a modo mio, conservando una mia identità e manifestando apertamente la distanza tra i miei valori e quelli che vedo predominanti nella società italiana.

La religione le ha permesso questo: l'integrazione, ma ad alcune condizioni che le consentono di mantenere intatta la sua individualità. Grazie al cammino intrapreso e alla profonda adesione ai suoi valori, dice di sentirsi libera, ma contemporaneamente protetta e più forte. Il suo senso d'appartenenza religioso e culturale è molto forte e assicura che per lei non potrebbe essere altrimenti.

Per quanto riguarda il *burqa* non c'è consenso. Quasi tutte le donne – solo due fanno eccezione – che coprono il volto attribuiscono al *burqa* una forte connotazione religiosa, mentre le donne che non lo indossano lo ritengono un simbolo strettamente legato alla cultura e alla tradizione.

Per la maggioranza delle intervistate il *burqa* e il *niqab* non sono in ogni caso obbligatori sia nel caso in cui siano considerati religiosi sia tradizionali o entrambi. Fanno eccezione due donne che lo indossano e che ne sottolineano l'obbligatorietà o insistono sul fatto che il suo utilizzo sia fortemente caldeggiato dagli studiosi.

Fadwa, marocchina di 41 anni, afferma con assoluta certezza che il *burqa* e il *niqab* non sono riconducibili né alla tradizione né tantomeno alla religione, ma rappresentano un facile strumento utilizzato da alcuni uomini come forma di controllo nei confronti delle donne della famiglia. Continua dicendo che uomini che esercitano controllo e pressione sulle donne ci sono ovunque ed è assolutamente sbagliato associare comportamenti del genere alla religione islamica. Sostiene:

Il burqa e il niqab sono solo alcuni tra i tanti mezzi e non hanno nulla a che vedere con la religione. Un uomo che impone alla moglie o alle figlie di indossare il velo sul volto non conosce la religione e si discosta completamente dai suoi valori di uguaglianza.

Alcune donne intervistate sottolineano l'importanza di non confondere la tradizione con la religione. Non solo il *burqa* non è un precetto religioso al quale la donna si deve conformare obbligatoriamente, ma non è menzionato né all'interno del Corano né tra i detti del Profeta, dove, affermano, sono descritte minuziosamente le caratteristiche fisiche delle mogli di Maometto.

'A'isha viene chiamata "la rossa". Alcuni sapienti concordano sul fatto che il rosso sia associabile al colore della carnagione del volto. Come può essere un'imposizione religiosa coprire il volto se le prime donne dell'Islam lo tenevano scoperto? (Nudhar)

Il burqa appartiene alla tradizione, non di alcuni popoli, ma di alcune popolazioni, in particolare è diffuso tra i nomadi delle aree desertiche. Non solo in Italia, ma anche in Tunisia se ne vedono pochi (Nasiha)

Sostengono che alcune posizioni trovano una giustificazione del *burqa* e del *niqab* attraverso un'interpretazione forzata dei versetti del Corano che affermano: «E di alle credenti di abbassare i loro sguardi ed essere caste e di non mostrare, dei loro ornamenti, se non quello che appare; di lasciar scendere il loro *velo* fin sul petto e non mostrare i loro ornamenti ad altri che ai loro mariti, ai loro padri, ai padri dei loro mariti, ai loro figli, ai figli dei loro mariti, ai loro fratelli, ai figli dei loro fratelli, ai figli delle loro sorelle, alle loro donne, alle schiave che possiedono, ai servi maschi che non hanno desiderio, ai ragazzi impuberi che non hanno interesse per le parti nascoste delle donne [...]»⁶³⁶; «O Profeta! Di alle tue spose e alle tue figlie e alle donne dei credenti che si ricoprano dei loro mantelli, questo sarà più atto a distinguerle dalle altre e a che non vengano offese [...]»⁶³⁷.

Shaadiya, 34 anni, giordano-palestinese che vive con la sua famiglia e che è in Italia da quando aveva 16 anni, si dichiara contraria all'utilizzo della velatura integrale e spiega:

Il burqa è un indumento tradizionale al quale ricorrevano le donne del deserto per proteggere la pelle dai raggi del sole molto forti, dal vento e dalla polvere. Quando non c'erano le creme, l'elasticità della pelle veniva preservata dal velo-maschera anche sul volto». Il Corano, sostiene, non scende nel dettaglio, ma si limita ad un generale ammonimento a tutte le donne di coprirsi.

Per questo motivo l'utilizzo del burqa non ha ragion d'essere ormai. Acconsentire all'uso del burqa non ha niente a che fare col garantire la libertà di esprimere il proprio credo religioso. Con la religione non centra niente. Le donne che indossano il burqa non adducono argomentazioni valide a fondamento della loro decisione. Probabilmente non lo fanno nemmeno loro. Si tratta di una consuetudine, di un'abitudine. L'hanno sempre indossato e continuano a farlo anche in Italia, creando ostacoli all'interazione tra le persone e fomentando la paura nei confronti dell' "altro".

⁶³⁶ Il Corano, 24: 31.

⁶³⁷ Il Corano, 33: 59.

Lo conferma Nawar che indossa il *niqab* e che, a differenza della maggior parte delle donne intervistate che lo portano, afferma di essere consapevole che non si tratti di un obbligo imposto dalla religione. Il velo integrale assicura protezione e spesso per alcune donne che lo indossano è una consuetudine ben radicata nel contesto familiare.

Con il niqab mi sento a mio agio e protetta e non posso farne a meno. È difficile da un giorno all'altro smettere di indossare un indumento che ormai è in qualche modo parte della tua persona (Nawar)

Amna, una giovane donna egiziana di 30 anni che abita nella periferia ovest di Milano con il marito e i due figli sostiene:

Ho sempre visto le donne della mia famiglia indossarlo e per me è diventato come per voi un paio di jeans», sostiene. «Ormai sono talmente abituata a indossarlo che non ci penso nemmeno più, lo indosso e basta.

Majeeda e Aseelah parlano della componente culturale, tradizionale o identitaria come essenziale per comprendere la natura e il significato del burqa. Aseelah, egiziana di 34 anni, che trascorre solo 6 mesi all'anno in Italia per stare vicina al marito, spiega che indossare il *burqa* le dà forza e coraggio e «*la fa sentire a casa*». Sente che coprire il volto le consente di manifestare tacitamente la sua identità, le sue origini e l'adesione ad un sistema di valori che non si allinea con quello occidentale. Per Majeeda, che quando era in Siria era solita coprire il volto, il *niqab* associato all'*abaya* (un lungo abito nero avvolgente) indica un'appartenenza culturale e tradizionale, legata strettamente all'identità di un popolo, piuttosto che un dovere religioso. Spiega:

Quando vivevo in Siria portare il niqab e indossare l'abaya significava anche seguire la moda perché quasi tutte le donne lì lo indossano. In Italia, dopo un po' di anni, ho deciso di sostituire il niqab con un semplice hijab perché in Italia soffro molto il caldo umido e l'afa, sono ingrassata, ho avuto quattro gravidanze. Per questioni di comodità e praticità ho preferito lasciare nell'armadio il niqab. Adesso non mi sentirei più a mio agio a portarlo.

Come accennato sopra, è maggiore il numero di donne che ritengono di indossare il *burqa* per motivi strettamente connessi alla sfera religiosa. Coprire

completamente il volto e il corpo diventa un atto di pietà per esprimere la totale vicinanza con dio. Per Najma, 27 anni, iniziare a usare il velo che copre il volto è stato un completamento del proprio percorso di fede. Allo stesso modo Fatima, Fadma, Saabira, Nawar e Fatima sostengono che sia un atto di devozione e avvicinamento a dio. Saabira afferma con sicurezza che il *burqa* è un simbolo religioso, la sua obbligatorietà o meno dipende dall'interpretazione che si decide di seguire. «*Ci sono diverse scuole di pensiero e moltissime autorità giuridico-religiose che emettono responsi*», dice, «*ciascuna deve capire quale sia quella giusta*». Sostiene che non esista una verità unica e assoluta, ma solamente quella filtrata dal singolo individuo. Sabrina e Valeria, italiane rispettivamente di 45 e 36 anni, convertite all'Islam, sostengono che il *burqa* sia un simbolo religioso il cui utilizzo è obbligatorio⁶³⁸ secondo alcuni studiosi, altamente consigliato secondo altri. «*Nell'incertezza*», sostiene Sabrina, «*da sempre ho preferito indossarlo*». Valeria esclude qualunque legame del *burqa* con la cultura e la tradizione e a sostegno di questa affermazione porta come esempio l'Italia, un Paese nel quale l'utilizzo del *velo* era frequente sino alla metà del XX secolo. Valeria spiega che in Italia, non essendo una questione religiosa ma solo culturale, l'usanza si è persa con l'evoluzione dei costumi e la scomparsa del senso del pudore.

Alcune donne intervistate che non portano il burqa si allineano nel sostenerne la valenza religiosa. Adottare un codice di abbigliamento che contempli anche il *velo* che copre il volto non è per loro una pratica inclusa tra quelle strettamente richieste dall'Islam, ma un ulteriore atto di devozione e di fede, di conseguenza percepito in maniera molto positiva. Alcune delle donne intervistate che non indossano il *burqa* guardano con ammirazione e rispetto quelle che riescono a indossarlo. Per Muneera, Maraam, Sara, Marianna coprire il volto consiste in un adempimento religioso ulteriore e non necessario, ma che permette una completa e assoluta vicinanza con Dio. «*Una munaqqaba si scopre solo di fronte al marito e a Dio e alle donne durante la preghiera in moschea*»⁶³⁹, dice Muneera che colloca le svariate tipologie di abbinamenti tra *veli* e abiti in una gerarchia di passaggi che conducono a forme di maggior pudore e rispetto di un dovere religioso. L'ultimo passo è rappresentato dal *velo* che copre il volto, abbinato ad una veste o mantello che

⁶³⁸ Aysha sostiene di fondare le sue argomentazioni sull'opinione degli studiosi. Cita come esempio una delle *fatawa* o responsi giuridici: vd. http://www.askimam.org/public/question_detail/18325.

⁶³⁹ È obbligatorio scoprire il volto in moschea non solo perché è necessario mostrarsi a Dio, ma anche per rispetto delle altre donne che hanno diritto di riconoscere l'identità di ciascuna.

copra tutto il corpo dalla testa ai piedi e ai guanti. «*Ovviamente ciascuna donna è libera di scegliere di indossare l'indumento e il velo che la fa sentire a suo agio dal momento che la religione non impone nulla e l'essere più o meno credenti o praticanti non si misura in base all'abito*», sostiene.

Maraam preferisce parlare di *niqab*, piuttosto che di *burqa*, un termine non arabo che lei, un po' perplessa, associa alla tradizione afghana. Dice:

Indossare il velo che copre il viso significa aderire in maniera ancora più rigorosa ai precetti dell'Islam, fare uno sforzo in più che, benché non necessario, è in ogni caso ben accetto. Significa ispirarsi, attraverso la lettura della Sunna (la condotta del Profeta) e della Sirah (la vita del Profeta) al comportamento delle mogli di Maometto che coprivano il volto in alcune occasioni.

Sara aggiunge che le donne che conosce che indossano il *burqa* hanno un forte senso del pudore e pensa che per loro possa rappresentare l'abbandono dello sfarzo della vita per mantenere un rapporto più autentico con Dio.

Haifa, invece, pur confermando il valore religioso del *burqa*, ne prende le distanze dicendo di ritenerlo «*eccessivo e non necessario*».

Le ragazze più giovani, Malak e Huda, dicono di non aver ancora avuto occasione per riflettere sul significato del *velo* che copre il volto e di non essere in grado di esprimere un'opinione riguardo alle sfumature religiose o culturali del *burqa*.

3.2 Strumento di protezione e di pudore

Nel corso di alcune interviste e nel focus group con alcune donne che frequentano il centro islamico di viale Jenenr, è emerso che il *burqa* e il *velo* diventano in alcuni casi degli strumenti fondamentali di protezione del corpo della donna. Il *velo* e ancor di più il *burqa* possono diventare uno strumento di empowerment che consente alla donna di muoversi liberamente nello spazio pubblico, che ristabilisce un equilibrio nel rapporto uomo-donna e favorisce relazioni paritarie e accresce la sicurezza in se stesse, potendo nascondere parti del corpo

delle quali ci si vergogna. Il *velo* e il burqa migliorano, invece che peggiorare⁶⁴⁰, le relazioni sociali. Il burqa nasconde dallo sguardo degli uomini e libera la donna dal sentirsi oggetto.

Da quando indosso il velo mi sento più rispettata nelle relazioni con gli altri. Sento una maggior stima e considerazione da parte dei miei vicini di casa e della gente che incontro per strada perché una donna che indossa il velo e che copre il corpo emette un segnale chiaro di discrezione, pudore e rispetto (Nudhar)

Nawar, egiziana di 28 anni che è solita coprire il volto, le relazioni tra i due sessi migliorano notevolmente. Si disincentivano gli approcci e i commenti da parte degli uomini coprendo il corpo e il volto. Sostiene:

Quando indosso il burqa non vengo più importunata per strada e gli uomini si rivolgono a me, giudicandomi per il mio carattere e la mia personalità, andando oltre l'aspetto fisico che è ben nascosto e protetto. Un abito succinto trasmette il segnale preciso di voler essere considerata solo per quello, per un corpo esibito.

Anche Nasiha, di origini tunisine, nata in Italia, da quando indossa il *velo* sente di essere considerata più per quello che dice che non per il suo aspetto. «Attraverso il *velo* la donna riesce ad uscire dallo schema maschilista della "donna oggetto", mettendo in risalto le qualità interiori e spirituali», aggiunge Valeria, italiana convertita all'Islam che indossa il *niqab*. Aggiunge:

Una donna che potenzialmente potrebbe attirare su di sé attenzioni non volute è meglio che non si esponga per la propria protezione. Anche se l'ordine coranico è indirizzato prima all'uomo che ha l'obbligo di abbassare lo sguardo e solo in un secondo momento alla donna che non si deve mostrare a chi non ha diritto di vederla, spesso la donna si trova costretta a compensare con il suo comportamento conforme la violazione del precetto da parte degli uomini.

Secondo l'opinione di alcune donne intervistate, il *velo* e il *burqa* sono addirittura strumenti che permettono l'esistenza di rapporti più equi e paritari tra i due sessi, nel rispetto dell'uguaglianza. Shaadiya conferma che l'uomo e la donna

⁶⁴⁰ I sostenitori di un divieto generale del *burqa* considerano il *velo* che copre il volto un ostacolo per la comunicazione e l'interazione tra le persone che convivono in una stessa comunità.

per la religione islamica hanno una posizione paritaria, sono uguali, ma allo stesso tempo diversi perché ciascuno ha un ruolo e dei compiti ben precisi e definiti che insieme risultano essere complementari.

Nell'ambito delle relazioni uomo-donna il velo protegge anche l'uomo, impedendogli di cadere in tentazioni e di commettere azioni che non rispecchiano il modello di comportamento che la tradizione islamica prevede (Nasiha)

Spesso gli uomini non riescono a non guardare una donna che è molto più avvenente delle altre, di conseguenza spetta alla donna proteggerli da loro stessi e da una trasgressione dei precetti islamici (Amna)

Da strumento di protezione nelle relazioni tra i due sessi, il velo e il burqa diventano strumento di protezione e difesa dell'integrità della comunità musulmana. «Attraverso l'uso del velo sono consapevole di compiere una buona azione per la comunità», dichiara Nasiha. Continua dicendo che il *velo* richiama l'attenzione delle donne della comunità musulmana che non lo portano, che non sono più osservanti, o che non lo sono mai state. È un simbolo metaforico per far loro ricordare quali siano i valori della religione musulmana.

Allo stesso modo il velo ricorda all'uomo musulmano quale sia il suo ruolo e la sua dimensione nella comunità e quale sia il modello corretto di comportamento (Fadma)

Mawiya sostiene che, osservando il *velo*, l'uomo musulmano pensi automaticamente al motivo per cui la donna lo indossa (la sua protezione) e al fatto che all'azione femminile debba precedere quella maschile di abbassare lo sguardo. In questo modo l'uomo si riavvicina ai valori del Corano e torna a compiere buone azioni.

Il velo e, ancor di più, il burqa costruiscono sul corpo della donna uno spazio di privacy che consente loro di muoversi nella sfera pubblica nel totale rispetto delle prescrizioni religiose e della propria dignità di donna musulmana⁶⁴¹.

Il burqa per alcune donne intervistate che lo portano costituisce una sorta di corazza di auto-protezione. Majeeda, Sabrina e Najma sostengono che il *velo* sul volto consenta di nascondere alcune parti che non piacciono e che non si riescono

⁶⁴¹ El Guindi, 1999, p. 152 e ss.

ad accettare. Dalle risposte delle intervistate, emerge che il *burqa* sia uno strumento che favorisce un percorso di consapevolezza di sé.

Alcune intervistate hanno una posizione opposta relativamente al *burqa*, considerandolo non un mezzo di protezione per la donna, ma una tipo di abbigliamento poco consona alla società nella quale le donne vivono e che è un forte ostacolo all'integrazione della donna e alle relazioni interpersonali.

Il burqa in generale non mi piace, lo trovo eccessivo e inadatto. Non ha alcun legame con la religione e produce un ulteriore allontanamento e diffidenza da parte degli italiani verso la religione islamica. Le donne che lo portano in genere sono isolate, parlano poco l'italiano nonostante siano in Italia da anni e faticano a integrarsi (Shaadiya)

Secondo me il burqa e il niqab non proteggono la donna, ma la imprigionano. Anche quando non viene imposto, dietro c'è sempre ignoranza, chiusura e paura. La donna subisce comunque un forte condizionamento anche se indiretto, vuoi per il contesto nel quale è cresciuta o da parte della famiglia. (Fadwa)

4.Coprire il capo, il volto e il corpo tra autodeterminazione e imposizione

Dai risultati delle interviste emerge che per la quasi totalità delle interessate la pratica di velarsi deriva da un percorso personale. Anche nel caso della velatura integrale, solo una donna, raccontando la propria esperienza personale, ne parla come di un indumento che viene imposto. Secondo l'opinione di tutte le donne, la religione islamica si oppone a qualunque forma di imposizione e rispetta il libero arbitrio di ciascun individuo. Il velo, nelle sue varie forme, non è mai ritenuto obbligatorio. Le madri intervistate, eccetto una, affermano di non aver mai subito alcun tipo di pressione da parte del padre o del marito e di continuare questa tradizione di apertura e libertà nel rapporto con le figlie.

Tuttavia la scelta di indossare il *velo*, di qualunque tipologia esso sia, oscilla tra una decisione completamente autonoma e consapevole e l'influenza, seppur naturale e involontaria, del contesto socio-culturale in cui la donna è nata e cresciuta.

Ho iniziato a indossare il velo a seguito di un percorso personale, nessuno me l'ha imposto. Mia mamma l'ha sempre portato e probabilmente questo ha influito sulla mia scelta. Da bambina ricordo che non vedevo l'ora di crescere e poterlo mettere anch'io. Mia mamma mi ha sempre detto che non dovevo sentirmi in dovere di usarlo solo perché lei l'ha sempre indossato, ma che avrei dovuto riflettere e guardare dentro di me se fosse quello che desideravo». La propria famiglia rimane il punto di riferimento più importante per una persona che sta crescendo e che si sta costruendo una sua personalità. I miei genitori sono musulmani praticanti, ma in modo moderato. Sia io sia loro facciamo attività di volontariato da anni presso la Casa della Cultura Islamica di via Padova (Nudhar)

Ho riflettuto molto e alla fine sono arrivata alla conclusione che Dio fa ogni cosa per il nostro bene. Mi ha dato una famiglia che mi ama, una casa, la felicità, la salute, la vita stessa. Ho pensato che non ci fosse motivo di non fare una piccola cosa in più che lui richiedesse. Indossare il velo è un semplice adempimento che Dio chiede alle donne e ogni cosa che Dio chieda è finalizzata al nostro bene. Perché non rispettarlo? Sono sempre più convinta della mia scelta e mi sento sempre più libera e soddisfatta di me stessa. Aver preso questa decisione mi gratifica. Sento che è stato il primo passo verso una vita adulta. È stata la prima scelta importante della mia vita, la prima che ho preso da sola, indipendentemente da tutto e da tutti. Per questo il velo ha contribuito a rafforzare il mio orgoglio e la mia autostima (Nudhar)

Alcune donne hanno sottolineato come l'influenza della famiglia e della comunità abbia invece un ruolo più determinante, in particolare quando la donna è giovane e non ancora in grado di fare una scelta completamente autonoma.

Ho iniziato a indossare l'hijab perché lo portavano mia mamma e le mie sorelle. Una volta arrivata in Italia ho approfondito le mie conoscenze religiose e ho iniziato a capire meglio quale fosse il significato del velo. Durante i miei studi alcune mie compagne di scuola hanno cercato di convincermi a toglierlo. Non riuscirei a pensarmi senza velo oggi, è una tradizione che ormai è parte di me. Per questo non riesco nemmeno a pensare ad un'ipotetica reazione dei miei genitori, non sarebbe possibile perché non lo toglierei per nessun motivo (Maraam)

Maraam non ha mai utilizzato il *burqa* o il *niqab*, ma non crede che chi ne fa uso sia obbligata dalla famiglia. «In sette anni di frequentazione del centro islamico ho conosciuto solamente due donne che lo indossano, entrambe per libera scelta». «In Italia non mi sono mai imbattuta in donne che fossero obbligate da un

uomo a rispettare un determinato codice di comportamento e abbigliamento. Tutte quelle che ho conosciuto, come me d'altronde, erano e sono libere e consapevoli».

In misura ancora più evidente di Maraam, Majeeda sottolinea l'importanza del ruolo della famiglia e del contesto sociale nelle scelte e nel percorso di crescita di una persona. A Majeeda è capitato di indossare il *velo* integrale e spiega quali fossero le ragioni della sua scelta. Spiega:

Quando vivevo in Siria portare il niqab e indossare l'abaya significava anche seguire la moda e la tradizione. Una libera decisione che nessuno mi ha mai imposto. In Occidente spesso si pensa che la nostra sia una scelta, ma in realtà nessuna donna musulmana pensa di dover decidere riguardo al vestito da indossare o al tipo di velo da mettere. Ci si veste così e basta. Dietro non ci sono decisioni difficili, né dilemmi interiori o conflitti familiari. Indossare il niqab è stato un adeguamento naturale a una condizione che interessa le donne da sempre. Non stiamo certo a pensarci, né da piccole, quando le nostre mamme, che lo indossano, ci dicono di metterlo, né da adulte.

A dimostrazione che nessuno le ha mai imposto di indossare il *niqab* spiega che ha smesso di utilizzarlo dopo alcuni anni di permanenza in Italia per sostituirlo con il semplice *hijab*. Dice che molte donne siriane hanno smesso di coprire il volto qui in Italia, ma ogni volta che tornano in Siria riprendono le vecchie usanze appena messo piede in aeroporto. Nessuna donna pensa di imporre alle figlie di indossare il *velo*, perché è normale che i valori e le consuetudini della famiglia siano trasmessi alle nuove generazioni: «è tutta una questione di educazione».

Shaadiya concorda sull'influenza che alcune famiglie, che seguono in modo rigido la tradizione e ignoranti e povere dal punto di vista culturale e religioso, hanno rispetto alla decisione di una ragazza di coprire il volto.

Le donne che indossano il burqa che mi è capitato di conoscere sono cresciute in ambienti chiusi e tendono anche da adulte ad auto-isolarsi, rifiutando qualunque alternativa culturale o religiosa che non sia quella che proviene dalla famiglia. Indossare il burqa è una sorta di auto-imposizione (Shaadiya)

Quasi tutte le donne intervistate che indossano il burqa o il niqab dicono di essere le uniche nella loro famiglia ad indossare il *velo* che copre il volto. La maggior parte di loro ha iniziato a indossarlo tra i venti e i trent'anni, quando si sono sentite libere dall'autorità paterna e familiare, a seguito di un lungo percorso spirituale.. Affermano che nessuno dei loro mariti le abbia mai obbligate a coprirsi il

volto, dichiarando l'assoluta indifferenza da parte loro per il tipo di *velo* che la moglie decida di indossare.

Ho deciso di indossare il niqab perché era il tipo di velo che corrispondeva al mio modo personale di intendere l'Islam. È fortemente consigliato da alcuni studiosi, altri lo considerano obbligatorio. Io nel dubbio scelgo di indossarlo. Mi sento di fare qualcosa in più nel mio rapporto con dio (Sabrina)

Valeria, convertita che indossa il *niqab*, sostiene che tutte le donne che ha conosciuto combatterono contro la famiglia che le ostacolava in ogni modo possibile e cercava di farle desistere dall'indossare il *velo* che copre il viso. Per lei è un completamento del suo percorso, frutto di una scelta consapevole e matura.

Per me è un completamento del mio percorso di fede (Fatima)

Dai discorsi delle intervistate, la percezione è che indossare il velo sia sempre l'esito di un percorso personale della donna. Questo per quanto riguarda un campione limitato di donne intervistate in Italia e provenienti da Paesi nei quali non vige alcun obbligo di indossarlo né il velo che copre anche il volto è utilizzato dai governi come strumento di sottomissione e controllo del corpo della donna.

Solo la testimonianza di Fadwa, riporta il *burqa* e il *niqab* alla sfera dell'imposizione. Questa donna marocchina di 41 anni, con una storia molto difficile alle spalle, non ammette eccezioni e non concede deroghe, avendolo subito in prima persona. Prima di iniziare a raccontare la sua esperienza ci tiene a sottolineare che il comportamento del suo ex marito e di altri come lui venga considerato in maniera del tutto svincolata dalla religione islamica, dal momento che non presenta alcun legame. «*Troppo spesso si tende ad associare la religione islamica a comportamenti di violenza e oppressione a danno delle donne*». Marocchina di 41 anni viene "venduta" all'età di 12 anni dalla madre in grosse difficoltà economiche ad un uomo di trent'anni più vecchio che la porta con sé in Italia. Oltre alle ripetute violenze fisiche, Fadwa è obbligata dal marito ad indossare il *burqa* nelle rare occasioni in cui può uscire di casa. Fadwa non ammette la possibilità che una donna scelga liberamente di indossare il *burqa*. Sostiene sia un indumento che da una parte ha una diffusione non estesa all'intero territorio nazionale di un Paese e limitata a certe popolazioni e dall'altra non presenta legami

con la religione. *«Il burqa e il niqab non sono mai simboli religiosi, quasi mai simboli tradizionali. Perché una donna dovrebbe indossarli?»*. Per lei la diffusione del *burqa* deriva dalla gelosia patologica di mariti violenti, non equilibrati e conservatori che si realizzano nell'esercitare forme di potere e controllo sulle mogli, arrivando a dominarle con la forza e annullandone la personalità.

5. La percezione del velo da parte della società italiana tra accettazione e discriminazione

La percezione da parte della società e dell'opinione pubblica italiana, secondo quanto emerso dalle interviste, varia moltissimo rispetto al tipo di velo che la donna indossa. In ogni caso, il velo, anche il semplice foulard che copre il capo, viene percepito un simbolo subito dalla donna, simbolo di una concezione patriarcale di famiglia e strumento di sottomissione della donna. La situazione si complica quando la donna copre anche il volto. Sahar dice di aver fatto molti sforzi per essere accettata, ma di aver avuto difficoltà a tollerare i numerosi commenti della gente non richiesti e intrisi di pregiudizi. Dice:

Una donna col velo è sempre considerata incapace di intendere e di volere, integralista o tradizionalista o dominata dal peso della figura maschile della famiglia.

Il binomio donna/velo, aggiunge Lamy, rimanda ad una connotazione precisa da cui raramente c'è via di scampo. Muneera conferma che solo dopo anni trascorsi a diretto contatto con gli abitanti del suo quartiere, cercando sempre di instaurare un dialogo ed essendo sempre disposta a fornire spiegazioni, le persone hanno iniziato a considerarla una donna libera e in grado di compiere delle scelte autonomamente. *«Sino ad allora mi veniva ricordato dai passanti per strada che in Italia ero libera e che nessuno avrebbe potuto costringermi a mettere il velo»*.

Le ragazze più giovani, nate in Italia, dicono di non aver mai avuto problemi, in particolare con i compagni di scuola, con i quali sostengono di aver instaurato un bel rapporto, improntato sullo scambio culturale reciproco.

I miei compagni erano inizialmente incuriositi dal mio velo nei primi giorni di scuola e io ho risposto pazientemente a tutte le loro domande. In realtà mi ha fatto molto piacere essere al centro dell'attenzione per un periodo! Vedevano che indossavo un indumento per loro quasi

sconosciuto. Ma non l'hanno rifiutato, anzi, si sono interessati e l'hanno accettato. E dal momento dell'accettazione le luci della ribalta si sono improvvisamente spostate da me! (Nasiha)

A scuola è sempre andato tutto bene. Per i primi tre anni sono stata l'unica ragazza musulmana della scuola. Il mio velo attirava l'attenzione, certo, ma io sono sempre stata disposta a parlare e a spiegare. In questo modo le persone interessate a me hanno capito che dietro il velo non si nasconde una ragazza oppressa dalla famiglia, ma una giovane donna libera e consapevole. Dipende molto dal proprio carattere. Io sono una persona molto estroversa e mi piace parlare con le persone e raccontare da cosa sono dipese le mie scelte (Nudhar)

Sia lei che Nudhar hanno deciso di iniziare a mettere il *velo* prima di intraprendere un nuovo ciclo di studi (le scuole superiori). «*Se fossi arrivata un giorno a scuola in terza media con il velo, i miei compagni, non abituati, mi avrebbero preso in giro*». Nudhar si è sempre sentita accettata da un paese che è poi anche il suo. Si sente italiana ed è orgogliosa di aver avviato le pratiche per ottenere la cittadinanza. La Giordania rimane un Paese a cui è legata perché è lì che vive tutta la sua famiglia. Dice che da quando indossa il *velo* si sente più rispettata nell'interagire con le persone. «*Dai miei vicini di casa alla gente che incontro per strada, sento che si rapportano con me con maggiore stima e considerazione*». Non sono mancati naturalmente anche commenti di sconosciuti preoccupati che con il *velo* non riuscisse a sopportare l'afa e la calura estiva.

Le donne che indossano il *burqa* sostengono di dover sopportare commenti più spiacevoli, ma, ad eccezione di Valeria che è ingegnere e lavora come IT specialist (durante il turno di lavoro indossa solo l'*hijab*), le altre non lavorano e conducono una vita legata alla sfera domestica, a eccezione delle uscite per recarsi alla moschea, per svolgere commissioni o per andare a prendere i figli a scuola. Nel caso di Sabrina, le uscite all'esterno si limitano a qualche commissione e alle visite mediche che, quando può, va a fare accompagnata dal marito. Le due figlie fanno home-schooling a casa con lei. Nonostante una vita perlopiù legata alla sfera domestica e privata, tutte le donne intervistate che coprono il volto si ritengono vittime della diffidenza del vicinato e dei passanti che in alcuni casi sfocia in una discriminazione. In quest'ottica, si crea un circolo che porta a un risultato che non rispecchia l'obiettivo di integrazione nella società di accoglienza. Più la donna si sente denigrata ed esclusa a causa del *velo* che indossa, più tenderà a un'auto-

reclusione. Ciò comporta l'isolamento e la totale assenza di confronto con il mondo esterno.

Un altro problema fondamentale emerso è la difficoltà estrema per le donne musulmane di trovare un lavoro. Tutte le donne intervistate, ad eccezione delle studentesse, affermano di aver avuto immense difficoltà. Molte si considerano delle casalinghe forzate. Per professioni che spaziano dalla sarta, alla baby-sitter, dalla commessa alla barista il *velo* risulta essere un problema.

Se indossi il velo, nessuno ti offre un lavoro. Io anni fa avevo trovato un impiego come sarta e sono stata costretta a rifiutarlo, nel momento in cui mi hanno detto che non avrei potuto continuare ad indossare l'hijab e il jilbab. Tra il velo e il lavoro, ho scelto di rinunciare all'impiego per non venir meno alle mie convinzioni (Haifa).

6. Il divieto del *burqa* in Lombardia: violazione dei diritti o tutela della dignità della donna?

Tutte le intervistate che indossano il *burqa* vivono il divieto come una forte ingerenza nella propria libertà personale e sono assolutamente contrarie a una legge che ne impedisca l'utilizzo nello spazio pubblico o nei pubblici uffici. Ho riscontrato che sono quasi tutte consapevoli che tenere coperto il viso possa creare dei problemi sia per esigenze di riconoscibilità sia per la percezione delle persone con le quali interagiscono. Si mostrano infatti pronte a togliere il *velo* e a scoprire il volto in alcuni contesti e situazioni particolari.

Quando ho partorito, ho passato 15 giorni senza indossarlo, sia nel periodo durante il quale sono stata in ospedale sia quando sono tornata a casa. In ospedale era impossibile indossare il niqab e nascondevo il volto quando i parenti uomini della mia compagna di stanza entravano per le visite. Quando sono tornata a casa, ho aspettato a indossarlo per questione di praticità (Fadma).

*In ospedale, se mi chiedono di mostrare il volto, lo faccio tranquillamente se lo ritengo necessario per il contesto o la situazione. Quando ho partorito, in ospedale sono stati tutti molto gentili e si sono adattati alle mie esigenze per quanto hanno potuto. Il *burqa* non era ancora vietato negli ospedali lombardi. (Sabrina)*

Amna, Saabira e Valeria hanno una posizione meno flessibile e pensano che in alcun modo possa venir loro imposto di scoprire il volto.

Sono pronta a tornare nel mio Paese se qualcuno mi obbliga a togliere il niqab. Per il momento, non mi è mai capitato (Saabira).

È un mio diritto indossarlo. Non credo di fare del male a qualcuno indossando il niqab e allo stesso tempo rispetto l'utilizzo di alcuni indumenti che le donne italiane indossano e che io non trovo adatti al luogo in cui viviamo (Amna).

Non impedisco altre di girare in minigonna, seppure sia un tipo di abbigliamento che mi offende e che considero contrario alla decenza (Valeria).

Valeria sostiene che il dibattito riguardo a un divieto del *burqa* sia il frutto di sentimenti diffusi di islamofobia di chi «preferisce condannare, prima di conoscere». In Italia, dichiara, ci saranno circa 200 persone che indossano il *burqa* e il *niqab*, «Non mi pare sia una questione di risonanza tale da suscitare l'interesse del Parlamento». Non è una questione che ha rilevanza a livello nazionale, ma nemmeno a livello regionale. Per Valeria il provvedimento della Regione Lombardia è profondamente discriminatorio e, allo stesso tempo, lo ritiene inefficace.

Mi è capitato di entrare in ospedale con il niqab, mi hanno guardata male come al solito, poi questa volta mi hanno indicato il cartello. Nessuno però mi ha obbligato a toglierlo (Valeria).

Per Sabrina, il divieto ha inciso profondamente sulla sua vita, compromettendo un suo diritto fondamentale.

Da quando è in vigore il divieto, io, che abito a Busto Arsizio, sono costretta ad andare in ospedale a Novara (Sabrina).

Nawar dice che il *burqa* «non piace e fa paura», ma non per questo è concepibile che sia limitato il diritto a esprimere le proprie convinzioni anche attraverso l'esibizione di simboli, religiosi o culturali, che ad altre persone o confessioni religiose non sono negati.

Najma rivendica il diritto di indossarlo e si sente insoddisfatta della sua vita attuale.

Sono costretta a stare a casa sempre perché mi fa star male percepire l'odio e la diffidenza delle persone che incontro per strada o dei

commercianti. Non vado nemmeno più al mercato. Non accetterei mai di uscire con il volto scoperto, non sarei io (Najma).

Esco solo per piccole commissioni e in genere, se posso, mi faccio accompagnare da mio marito perché ho paura delle reazioni della gente. Per me il divieto introdotto dalla regione Lombardia, se possibile, ha peggiorato le cose. Probabilmente sono peggiorate anche per i recenti attacchi terroristici di Daesh, la gente ha paura (Sabrina).

Fatima e Fadma coprono il volto da quando sono adolescenti e per loro è una necessità. Non lo trovano eccessivo né per loro rappresenta un problema nella relazione con le persone. Il divieto introdotto in Lombardia non ha cambiato le loro vite.

Il problema è come veniamo percepite dagli altri. C'è chi mi osserva con uno sguardo di compatimento pensando che mio marito mi obblighi a uscire coperta, altri sono proprio infastiditi. Siamo in pochissime a indossarlo e non è un reale problema. Non ero nemmeno a conoscenza del fatto che in Lombardia fosse vietato negli uffici pubblici e negli ospedali. Per me non è cambiato niente e continuo a uscire liberamente nel mio quartiere (Fadma).

Non mi è mai capitato che mi fosse chiesto di toglierlo in ospedale e non mi sembra che il divieto abbia cambiato le cose, ma trovo che sia una violazione di un mio diritto e della mia libertà di indossare quello che voglio (Fatima).

In merito all'introduzione del divieto regionale e all'eventuale divieto a livello nazionale del quale si discute da tempo, Valeria, Aseelah, Sabrina e Fadma ritengono che sia controproducente anche per quelle donne (pochissime, sostengono) alle quale è imposto il *burqa*.

È questo il modo in cui l'Italia concepisce la protezione della donna? A maggior ragione quando le statistiche affermano chiaramente che la violenza sulla donna trascende la religione e la nazionalità (Valeria).

Per Valeria in ogni caso il *burqa* non è uno degli strumenti attraverso il quale l'uomo esercita potere e violenza sulla donna. Dice di non poter escludere che ci siano dei casi, ma li definisce delle situazioni estremamente complesse nelle quali non c'è corrispondenza tra esercizio di violenza e imposizione del velo sul volto.

Aseelah sostiene che un divieto del *burqa* non salvi nessuna donna perché non è mai un indumento imposto. E anche qualora ci fossero casi, estremamente rari, dice, in cui l'uso del *burqa* e del *niqab* fosse reso obbligatorio dalle famiglie, un divieto generale confinerebbe queste donne all'ambiente in cui hanno subito pressioni, condannandole a una condizione di clausura.

Per quanto riguarda il tema della sicurezza e dell'identificabilità, Valeria e Sabrina ritengono che il problema non sussista nel momento in cui le donne che indossano il *burqa* siano disposte a farsi identificare. Aggiunge che per quanto concerne la situazione italiana non ci sia alcun tipo di legame tra *burqa* e criminalità.

Le donne con il volto coperto sono talmente poche che attirerebbero inevitabilmente su di loro l'attenzione della gente. Cosa che mi pare controproducente nell'esecuzione di un reato (Valeria).

Lo strumento legislativo che imponga un divieto generale del *burqa*, sottoponendo il suo utilizzo a sanzione, non riscuote consensi tra le intervistate, sia tra quelle favorevoli alla libertà di utilizzare l'indumento in sé (tutte le donne che indossano il *burqa*), sia tra quelle contrarie (alcune donne intervistate che non coprono il volto, ma che hanno preso posizione sull'argomento) che non vedono nel mezzo coercitivo una soluzione in grado di gestire e risolvere il problema, ma soltanto un espediente per ingigantirne la portata, esasperando i toni allarmistici del dibattito. Le due giovani studentesse, Huda e Malak, rispettivamente di 17 e 18 anni, non prendono invece posizione sull'argomento.

Tra le donne intervistate che non portano il *burqa* si riscontra una diversità di opinioni in particolare tra le donne che considerano religiosa la natura del *burqa* e quelle che la considerano culturale. Le prime sono convinte che il *velo* che cela il viso abbia almeno qualche legame con la religione e che il suo utilizzo sia frutto di una scelta autonoma e consapevole che rispecchia la personalità della donna. Nell'affrontare l'argomento del divieto si orientano su un parere che difende la libertà religiosa e personale e, anche se non lo portano perché definito «eccessivo», sono assolutamente favorevoli a un suo utilizzo.

Maraam dice che in sette anni di frequentazione del centro islamico ha conosciuto solamente due donne che lo indossano, entrambe per libera scelta.

Qui in Italia non mi sono mai imbattuta in donne che fossero obbligate da un uomo a rispettare un determinato codice di comportamento e abbigliamento. Tutte quelle che ho conosciuto erano e sono libere e consapevoli (Maaram).

Ritiene che dietro alle richieste di un divieto del *burqa* ci sia nella visione occidentale l'errata assimilazione della donna velata, a maggior ragione se il *velo* è integrale, a un'idea di donna oppressa e sottomessa dall'autorità maschile e privata di alcuni diritti fondamentali.

Le donne oppresse e sottomesse ci sono ovunque nel mondo, probabilmente anche tra quelle che indossano il velo o il burqa, ma sicuramente il velo o il burqa non sono i simboli di questa sottomissione. Gli indicatori sono altri. Nessuno può limitare la libertà religiosa e personale. Il divieto del burqa non è molto diverso dall'eventuale imposizione da parte della famiglia (Maaram).

Continua dicendo che chi vuole vietare il *burqa* asserisce di voler salvare le donne alle quali è imposto dalla famiglia, ma così facendo creerebbe una situazione analoga, nella quale alla donna verrebbe imposto qualcosa contro la sua volontà. «*Ammettendo anche che ci siano donne costrette ad indossare il burqa, la loro libertà personale sarebbe limitata tanto quanto quella delle donne che invece desiderano coprire il volto ma non potrebbero a causa di una legge*» continua. Anche Majeeda è contraria a un divieto generale del *burqa*.

Le donne che indossano il burqa sono pochissime. Le poche che lo portano scelgono con orgoglio di continuare a rispettare una tradizione, nonostante si trovino in un paese straniero. Agli italiani il burqa fa paura. Temono tutto ciò che potrebbe essere diverso e lontano da loro. Invece di aprirsi per conoscere e capire, si chiudono e preferiscono la strada della repressione. Ma sarebbe troppo facile proibire qualunque cosa non ci piaccia o non ci vada a genio (Majeeda).

Continua dicendo che il *burqa* e il *niqab* sono simboli più culturali che religiosi, ma, nonostante questo, un divieto impedirebbe alla donna di essere libera di fare quello che preferisce, in base anche alle sue esigenze del momento.

Sahar ritiene che con l'approvazione di un divieto generale del *burqa* l'Italia rientrerebbe nel novero di quei Paesi che impongono per legge alle donne il rispetto di un determinato codice di abbigliamento, anche contro la loro volontà, come l'Arabia Saudita e l'Iran. «*L'Italia non potrebbe più essere definito uno stato*

democratico», sostiene. Aggiunge che non sono sufficientemente idonee le ragioni addotte a sostegno di un divieto, come quella della pubblica sicurezza. «Le donne completamente coperte sono pochissime e di conseguenza attirano l'attenzione. Si tratta di prevenire qualcosa che in Italia credo non sia mai successo. Non penso che un burqa abbia mai facilitato la realizzazione di un reato, perlomeno non in Italia» afferma.

Lama e Haifa sostengono che la libertà personale sia inviolabile, nonostante pensino sia preferibile relazionarsi con persone che abbiano il volto scoperto, sia per questioni pratiche di identificabilità, sia per rispetto del proprio interlocutore. Ritengono che la soluzione potrebbe essere assicurare che le donne con il *burqa* siano disponibili a lasciarsi identificare da una pubblica autorità (di sesso femminile) nei casi in cui risulti strettamente necessario.

L'opinione di Sara si discosta in quanto ritiene che la società italiana non sia ancora pronta a confrontarsi con il *velo* che copre il viso.

Il giusto collocamento del niqab è nei Paesi Arabi perchè le persone in Italia non sono pronte a questo tipo di abbigliamento che spesso viene frainteso e associato all'estremismo islamico, incoraggiando una percezione errata dell'intera comunità musulmana in cui le donne sono oppresse e considerate come oggetti (Sara).

Nonostante queste affermazioni, giudica il divieto, in un Paese democratico come l'Italia, «*un passo indietro che va contro il buon senso*». Crede sia preferibile un lavoro di educazione e dialogo nei centri islamici per spiegare che indumenti del genere in Italia sono causa di intolleranza religiosa e pregiudizi che nuocciono all'integrazione dei musulmani nella società.

Tra le intervistate presso la Casa della Cultura Islamica solo Nudhar e Shaadiya prendono una posizione netta sul *burqa*, mentre le altre concordano con loro nel dichiararsi sfavorevoli al suo utilizzo in quanto crea difficoltà all'integrazione e all'interazione tra la comunità musulmana e quella italiana.

Nudhar spiega di non avere personalmente dei problemi nel rapportarsi con donne che fanno uso della velatura integrale, ma si dichiara convinta che il *burqa* possa seriamente compromettere le relazioni umane, il dialogo e l'integrazione.

Il burqa crea già visivamente un ostacolo alla comunicazione, innalza una muro tra la persona che lo indossa e l'altro.

Involontariamente consolida i pregiudizi e le barriere che molti italiani pongono e che io cerco ogni giorno di abbattere.

Sostiene che sia necessario trovare un punto d'incontro e il *burqa* o il *niqab* non lo facilitano.

Il burqa crea un problema alla società e le donne che lo indossano dovrebbero rendersene conto. In fondo non sanno nemmeno loro spiegare perché lo portano». Il burqa crea diffidenza e paura. Io generalmente non mi fido di una persona che non posso guardare in faccia. E io sono stata da sempre abituata a relazionarmi in Giordania con donne velate integralmente. Gli Italiani spesso hanno difficoltà a concepire l'esistenza del velo, figuriamoci del burqa. Per favorire il dialogo e la tolleranza il burqa non andrebbe utilizzato. Sotto al burqa si potrebbe nascondere chiunque, non si può fare affidamento solo su due occhi semi-nascosti. In molti Paesi arabi capita di frequente che uomini si nascondano in un burqa per commettere alcuni reati semplici, come i furti (Nudhar).

Nudhar è fermamente contraria all'uso del *burqa* in Italia, ma è convinta che prima di arrivare all'emanazione di una legge che ne sancisca normativamente il divieto, sia indispensabile instaurare una comunicazione diretta con le persone che lo indossano, capire le motivazioni che ci sono dietro e trovare una soluzione concordata e approvata da entrambe le parti.

Sicuramente un divieto generalizzato non sarebbe la soluzione ottimale e violerebbe la libertà di ognuno di esprimere la propria personalità anche attraverso un indumento tradizionale. La questione del rispetto della libertà religiosa non si pone perché portare il burqa non rientra tra i doveri che la religione islamica impone alla donna (Nudhar).

Shaadiya si dichiara assolutamente contraria all'uso del *burqa* in Italia prima di tutto perché «non ha niente a che fare col garantire la libertà di esprimere il proprio credo religioso. Con la religione non ha nulla a che fare, ma si tratta di una tradizione». In aggiunta, continua, ciascuno ha diritto di conoscere l'identità della persona con cui si relaziona o che anche solo incrocia per strada perché il volto dice tutto di una persona. A maggior ragione in un Paese dove siamo "ospiti", dice. «Io sono legata all'Italia, molto più che al mio paese d'origine e mi sento italiana. Questo Paese ha fatto tanto per me e io mi sono sempre comportata con rispetto».

Secondo Shaadiya indossare il *burqa* significa non portare rispetto per i valori e le abitudini della società che ospita.

Il burqa crea disagio per chi ci si deve confrontare e facilita l'isolamento di chi lo indossa. È impensabile trovare un punto d'incontro.

Le donne che indossano il *burqa*, dice, sono in ogni caso pochissime. «*Il problema non va ingigantito, ma circoscritto*». Per lei la soluzione non è una legge che proibisca il *burqa*, mentre sono fondamentali l'educazione e la cultura. «*Le associazioni devono continuare a svolgere il ruolo di mediatori e collaborare in modo continuativo per incoraggiare l'apertura e il dialogo*». Da un lato le donne che indossano il *burqa* tendono ad autoisolarsi, dall'altro le istituzioni si ostinano a trovare soluzioni che non agiscono sulle cause delle problematiche, afferma. Secondo Shaadiya le associazioni dovrebbero proprio lavorare in questo senso: da una parte evitare che l'attenzione si fossilizzi sulla questione del *burqa* e dall'altra aiutare e accompagnare le donne che lo indossano in un percorso di apertura e conoscenza della società in cui vivono, per il bene proprio e per quello delle generazioni future.

Sostiene che al posto di un divieto generale sarebbero più efficaci degli interventi mirati a gestire situazioni specifiche in cui risulti indispensabile essere identificabili. In questi casi, sostiene, le donne dovrebbero essere obbligate per legge a scoprire il volto e a rendersi riconoscibili. «*Una donna alla guida con il burqa deve permettere a un'autorità pubblica di riconoscere che il suo viso corrisponda a quello della foto della patente di guida oppure, prima di rilasciare documenti ufficiali che ne attestino l'identità, una donna deve mostrare anche il volto*» dichiara.

7. Osservazioni conclusive

Pur trattandosi di una ricerca esplorativa di tipo qualitativo, senza pretesa di rappresentatività, dalle interviste emergono elementi di sicuro interesse che mostrano una certa resistenza alla differenziazione per categorie, attraverso la relazione tra variabili come l'età, il grado di istruzione, l'impiego, gli anni trascorsi in Italia, il contesto familiare e la differente posizione in merito alla percezione e ai significati attribuibili alle diverse tipologie di *velo*. Infatti le opinioni rilevate riflettono

alcune similitudini che però spesso trascendono i legami con una analoga posizione sociale o con il medesimo livello culturale.

Il consenso unanime delle intervistate verte sulla natura obbligatoria dell'utilizzo del solo *hijab* secondo le fonti della religione islamica. Tuttavia la maggior parte delle intervistate attribuisce una notevole importanza all'individualità della donna che è lasciata libera di scegliere se e quando indossarlo. La definitività e l'importanza della scelta permettono di considerare la disposizione coranica, che ne impone l'utilizzo, un'esortazione che va seguita nel momento in cui la donna ha affrontato un proprio percorso interiore e si sente pronta. Infatti le due ragazze più giovani tra le intervistate, nate e cresciute in Italia, non indossano il *velo*, nonostante frequentino la moschea e si considerino praticanti.

All'aspetto religioso si affianca l'importanza del contesto familiare. Quasi tutte le donne sottolineano nel corso dell'intervista il ruolo involontario di influenza svolto dalle famiglie. Tengono però ad evidenziare che tale influenza avviene sempre in un contesto di assoluta libertà. Si può osservare come le donne che dichiarano di aver indossato molto presto il *velo*, all'età di circa 10 o 11 anni, affermino di aver risentito dell'influenza materna e delle donne della famiglia e della comunità nella decisione di indossare il *velo* per la prima volta. Ne parlano come di una un'azione inizialmente abitudinaria, dettata dal desiderio di imitazione delle donne adulte e dal costante riferimento ad un modello. Le donne che invece iniziano a coprirsi all'età di circa 15 o 16 anni spiegano come sia una scelta frutto di una maturazione interiore e legata a motivi sin dall'inizio di natura religiosa. Le ragazze più giovani, nate e cresciute in Italia, tendono ad indossarlo per la prima volta nel paese d'origine dei genitori che risulta essere per loro un ambiente più tollerante, dove la consuetudine di indossare il *velo* è la norma.

Se per tutte le intervistate l'uso dell'*hijab* rappresenta un precetto religioso, il *burqa* si manifesta come un indumento ibrido, che presenta legami con la religione, la cultura, la tradizione, nonché con l'aspetto della protezione. Il legame tra il *velo* che copre il viso e la religione è radicalizzato nella posizione estrema e netta di Valeria che arriva a considerarlo un obbligo imposto dall'Islam⁶⁴², citando a supporto i pareri di alcuni interpreti; mentre per altre, sia tra coloro che lo indossano sia tra

⁶⁴² Tale orientamento può essere ricompreso nel fenomeno definito il "fanatismo delle convertite" riportato da TOURKOKHORITI (2012, pp. 847, 848). Alcuni autori parlano di una tendenza tra le donne convertite ad assumere posizioni spesso radicali al fine di prendere un'assoluta distanza dalla famiglia d'origine e dallo stile di vita che ha preceduto il momento della conversione all'Islam.

coloro che non lo indossano, coprire il volto costituisce un adempimento religioso ulteriore, non obbligatorio, che rappresenta la totale devozione a Dio.

Da alcune donne viene data invece particolare enfasi all'origine esclusivamente culturale e tradizionale del *burqa* che viene collocato in particolari contesti geografici, in cui svolge una funzione di protezione fisica ben precisa. In ogni caso ritengono l'uso del *burqa* non collocabile nel contesto italiano, essendo percepito come inutile e inopportuno in una società in cui nessuna esigenza ne richiede l'utilizzo e in cui favorisce sentimenti generalizzati di intolleranza nei confronti della comunità musulmana. L'aspetto della protezione che incarna una declinazione personale del concetto di pudore si riscontra tra le intervistate che coprono il volto per le quali il *burqa* assume un significato che oscilla tra i tre ambiti, pur sempre privilegiando quello religioso. Coprire il volto è innanzitutto una delle possibili forme di adeguamento ai versetti coranici che richiedono alla donna di rispettare un determinato codice di abbigliamento; a seconda del luogo o del momento in cui è indossato può assumere anche la qualità di simbolo di identità e di appartenenza ad un preciso sistema di valori o di mezzo che protegge da sguardi indiscreti e consente di instaurare nuove dinamiche di relazione soprattutto tra individui di sesso diverso. In un caso è possibile osservare l'aspetto abitudinario e consuetudinario nell'uso del *velo* integrale, indossato nel paese di provenienza della donna, dove la copertura del volto è diffusa, e abbandonato una volta in Italia.

A eccezione di un solo caso, le donne intervistate concordano sul fatto che l'uso del *burqa* dipenda da una scelta consapevole o influenzata in parte, a diversi livelli, da valori e tradizioni tramandate dalla famiglia e dalla comunità di appartenenza, ma tendenzialmente libera. A sostegno di questa tesi va considerato il parere delle donne, coperte dal *burqa*, che assicurano l'assoluta indifferenza delle famiglie e dei mariti relativamente alla loro decisione, presa in età adulta, mediamente intorno ai 20 anni. Un'unica donna, tra le intervistate, ha subito pressioni dal marito che le ha imposto di coprire il volto fuori dall'ambito domestico. Tale vissuto personale la porta a credere in un'imposizione generalizzata di questo genere di indumenti che ritiene non dipendano mai da una decisione personale della donna. Tuttavia, tiene a sottolineare la necessità che siano prese le distanze tra comportamenti di questo tipo, ai quali spesso si aggiungono altre forme di violenza verbale o fisica da parte di alcuni uomini nei confronti delle mogli e delle figlie, e la religione islamica che promuove invece valori di uguaglianza e rispetto.

Il *burqa* collocato nel contesto sociale e politico italiano suscita opinioni contrastanti: c'è chi da un lato lo rifiuta perché la sua portata simbolica fomenterebbe i pregiudizi e gli stereotipi sulla donna musulmana, stigmatizzando la sua condizione di oppressione e incapacità, e perché costituirebbe un ostacolo all'integrazione e alle relazioni sociali tra la comunità italiana e musulmana; dall'altro c'è chi lo difende in quanto manifestazione indipendente del libero arbitrio e della libertà personale, imprescindibile in uno Stato di diritto. Tuttavia si riscontra un consenso tra le opinioni delle intervistate in merito allo strumento del divieto imposto per legge e sottoposto a sanzione. Sia le donne che indossano il *burqa* (o che sono favorevoli o indifferenti ad un suo utilizzo pubblico) sia quelle che sono contrarie (perché imposto o perché considerato inconciliabile con la realtà e i valori della società italiana e in questo caso della comunità milanese) ritengono sproporzionato lo strumento legislativo rispetto all'entità del problema. Concordano sul fatto che i *burqa* e i *niqab* siano molto rari in Italia e che lo strumento repressivo non sia il più adatto, dal momento che andrebbe a colpire indiscriminatamente anche le donne che lo indossano per scelta. Inoltre non potrebbe essere una legge a concedere il libero accesso allo spazio pubblico alle donne svelate, nei casi in cui il *burqa* è imposto dalle famiglie. Come è stato sostenuto, quelle donne sarebbero condannate alla segregazione e non si porrebbe nemmeno il problema di una violazione della disposizione.

Le donne che indossano il *burqa* sottolineano un aspetto importante del problema nel momento in cui si dichiarano disponibili ad una temporanea identificazione in caso di necessità o esigenze di sicurezza. Come è stato osservato nel capitolo precedente, la ragione che sostiene il divieto del *burqa* in Italia verrebbe in questo modo sminuita e ridimensionata. In luogo di un divieto generale corredato di sanzione, le donne intervistate auspicano che siano prese soluzioni specifiche, adattabili a situazioni concrete in cui il rischio per la sicurezza sia effettivo, che sia valorizzato il ruolo delle associazioni che fanno da tramite tra le due comunità e che sia infine garantito un coinvolgimento delle dirette interessate, favorendo rapporti di apertura, tolleranza, dialogo e reciproco scambio di opinioni.

CONCLUSIONI

Vorrei fare alcune osservazioni conclusive, prendendo come punto di partenza la posizione delle donne che sono state protagoniste della ricerca i cui risultati sono stati presentati nell'ultimo capitolo. La rilevanza attribuita alle loro opinioni di soggetti interessati in prima persona dal dibattito sull'argomento offre una valida chiave di lettura per ridimensionarne la problematicità e per costruire un'immagine del *burqa*, scevra da giudizi e pregiudizi aprioristici. L'opinione prevalente si scontra con le due principali argomentazioni a sostegno di un divieto: le donne che indossano il *burqa* decidono di farlo liberamente e sono generalmente disponibili a rendersi identificabili. In questo modo perdono valore le esigenze di difesa della donna e di pubblica sicurezza.

Inoltre a prescindere dalla mera valutazione personale di approvazione o disapprovazione del simbolo, la quasi totalità delle donne intervistate dichiara che la smisurata legiferazione in materia rischia di generare conseguenze controproducenti rispetto alle sue finalità. L'aspetto di protezione/liberazione della donna trae origine dallo stereotipo della donna musulmana oppressa dalla figura maschile o "vittima della sua cultura". Per questa ragione non la si considera un individuo pensante, in grado di compiere scelte autonome, ma si ritiene che il suo libero arbitrio sia limitato o dalla coercizione diretta di un membro della famiglia o dalla sopraffazione di un insieme di norme culturali e sociali da cui non è in grado di liberarsi. Tuttavia, anche in questo presunto contesto di oppressione diffusa, un divieto generale del *burqa* non risolverebbe il problema, condannando la donna a una condizione di segregazione domestica, imposta nel caso in cui sia vittima del padre o del marito, involontaria nel caso in cui sia "vittima della sua cultura".

Se si rifiuta tale concezione, non si possono sottovalutare tutti quei casi, maggioritari secondo le intervistate, in cui la donna non è vittima di nessuno, ma padrona di sé stessa. Per quanto concerne l'aspetto della sicurezza e dell'ordine pubblico il *burqa* non può essere considerato una minaccia. Da un lato non sembra essere l'indumento più opportuno da utilizzare in Europa nell'ottica dell'autore di un reato: essendo una foggia di abbigliamento molto rara, rischierebbe di attirare l'attenzione, piuttosto che facilitare la mimetizzazione e la fuga. Dall'altro le esigenze di sicurezza e di ordine pubblico sono garantite dal potere di qualunque autorità di richiedere l'identificazione della donna, in un'ottica che distingue tra

esigenze di riconoscimento continuativo (reso possibile grazie al bando del *burqa* dallo spazio pubblico e non necessario ai fini della sicurezza) e temporanea identificazione (resa possibile dalla disponibilità della donna a sollevare il *burqa* in alcune situazioni particolari o in luoghi sensibili come i Tribunali).

Le storie e le esperienze delle donne intervistate consentono una valutazione delle argomentazioni a favore di un divieto del *burqa* nell'ottica di un bilanciamento con le libertà di religione e di espressione, suscettibili di limitazioni solo in caso di un reale rischio di danno cagionato a sé stessi o agli altri. È più urgente contenere il danno subito dalle donne a cui il *burqa* è imposto o garantire la libertà di espressione a quelle che lo scelgono consapevolmente? Si è disposti a prevenire un danno eventuale e astratto alla vita e all'incolumità dei cittadini, attraverso la garanzia di sicurezza e ordine pubblico, a discapito di una limitazione della libertà individuale delle donne musulmane?

Rispondere a tali quesiti è semplice se ci si basa sulle considerazioni fatte in precedenza per cui il divieto del *burqa* non svolge alcun tipo di missione salvifica per le donne oppresse da padri e mariti né può offrire garanzie assolute di sicurezza urbana. Si può anche citare l'esiguo numero di donne che indossa il *burqa* in Europa (secondo una stima, inferiore allo 0,5% della popolazione musulmana)⁶⁴³ a supporto della priorità della libertà individuale, in ogni sua manifestazione, su altre esigenze. Inoltre nell'ordinamento italiano, come in altri Stati europei, esistono già norme specifiche che tutelano le donne da forme di violenza domestica⁶⁴⁴.

Date queste premesse, occorre domandarsi quali siano le reali ragioni che hanno imposto il *burqa* nello scenario internazionale come nuovo fenomeno di allarme sociale e come minaccia da eliminare. L'accanimento su un simbolo, che esprime a prima vista il legame con una tradizione "altra" e "estranea" a quella europea, da parte della politica, dell'opinione comune e dei media si colloca

⁶⁴³ In Italia non ci sono per il momento dei dati statistici certi e attendibili. Il quotidiano La Repubblica (http://www.repubblica.it/cronaca/2011/08/02/news/burqa_primo_s_al_divieto-19936997/) riporta l'opinione del portavoce dell'UCOII: «Se c'è chi è libero di essere vestito o svestito quanto gli pare, perché qualcun altro non deve essere libero di portare il velo? Su questo tema continua a esserci una sorta di criminalizzazione e una drammatizzazione mediatica: in Italia le donne che indossano il *niqab* non arriveranno a cento e di *burqa* non se n'è mai visto neppure uno».

Il deputato del Partito Democratico Salvatore Vassallo ha richiesto al Ministero dell'Interno, attraverso un'interrogazione parlamentare, i dati relativi al numero delle donne che indossano il *burqa* in Italia. Pur non essendoci dati ufficiali, dalla risposta del Portavoce del Ministro il fenomeno risulta talmente circoscritto, da non giustificare alcun tipo di allarme sociale (<http://www.salvatorevassallo.it/interventi/interventiparlamentari/576-burqa-e-niqab>).

⁶⁴⁴ In Italia, la proposta del Testo Unificato che sancisce il divieto del *burqa*, prevede l'inserimento nel codice penale del reato specifico di costrizione all'occultamento.

nell'ambito delle politiche che fanno capo alla «strategia anti-multiculturalista»⁶⁴⁵ che ha interessato l'Occidente nell'ultimo decennio e che ha visto un consolidamento nel periodo successivo agli attentati terroristici del 2001. Al clima di instabilità e insicurezza collettiva sul piano internazionale segue su quello dei singoli Stati una neonata preoccupazione per la coesione sociale e per la comune identità nazionale, minacciate secondo alcuni dalle precedenti politiche di tolleranza e apertura verso la diversità culturale. Su queste basi gli interventi di movimenti nazionalisti e di politici pronti a criminalizzare le diversità etno-religioso-culturali mirano a promuovere una cittadinanza culturale, condizionata alla condivisione dello stesso sistema di valori. Il *burqa*, oltre che simbolo frutto del pluralismo religioso e culturale di matrice islamica, è stato così associato all'estremismo e al fanatismo religioso che produce terroristi e calpesta i diritti delle donne. Per tale ragione l'Europa ha abbandonato un approccio tollerante per favorire una criminalizzazione dell'uso del *burqa* e ha optato per lo scontro culturale tra civiltà, ignorando possibili forme di multietnicità e convivenza interreligiosa⁶⁴⁶ in grado di garantire soluzioni più accomodanti. Una regolamentazione sull'utilizzo del *burqa* in luoghi definiti "sensibili", in cui è richiesto da esigenze comprovate la riconoscibilità della persona o la previsione di un obbligo di temporanea rimozione per agevolare l'identificazione in situazioni specifiche, potrebbe costituire un modello di disposizioni che si allontana da uno schema repressivo. E probabilmente non sarebbe neppure necessario ricorrere ad un intervento normativo perché una collaborazione al riconoscimento, anche quando solo il buon senso lo richieda, verrebbe promossa dalle donne stesse⁶⁴⁷.

La legiferazione sul *burqa* viene invece percepita dalle donne musulmane come un'interferenza da parte dello Stato che si arroga il diritto di interpretare il significato della pratica di indossarlo e di regolarne la manifestazione, diversamente da quanto fa con consuetudini proprie di altre confessioni. Così facendo si acuisce il conflitto che vede il gruppo maggioritario schierato a difesa della propria identità collettiva,

⁶⁴⁵ GRILLO, 2012, p. 221.

⁶⁴⁶ GRECO, 2007, p. 428.

⁶⁴⁷ Tale affermazione è dimostrata dall'opinione delle donne che indossano il *burqa* intervistate nell'ambito della ricerca (*supra*, cap. IV), dall'atteggiamento collaborativo dell'imputata tunisina e dalla conseguente decisione del Tribunale di Cremona (*supra*, cap. III, par. 5.3) e dalle dichiarazioni di un gruppo di donne italiane, che coprono il volto dopo essersi convertite all'Islam, che si sono rivolte con una lettera alle quattro più alte cariche dello Stato, in cui affermano, tra le altre cose, di non aver alcun problema ad alzare il *velo* quando passano la dogana o in un ufficio amministrativo, accettando di essere identificate anche da un uomo, in assenza di un pubblico ufficiale donna (*supra*, cap. III, p. 144, nota n. 182).

potenzialmente minacciata da un simbolo di una tradizione minoritaria “altra” che si ritiene capace di disgregare la società civile e politica.

Samuel Huntington ha espresso con chiarezza le conseguenze dell'arroccamento sul concetto di identità e della sua eccessiva valorizzazione: «L'identità comporta la differenziazione. La differenziazione implica la comparazione, ossia l'identificazione degli aspetti in base ai quali il “nostro” gruppo differisce dal “loro”. La comparazione, a sua volta, genera la valutazione: le logiche del nostro gruppo sono migliori o peggiori delle loro? L'egotismo di gruppo porta alla giustificazione: le nostre logiche sono migliori delle loro. Poiché i membri dell'altro gruppo sono impegnati in un processo analogo, le giustificazioni in conflitto innescano la competizione. Dobbiamo dimostrare la superiorità delle nostre logiche rispetto alle loro. La competizione porta all'antagonismo e alla “dilatazione” di quelle che inizialmente apparivano divergenze limitate, che diventano così più intense e radicali. Si creano degli stereotipi, l'avversario viene demonizzato, l'altro si tramuta in nemico»⁶⁴⁸.

⁶⁴⁸ HUNTINGTON, 2005, p. 41.

APPENDICE A

Le donne intervistate⁶⁴⁹

Donne che coprono il volto

ASEELAH

Egiziana, 34 anni

Ha ottenuto il diploma di scuola media superiore in Egitto, dove tuttora vive per circa sei mesi all'anno con i due figli piccoli. L'altra metà dell'anno la trascorre in Italia per stare vicina la marito che lavora a Milano. Non ha mai lavorato. Indossa il *burqa* dall'età di circa 20 anni.

NAWAR

Egiziana, 28 anni

Laureata in economia, è arrivata in Italia da 4 anni per seguire il marito ricercatore.

SAABIRA

Egiziana, 33 anni

È arrivata in Italia 11 anni fa insieme al marito. Ha ottenuto il diploma equivalente alla licenza media superiore in Egitto. Non ha mai lavorato. Ha indossato il *velo* per la prima volta a dieci anni, mentre a venti ha scelto di iniziare a portare il *burqa* e continua a farlo anche qui in Italia.

VALERIA

Italiana, 32 anni

Milanese da sette generazioni, laureata in ingegneria, convertita perché non è riuscita a confutare il Corano, come invece ha fatto con la Bibbia e la Torah. Lavora

⁶⁴⁹ Sono stati dati nomi di fantasia per rispetto della privacy.

in uno dei più grossi studi legali internazionali di Milano come esperta di IT. Indossa sempre il *niqab*, eccetto quando lavora, perché lo ritiene obbligatorio sulla base dei responsi giuridici degli esperti di diritto islamico.

AMNA

Egiziana, 30 anni

Diplomata in Egitto, abita nella periferia ovest di Milano con il marito e i due figli. In Italia da tre anni, non parla bene la lingua e non lavora.

NAJMA

Egiziana, 27 anni

Vive in Italia da due anni con il marito e i figli.

FATIMA

Marocchina, 38 anni

In Italia da dieci anni, vive con il marito e i quattro figli. Ha lavorato per un periodo come domestica per una famiglia.

SABRINA

Italiana, 45 anni

Architetto, vive fuori Milano, insieme al marito algerino e alle due figlie di 14 e 4 anni. Ha smesso di lavorare perché il lavoro nello studio di architettura non era conciliabile con i suoi valori

FADMA

Egiziana, 40 anni

Vive in Italia da dieci anni, è sposata e ha due figli. Ha iniziato a indossare il *niqab* all'età di vent'anni.

Donne che hanno indossato il burqa o il niqab per un periodo della loro vita

FADWA

Marocchina, 41 anni

Ha lasciato il Marocco all'età di 12 anni insieme al marito, più vecchio di lei di 30, che è stata costretta a sposare a causa delle difficili condizioni economiche familiari a seguito della morte del padre. Durante i tre anni di matrimonio è stata obbligata dal marito a indossare il *burqa*, oltre ad aver sopportato altre violenze. Ha avuto due figlie giovanissima che ha cresciuto da sola, dopo essere tornata in Marocco.

MAJEEDA

Siriana, 43 anni

Ha vissuto in Siria per 25 anni e a 26 è arrivata in Italia. Ha conseguito il diploma di scuola superiore nel suo Paese, dove poi ha frequentato per due anni la facoltà di giurisprudenza. In Italia vive con il marito e i quattro figli ed è casalinga. In Siria indossava il *niqab*, mentre in Italia ha smesso di portarlo.

Donne che vorrebbero iniziare a coprire anche il volto

ANNA

Ungherese, 49 anni

Arrivata in Italia 25 anni fa dall'Ungheria. Ha frequentato l'università a Ferrara, dove ha preso una laurea in farmacia. Ha esercitato per un po' di anni la professione, da poco ha smesso. Prima di convertirsi all'Islam (era cattolica) dice di aver sposato la causa palestinese ed essersi avvicinata al mondo e alla cultura araba, grazie ad amici palestinesi, conosciuti all'università. Si è separata dal primo marito e vive con i due figli. Si è risposata con uomo originario dell'Arabia Saudita, luogo in cui pensano di andare a vivere. Dice che le piacerebbe iniziare ad indossare anche il *niqab*. Sostiene che coprire il volto le consentirebbe di sentirsi più protetta e di evitare di essere guardata. Afferma infatti che per comunicare con altre persone siano sufficienti gli occhi.

Donne che coprono solo il capo

HASNA

Algerina, 35 anni

Vive a Milano, dove è arrivata 11 anni fa con il marito. Ha frequentato le scuole professionali in Algeria, ma non ha preso il diploma. Vive con il marito, al momento disoccupato, e i tre figli, nati in Italia. Non ha mai lavorato in Italia perché in molti casi il posto di lavoro era subordinato al fatto di togliere il velo. Compromesso che non ha accettato.

MARAAM

Marocchina, 22 anni

Ha vissuto in Marocco fino all'età di 13 anni con i genitori e due sorelle. Ha studiato fino a conseguire il diploma corrispondente in Italia alla licenza media inferiore. È venuta in Italia all'età di 14 anni con la famiglia. Attualmente vive con i genitori e quattro sorelle, le ultime due nate in Italia. Ha frequentato in Italia tre anni di scuole superiori, abbandonando gli studi prima di ottenere il diploma per esigenze di tipo lavorativo. Ha provato a riprendere gli studi più tardi, ma non le è stato convalidato l'equivalente diploma di terza media conseguito in Marocco. Lavora saltuariamente come baby-sitter a causa delle difficoltà a trovare un impiego.

MARIANNA

Italiana, 54 anni

Ha ottenuto la licenza media in Italia e ha lavorato per anni come inserviente in un ospedale. Ha sposato civilmente un uomo egiziano dal quale ha avuto tre figli. Entrambi, di tradizione cattolica lei e musulmana lui, non erano praticanti. Da pochi anni si sono avvicinati alla religione islamica e lei ha deciso di convertirsi.

MAWIYA

Tunisina, 42 anni

In Italia da 14 anni. Ha conseguito la licenza media superiore in Tunisia e non ha mai lavorato. Ha iniziato a portare il velo circa quattro anni fa, da quando le sue figlie hanno deciso di indossarlo.

MUNEERA

Palestinese, 30 anni

È da 10 anni in Italia dove vive con il marito e due figli piccoli. Ha lavorato come insegnante d'asilo nel suo paese d'origine mentre in Italia è casalinga. Il marito lavora in un albergo di Milano.

NASIHA

Tunisina, 19 anni

Nata in Italia da genitori tunisini, frequenta il liceo scientifico. Dice di essere molto legata alle sue origini tunisine, ciononostante si sente per prima cosa musulmana. Frequenta la "moschea" una volta alla settimana.

NUDHAR

Giordana, 22 anni

Nudhar è nata in Italia e frequenta la facoltà di giurisprudenza. Vive con i genitori, due sorelle e un fratello. I genitori sono arrivati in Italia all'età di 18 anni. Entrambi hanno conseguito il diploma di scuola media superiore in Giordania; il padre ha poi proseguito gli studi al Politecnico di Milano. Il suo legame con l'Italia è molto forte e si sente italiana. Ha avviato infatti le pratiche per ottenere la cittadinanza. La Giordania resta un Paese a cui è affettivamente legata perché è la patria dei suoi nonni e perché è il luogo dove trascorre abitualmente le vacanze estive.

SAHAR

Egiziana, 30 anni

Nata in Italia, si è spostata da piccola in Egitto dove ha completato gli studi e in seguito ha fatto ritorno in Italia con il marito. Ha una laurea in economia e commercio, ma non ha mai lavorato. Il marito, anche lui laureato in economia, lavora in una pizzeria. Ha scelto di indossare il velo durante il primo anno di

università. Dice che non ci sia un'età giusta per mettere il velo, ma ogni singola donna deve sentire quale sia quella giusta per lei. La madre ad esempio ha iniziato ad indossarlo a circa 40 anni.

SARA

Italiana, 32 anni

Si è avvicinata all'Islam perché curiosa di conoscere una realtà che la circondava, diversa dalla sua, ma che suscitava il suo interesse. Dal collega di lavoro che durante la pausa tirava fuori il tappetino per pregare, alla vicina di casa con il velo che incontrava sulle scale o al parco con i bambini, al digiuno nel mese di Ramadan. Dopo letture e approfondimenti ha deciso di convertirsi. Ha poi sposato un uomo egiziano.

SHAADIYA

Giordano-palestinese, 34 anni

A 16 anni è arrivata in Italia insieme al marito, con cui vive insieme ai tre figli nati in Italia. Si è diplomata in Giordania, mentre in Italia sta frequentando il liceo delle scienze umane serale per ottenere il diploma (non le è stato riconosciuto quello conseguito in Giordania). Dà lezioni private di arabo e si occupa dell'insegnamento della lingua e della cultura araba ai bambini presso la Casa della Cultura Islamica di via Padova.

LAMYA

Egiziana, 32

Da 6 anni in Italia. Ha preso il diploma corrispondente alla licenza media superiore in Egitto, non ha mai lavorato.

Donne che non indossano l'hijab

HUDA

Tunisina, 17 anni

È nata in Italia, da genitori tunisini. Vive a Milano con i genitori e due fratelli. La madre è casalinga e il padre muratore. Frequenta la terza superiore e non si sente ancora pronta ad indossare il velo.

MALAK

Tunisino-egiziana, 18 anni

È nata in Italia da mamma tunisina e papà egiziano. Frequenta un istituto tecnico di Milano. Il fratello maggiore si professa ateo, mentre i genitori non sono musulmani praticanti e non le hanno trasmesso da piccola i valori della religione. Si è avvicinata all'Islam da poco, grazie alla famiglia dell'amica e vicina di casa Nasiha. Non indossa il velo perché non ne sente al momento l'esigenza.

APPENDICE B

GRIGLIA DELLE INTERVISTE

1. Domande comuni a tutte le donne musulmane intervistate

1. Et ?
2. Qual   il tuo paese d'origine o quello della tua famiglia se sei nata in Italia?
3. Da quanto tempo sei in Italia?
4. Qual   il tuo titolo di studio?
5. Che lavoro fai?
6. Qual   la professione di tuo padre/marito?
7. Con chi vivi attualmente?
8. Ti consideri italiana?
9. Ti consideri una persona religiosa e praticante?
10. Cosa fai per considerarti tale?
11. Le persone che vivono con te sono religiose e praticanti?
12. A che et  hai iniziato a usare il *velo* e a coprire il corpo?
13. Quale tipo di *velo* indossi e quali parti del corpo copre?
14. Hai sempre utilizzato la stessa tipologia di *velo*? Nel caso in cui tu abbia utilizzato diversi tipi di *velo*, quale sono i motivi che ti hanno portata a questa scelta?

2. Domande sottoposte a chi non indossa il *burqa*

15.a Quando, dove e perché hai iniziato ad usare il *velo*?

16.a Quale significato attribuisce al *velo*?

17.a Si tratta di una pratica obbligatoria per la religione islamica?

18.a L'utilizzo del *velo* è dipeso da una tua scelta personale o ritieni di essere stata influenzata/costretta da qualcuno?

19.a Qualcuno ti ha mai chiesto o imposto o hai mai pensato di indossare un *velo* che coprisse anche il viso?

20.a Credi che più frequentemente le donne scelgano liberamente di indossare il *burqa* oppure siano costrette?

21.a Nel caso siano costrette, da chi pensi siano influenzate?

22.a Quali altri fattori credi che possano influenzare la libera decisione di una donna di indossare il *burqa*?

23.a Quali ritieni siano i motivi per cui potrebbe esserle imposto?

24.a Credi che il *burqa* sia un simbolo legato alla religione o alla cultura/tradizione o ad entrambe le cose?

25.a Secondo te mantiene lo stesso significato se indossato nel paese d'origine della donna oppure in Italia? Perché?

26.a Se ritieni possa avere un significato diverso in Italia, qual è?

27.a Le donne della tua famiglia l'hanno mai indossato?

28.a Quali ritieni possano essere i vantaggi del *velo*, in particolare di quello che copre anche il viso?

29.a Quali gli svantaggi?

30.a Pensi che il rapporto tra le donne che indossano il *burqa* e la comunità italiana risulti problematico? Perché?

31.a Credi che una donna possa essere soggetta ad emarginazione a causa del *burqa*?

32.a Pensi che una donna che cammina per la strada indossando il *burqa* attiri su di sé l'attenzione dei passanti?

33.a Ti consideri favorevole, indifferente o contraria all'uso del *burqa* in Italia?

34.a Hai mai avuto occasione di conoscere o relazionarti con persone che lo indossano?

35.a Sei favorevole ad un divieto generalizzato del *burqa* in Italia?

36.a Se sì, per quali ragioni?

37.a Se no, per quali ragioni?

38.a Credi che un divieto del *burqa* potrebbe facilitare le condizioni di vita di una donna a cui il *burqa* è imposto dalla famiglia?

39.a Pensi possa creare problemi alla pubblica sicurezza o all'esigenza di identificabilità o di comunicazione sociale?

40.a Quante pensi che siano le donne in Italia che usano il *burqa*?

2. Domande sottoposte solamente a chi indossa il *burqa*

15.b Qual è il nome del *velo* che indossi?

16.b Hai sempre indossato un *velo* che coprisse il volto oppure ha cominciato a portarlo in un momento particolare della tua vita?

17.b Quale tipo di *velo* hai indossato la prima volta?

18.b Quanti anni avevi quando hai iniziato ad indossare il *burqa*?

19.b Quali ragioni ti hanno spinto a coprire anche il volto?

20.b Nel caso di decisione personale, quali fattori sono stati determinanti per la tua scelta?

21.b Nel caso di imposizione, da chi hai ricevuto pressioni?

22.b Quali ritieni siano i motivi per cui ti è stato imposto?

23.b Ritieni che il *burqa* sia un simbolo religioso oppure culturale/tradizionale o entrambi?

24.b Secondo te mantiene lo stesso significato se indossato nel paese d'origine della donna oppure in Italia? Perché?

25.b Se ritieni possa avere un significato diverso in Italia, qual è?

26.b Le donne della tua famiglia l'hanno mai indossato o lo indossano regolarmente?

27.b Quali ritieni possano essere i vantaggi del velo che copre il viso?

28.b Quali gli svantaggi?

29.b Ritieni che il *burqa* sia simbolo dell'oppressione e del controllo maschile sulla donna?

30.b Ti sei mai sentita soggetta ad emarginazione in Italia a causa del *burqa*?

31.b Ti senti osservata quando cammini per la strada indossando il *burqa* e senti di catturare l'attenzione dei passanti?

32.b Sei favorevole ad un divieto generalizzato del *burqa* in Italia?

33.b Se no, per quali ragioni?

34.b Se sì, per quali ragioni?

35.b Un divieto del *burqa* faciliterebbe le condizioni di vita di una donna a cui il *burqa* è imposto dalla famiglia?

36.b Pensi possa creare problemi alla pubblica sicurezza o all'esigenza di identificabilità o di comunicazione sociale?

37.b Quante pensi che siano le donne in Italia che usano il *burqa*?

BIBLIOGRAFIA

AA. VV.

1960 – *The encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill.

ABU-LUGHOD, LILA

1997 – *Sentimenti velati: onore e poesia in una società beduina*, Torino, Le Nuove Muse.

AFTAB, TAHERA

2008 – *Inscribing South Asian Muslim Women: an annotated bibliography & research guide*, Leiden, Brill.

AHMAD, NISAR MOHAMMAD

2011 – *The Islamic and International Human Rights Law Perspectives of Headscarf: the Case of Europe*, in *International Journal of Business and Social Science*, vol. 2, n. 16, <http://www.ijbssnet.com/update/>, pp. 161-172.

AHMED, LEILA

1986 – *Women and the Advent of Islam*, in *Signs*, vol. 11, n. 4, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 665-691.

2001 – *Oltre il velo: la donna nell'Islam da Maometto agli ayatollah*, Scandicci, la Nuova Italia, traduzione di Ahmed, L., *Women and gender in Islam: historical roots of a Modern debate*, 1992, New Haven, Yale University Press.

2011 – *A quiet Revolution: the Veil's Resurgence from Middle East to America*, New Haven, Yale University Press.

AL QATARI, HUSSAIN

2010 – *Kuwait: Appeal to ban driving with niqab*, *Kuwait Times*, 5/5.

ALUFFI BECK-PECCOZ, ROBERTA

2012 – *Burqa e Islam*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1, Bologna, Il Mulino, pp. 13-26.

AMIRAUX, VALÉRIE

2007 – *The headscarf question: what is really the issue?*, in Amghar, S., Boubekeur, A., Emerson, M. (a cura di), *European Islam Challenges for Society and Public Policy*, Brussels, CEPS, pp. 124-143.

ANGELETTI, SILVIA

2016 – Il divieto francese al velo integrale, tra valori, diritti, laicità e fraternité, in [federalismi.it](http://www.federalismi.it), <http://www.federalismi.it/document/22012016105122.pdf>

- ARDITA, CLAUDIA MARIA & NIGLIO, PINUCCIA
 2011 – *L'uso del burqa in Italia: tra esigenze di identificazione e istanze religiose*, in *Stato Civile Italiano*, n. 19, Bologna, Sepel, pp. 19-25.
- ARUFFO, ALESSANDRO
 2001 – *Donne e Islam*, Roma, Datanews.
- ASSÉMBLEE PARLEMENTAIRE, CONSEIL DE L'EUROPE
 2010 – *Résolution 1743, Islam, Islamisme et Islamophobie en Europe*,
<http://assembly.coe.int/Mainf.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta10/FRES1743.htm>.
- BAKHT, NATASHA
 2009 – *Objection, Your Honour! Accommodating Niqab-Wearing Women in Courtrooms* in Grillo et al. (a cura di), *Legal practice and cultural diversity*, London, Ashgate Publishing.
 2010 – *Veiled Objections: Facing Public Opposition to the Niqab*, in Beaman, L. (a cura di), *Defining Reasonable Accommodation*, Vancouver, UBC Press.
- BARRELET, MARIE THÉRÈSE
 1968 – *Figurines et reliefs en terre cuite de la Mesopotamie antique*, Paris, Geuthner.
- BASILE, FABIO
 2008 – *Immigrazione e reati culturalmente motivati: il diritto penale nelle società multiculturali europee*, Milano, Cuem.
 2010 – *Immigrazione e reati culturalmente motivati: il diritto penale nelle società multiculturali*, Milano, Giuffrè.
- BASSETTI, GIULIA
 2012 – *Interculturalità, libertà religiosa, abbigliamento: la questione del burqa*, in *Stato, Chiese e Pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it/>), n. 25.
- BAYLY, CHRISTOPHER ALAN
 2007 – *La nascita del mondo moderno: 1780-1914*, Torino, Einaudi.
- BENHABIB, SEYLA
 2002 – *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press.
- BERNARDI, ALESSANDRO
 2007 – *L'ondivaga rilevanza penale del «fattore culturale»* in *La Politica del Diritto*, n. 1, Bologna, Il Mulino, pp. 3-48.
 2009 – *“Fattore culturale” e personalizzazione dell'illecito penale*, in AA. VV., *Laicità e multiculturalismo: profili penali ed extrapenali*, a cura di Risciato, L., La Rosa, E., Torino, Giappichelli, pp. 127-205.

- 2010 – *Il “fattore culturale” nel sistema penale*, Torino, Giappichelli.
- BERTHOLET, ALFRED
1929 – *Histoire de la civilisation d'Israel*, Parigi, Payot.
- BILGE, SIRMA
2010 – Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women, in *Women, Intersectionality and Diasporas*, vol. 31, n. 1, pp. 9-28.
- BLOMFIELD, ADRIAN
2009 – *Egypt purges niqab from schools and colleges*, The Telegraph.
- BONETTI, PAOLO
2010 – *Considerazioni conclusive circa le ordinanze dei sindaci in materia di sicurezza urbana: profili costituzionali e prospettive*, in *Le Regioni*, n. 1-2, Bologna, Il Mulino, pp. 429-449.
- BOWEN, JOHN R.
2004 – *Muslim and citizens: France's headscarf controversy*, <http://bostonreview.net/BR29.1/bowen.html>.
2007 – *Why the French don't like headscarves : Islam, the State, and public space*, Princeton, Princeton University Press.
- BRICCOLA, SIMONA
2009 – *Libertà religiosa e res publica*, Milano, Cedam.
- BROSIUS, BERNHARD
2005 – *From Çayönü to Çatalhöyük*, http://www.urkommunismus.de/catalhueyuek_en.pdf.
- BRUNELLI, GIUDITTA
2010 – *La disciplina dell'uso del burqa e delle mutilazioni genitali femminili*, in *I Quaderni Europei*, La diversità culturale nel processo di integrazione europea, n. 3.
- BUCAR, ELIZABETH
2012 – *The Islamic Veil: A Beginner's Guide*, Oneword Publication, Oxford.
- BULLOCK, KATHERINE
2007 – *Rethinking muslim women and the veil: challenging historical and modern stereotypes*, London, The International Institute of Islamic Thought.

BUSCEMA, LUCA

2011 – *Linee guida in materia di ordinanze contingibili ed urgenti tra vecchie costruzioni dogmatiche e nuove prospettive di sviluppo*,
<http://ww2.unime.it/annalieuconomia/file/num1/buscema3.pdf>.

CARDIA, CARLO

2010 – *Principi di diritto ecclesiastico*, Torino, Giappichelli.

CAVANA, PAOLO

2004 – *I segni della discordia: laicità e simboli religiosi in Francia*, Torino, Giappichelli.

2006 – *Modelli di laicità nelle società pluraliste: la questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico*, in Arch. Giur. Serafini, n. 4.

2007 – *Laicità e simboli religiosi*, in AA.VV., *Lessico della laicità*, a cura di G. Dalla Torre, 2007, ed. Studium, Roma, p. 165 e ss.

CAVINO, MASSIMO

2005 – *La soluzione belga al problema della esposizione dei simboli religiosi*,
http://www.olir.it/areetematiche/74/documents/Cavino_SimboliBelgio.pdf.

CHATTY, DAWN

1995 – *The burqa face cover*, in Lindisfarne-Tapper, N., Ingham, B., *Languages of dress in the middle east*, Richmond, Curzon Press.

CHESLER, PHYLLIS

2010 – *Ban the Burqa? The Argument in Favor*, in *Middle East Quarterly*, vol. 17, n. 4, pp. 33-45.

CIRAVEGNA, MONIA

2010 – *Abbigliamento religioso, tutela dell'identità e ordine pubblico*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1, Bologna, Il Mulino, pp. 285-308.

COLAIANNI, NICOLA

2005 – *Eguaglianza e diversità culturali e religiose: un percorso costituzionale*, Bologna, Il Mulino.

COMITATO PER L'ISLAM ITALIANO

2010 – *Burqa e niqab. Parere del Comitato per l'Islam Italiano*,
http://www.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/assets/files/19/00036_Comitato_Islam_-_relazione_Burqa_07_10.pdf.

- CONSEIL D'ÉTAT
2010 – *Study of possible legal grounds for banning the full veil*, Report and Studies Section.
- CONSIGLIO SUPERIORE DELLA MAGISTRATURA
2012 – Risposta al quesito presentato dal presidente del Tribunale di Torino in data 22/2/2012, http://www.csm.it/circolari/120222b_6.pdf.
- CONTENAU, GEORGES
1927-1947 – *Manuel d'archeologie orientale: depuis les origines jusqu'a l'epoque d'Alexandre*, Paris, A. Picard.
- CORTE EUROPEA DEI DIRITTI DELL'UOMO
1998 – *Requête n. 41135/98, affaire Ahmet Arslan et autres c. Turquie*, http://www.asgi.it/public/parser_download/save/cedu_sentenza_2302_2010_41135_98.pdf.
- DE MAGLIE, CRISTINA
2010 – *I reati culturalmente motivati: ideologie e modelli penali*, Pisa, ETS.
- DI MARTINO, ALESSANDRA
2004 – *La "decisione sul velo" del Bundesverfassungsgericht*, <http://archivio.rivistaaic.it/cronache/archivio/velo/index.html>.
- DOWN, SARAH
2011 – *Debating the burqa: how the burqa debate can reveal more than it hides*, in *Canterbury Law Review*, vol. 17, n. 2, pp. 375-396.
- DRIVER AND MILES
1935 – *The assyrian laws*, Oxford, Clarendon Press.
1960 – *The babylonian laws*, Oxford, Clarendon Press.
- DUMOUCHEL, PAUL
2010 – *Banning the burqa? A view from afar*, http://www.ritsumeai.ac.jp/acd/gr/gsce/s/pd01/Banning_the_burqaREV.pdf
- ECONOMIST, THE
2010 – *It's a cover-up: Much of the Islamic world views Europe's burqa debate with suspicion*, <http://www.economist.com/node/16155956>.
- EL-GUINDI, FADWA
1999 – *Veil. Modesty, Privacy and Resistance*, Oxford, Berg.
- EL-SOLH, CAMILLA FAWZI, MABRO, JUDY
1994 – *Muslim womens choices : religious belief and social reality*, Providence, Berg.

- ESIODO
1984 – *Teogonia*, Milano, Rizzoli.
- ESPOSITO, JOHN L.
1995 – *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, volumi 2 e 4, Oxford, Oxford University Press.
- FACCHI, ALESSANDRA
2001 – *I diritti nell'Europa multiculturale: pluralismo normativo e immigrazione*, Roma, Laterza.
- FAUTRÈ, WILLY
2010 – *Is the burqa compatible with women's rights? The "Burqa issue" in the EU*, testo presentato alla conferenza *Burqa and Women's Rights* tenutasi presso il Parlamento Europeo.
- FELICIANI, GIORGIO
2005 – Una legge per la libertà religiosa,
<http://www.sussidiarieta.net/files/Pdf/042005/Feliciani.pdf>.
- FERNEA, ELIZABETH W., FERNEA ROBERT A.
1979 – *A look behind the veil*, in *Human Nature*, vol. 2, n.1.
- FERRARI, ALESSANDRO
2012 – *La lotta dei simboli e la speranza del diritto (parte seconda): la guerra «italiana» al «burqa» e al «niqab»*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1, Bologna, Il Mulino, pp. 39-62.
- FERRARI, DANIELE
2010 – *La pratica di portare il burqa davanti al Parlamento francese: atto primo (una cronaca)*, in www.giurcost.org/studi_ferrari.html.
- FERRARI, SILVIO
2012 – *Il burqa e la sfera pubblica in Europa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1, Bologna, Il Mulino, pp. 3-12.
- FIORITA, NICOLA
2008 – *Libertà religiosa e società multiculturali: il caso del velo islamico*, in *Stato, Chiese e Pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it).
- FOLLA, NATALINA
2009 – *L'uso del burqa non integra reato in assenza di una previsione normativa espressa*, Commento alla sentenza del Tribunale di Cremona del 27 novembre 2008, in *Il Corriere del Merito*, n. 3, Ipsoa, Milano.

- FORBES WATSON, JOHN
1866 – *The textile manufactures and the costumes of the people of India*, London, Eyre and Spottiswoode.
- FREDETTE, JENNIFER
2015 – *Becoming a Threat: The Burqa and the Contestation Over Public Morality Law in France*, in *Law & Social Inquiry*, vol. 40, n. 3, pp. 585-610.
- GAINO, ALBERTO
2011 – *Il giudice: si tolga il velo o esca dall'aula*, in LASTAMPA.it, Torino, 15/11.
- GALEOTTI, ANNA ELISABETTA
1994 – *La tolleranza: una proposta pluralista*, Napoli, Liguori.
2004 – *Genere e culture altre*, in *Ragion Pratica*, n. 2, Bologna, Il Mulino.
- GALT, CAROLINE M.
1931 – *Veiled Ladies*, in *American Journal of Archeology*, vol. 35, n. 4, Boston, Archaeological Institute of America, pp. 373-393.
- GATTA, GIAN LUIGI
2009 – *Islam, abbigliamento religioso, diritto e processo penale: brevi note a margine di due casi giurisprudenziali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it).
- GERIN, COMMISSION
2010 – *Rapport d'Information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national*.
- GOLLEY, NAWAR AL-HASSAN
2004 – *Is feminism relevant to arab women?*, *Third World Quarterly*, vol. 25, n. 3, pp. 521-536.
- GRANDI, CIRO
2010 – *A proposito di reati culturalmente motivati*, in www.penalecontemporaneo.it.
- GRECO, VINCENZO
2007 – *Il divieto di indossare il velo islamico: tutela della sicurezza o strumento di lotta politica? Quando il Sindaco eccede i suoi poteri*, in *Giurisprudenza di merito*, n. 9, Milano, Giuffrè, pp. 2426-2431.
- GRILLO, RALPH; SHAH, PRAKASH
2012 – *Reasons to Ban? The Anti-Burqa Movement in Western Europe*, Working Paper, Gottinga, Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity.

- GROSDIDIER DE MATONS, JOSE
 1967 – *La femme dans l'empire byzantin*, in Grimal, P. (a cura di), *Histoire mondiale de la femme*, Paris, Nouvelle Librairie de France, Vol. III.
- GUARDIAN, THE
 2010 – *Syria bans niqab from universities*,
<http://www.guardian.co.uk/world/2010/jul/20/syria-bans-niqab-from-universities>.
- GUILD, E.; CARRERA, S.; GROENENDIJK, K. (A CURA DI)
 2009 – *Illiberal Liberal States. Immigration, Citizenship and Integration in the EU*, Ashgate Publishing Limited.
- HEJAZI, SARAH
 2007 – *Il velo dell'Iran: Tasselli dell'identità femminile iraniana fuori e dentro i confini della Nazione*, in Quaderni di Donne & Ricerca, 5-6, Torino, CIRSDe.
- HENNETTE-VAUCHEZ, STÉPHANIE
 2010 – *La burqa, la femme et l'État*, in Raison-Publique, <http://www.raison-publique.fr/article317.html>.
- HERRERA, LINDA; MOORS, ANNELIES
 2003 – *Banning Face Veiling: The Boundaries of Liberal Education*, n. 12, Leiden, International Institute for the study of Islam in the modern world.
- HILL, MARK
 2012 – *Legal and social issues concerning the wearing of the burqa and other head coverings in the United Kingdoms*, in Quaderni di diritto e politica ecclesiastica, n. 1, Bologna, Il Mulino, pp. 83-106.
- HOCHER, SANDRA
 2013 – *To Veil or Not to Veil: Voices of Malaysian Muslim Women in Intercultural Communication Studies*, XXII, 2, 2013.
- HOFFNER, HARRY ANGIER JR.
 1997 – *The laws of the Hittites: a critical edition*, Leiden, Brill.
- HUMAN RIGHTS WATCH
 2009 – *Discrimination in the Name of Neutrality: Headscarf Bans for Teachers and Civil Servants in Germany*,
http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/germany0209_webwcover.pdf.

- HUNTINGTON, SAMUEL P.
2005 – *La nuova America: le sfide della società multiculturale*, Milano, Garzanti.
- IMPARATI, FIORELLA
1964 – *Le leggi ittite*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- JOPPKE, CHRISTIAN
2011 – *Limits of Restricting Islam: The French Burqa Law of 2010*,
<http://rps.berkeley.edu/content/limits-restricting-islam-french-burqa-commission>.
- KEDDIE, NIKKI R.
2007 – *Women in the Middle East: Past and Present*, Princeton, Princeton University Press.
- KIMBALL, MICHELLE R.; VON SCHLEGELL BARBARA R.
1997 – *Muslim women throughout the world: a bibliography*, Boulder, L. Rienner.
- KYMLICKA, WILL
2010 – *The rise and fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies*, International Social Science Journal, volume 61, fascicolo 199, pp. 97–112.
2012 – *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*, Washington, Migration Policy Institute.
- LABORDE, CÉCILE
2008 – *Virginity and Burqa: Unreasonable Accommodations? Considerations on the Stasi and Bouchard-Taylor Reports*,
<http://www.booksandideas.net/Virginity-and-Burqa-Unreasonable.html>
- LANZILLO, MARIA LAURA
2005 – *Il Multiculturalismo*, Roma, Laterza.
- LERNER, GERDA
1986 – *Women and history*, vol. 1, *The creation of patriarchy*, Oxford, Oxford University Press.
- LLEWELLYN-JONES, LLOYD
2003 – *Aphrodite's tortoise: the veiled woman of ancient Greece*, Swansea, The Classical Press of Wales.
- LLOYD, SETON
1967 – *Early highland peoples of Anatolia*, Londra, Thames and Hudson.
- LORENZETTI, ANNA
2010 – *Le ordinanze sindacali e il principio di uguaglianza: quali garanzie?*, il *Le Regioni*, n. 1-2, Bologna, Il Mulino, pp. 93-112 (A).

- 2010 – *Il divieto di indossare burqa e burqini. Che genere di ordinanze?*, in *Le Regioni*, n. 1-2, Bologna, Il Mulino, pp. 349-265 (B).
- LÜBKER, FEDERICO
1989 – *Lessico ragionato dell'antichità classica*, Bologna, Zanichelli.
- MANCINI, LETIZIA
2012 – *Burqa, niqab e diritti della donna*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1, Bologna, Il Mulino, pp. 27-38.
- MANCINI, SUSANNA
2007 – *La contesa sui simboli: laicità liquida e protezione della Costituzione*, in Canestrari (a cura di), *Laicità e Diritto*, Bologna, Bononia University Press.
- MANCO, MATIAS
2006 – *Abbigliamento confessionalmente orientato fra diritti di libertà e laicità dello Stato*, in Dieni, E., Ferrari, A., Pacillo, V., *I simboli religiosi tra diritto e culture*, Milano, Giuffrè, pp. 263-292.
- MANDEL, GABRIELE (A CURA DI)
2006 – *Il Corano*, Torino, Utet.
- MARMORSTEIN, EMILE
1954 – *The veil in Judaism and Islam*, in *The Journal of Jewish Studies*, vol. 5, n. 1, Oxford, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, pp. 1-11.
- MEIER TETLOW, ELIZABETH
2004 – *Women, Crime, and Punishment in Ancient Law and Society*, vol. 1, *The ancient Near East*, New York, Continuum.
2005 – *Women, Crime, and Punishment in Ancient Law and Society*, vol. 2, *Ancient Greece*, New York, Continuum.
- MELLAART, JAMES
1989 – *Çatal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia*, New York, McGraw-Hill.
- MERNISSI, FATIMA
1991 – *Women and Islam: an historical and theological enquiry*, Oxford, Basil Blackwell.
1997 – *Donne del Profeta: la condizione femminile nell'Islam*, Genova, Egic.
- MESSAOUDI, KHALIDA
1993 – *Dietro a ogni hijab c'è una donna*, in Cabria Ajmar, L., Calloni, M. (a cura di), *L'altra metà della luna. Capire l'Islam contemporaneo*, Genova, Marietti.

MILL, JOHN STUART

1981 – *Saggio sulla libertà*, Milano, Il Saggiatore.

MINNITI, MASSIMO; MINNITI FRANCESCO

2006 – *Tra libertà religiosa e ordine pubblico. Sindaco ko alla guerra del velo islamico*, in D&G, n. 44, Milano, Giuffrè.

MODOOD, TARIQ

2011 – *Multiculturalism and integration: struggling with confusions*, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole, European University Institute.

MOORS, ANNELIES

2009 – *The Dutch and the face-veil: The politics of discomfort*, Social Anthropology, vol. 17, fascicolo 4, Oxford, European Association of Social Anthropologists.

MORELLI, ALESSANDRO

2005 – *Simboli, religioni e valori nelle democrazie costituzionali contemporanee*, Forum di Quaderni Costituzionali.

MOTILLA, AGUSTIN

2012 – *El problema de la utilización de vestimentas religiosas en el espacio público: el asunto del burqa islámico en España*, in Quaderni di diritto e politica ecclesiastica, n. 1, Bologna, Il Mulino, pp. 133-160.

MULE, PAT; BARTHEL, DIANE

1992 – *The Return to the Veil: Individual Autonomy vs. Social Esteem*, 7 (2), Sociological Forum, Springer.

MULLALLY, SIOBHAN

2011 – *Civic Integration, Migrant Women and the Veil: at the Limits of Rights?*, in *The Modern Law Review*, vol. 74, n. 1, Blackwell Publishing, pp. 27-56.

MUSSELLI, LUCIANO

2005 – *Le manifestazioni di credo religioso nella realtà multiculturale italiana*, in *Diritto Pubblico Comparato ed Europeo*, n. 1, Torino, Giappichelli.

NASHAT, GUILTY

2004 – *Women in the Middle East, 8000 BCE to 1700 CE*, in Meade, T. A., Wiesner-Hanks, M. E., *A companion to gender history*, Malden, Blackwell.

NELSON, CYNTHIA

1991 – *Old wine, New Bottles: Reflection and Projection Concerning Research on Women in Middle Eastern Studies*, in Sullivan, E. L. & Ismael, J. S. (a cura di), *The Contemporary Study of the Arab World*, Edmonton, University of Alberta Press.

NOBILE, RICCARDO

2009 – *Le ordinanze del Sindaco in materia di incolumità pubblica e sicurezza urbana*, n. 2, in LexItalia (www.lexitalia.it).

NUSSBAUM, MARTHA

2010 – *Veiled threats?*, The New York Times, Opinionator, 11/7.

2010 – *Beyond the veil: a response*, The New York Times, Opinionator, 15/7.

OKIN, SUSAN MOLLER

1999 – *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Milano, Cortina, trad. it. di Okin, S. M., *Is multiculturalism bad for women?*, 1999, Princeton, Princeton University Press.

OMERO

1950 – *Iliade*, versione di Calzecchi Onesti, Rosa, Torino, Einaudi.

2006 – *Odissea*, versione di Privitera, G. Aurelio, Milano, Valla.

OVERBEEKE, ADRIAAN

2012 – *Verso un divieto generale del burqa nei Pesi Bassi*, in Quaderni di diritto e politica ecclesiastica, n. 1, Bologna, Il Mulino, pp. 107-132.

PAPANEEK, HANNA

1973 – *Purdah: Separate Worlds and Symbolic Shelter*, in Comparative Studies in Society and History, vol. 15, n. 3, Cambridge University Press, pp. 289-325.

PASTOR, JEAN-MARC

2010 – *Voile intégral: le refus de la République*, http://actu.dalloz-etudiant.fr/fileadmin/actualites/pdfs/ExportDalloz_-_AJDA_-_voile_integral.pdf.

PASTORE, BALDASSARE

2010 – *Identità culturali e convivenza nell'Unione europea*, in *I Quaderni Europei, La diversità culturale nel processo di integrazione europea*, n. 3, Centro di documentazione europea.

PEPICELLI, RENATA

2012 – *Il velo nell'Islam: storia, politica, estetica*, Roma, Carocci.

PIROZZOLI, ANNA

2011 – *Il potere di ordinanza del sindaco*, in *Rivista telematica giuridica dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti*, n. 1.

PLUTARCO

2005 – *Vite Parallele*, a cura di Traglia, Antonio, Torino, Utet.

POMEROY, SARAH B.

1975 – *Goddesses, whores, wives, and slaves : women in classical antiquity*, New York, Schocken Books.

QADEER, MOHAMMAD

2002 – *The evolution of the Burqa*, <http://www.atkinson.yorku.ca/~diaspora/papers/burqa/Burqa.PDF>.

QUATTROCCHI, MARIA LETTERIA

2011 – *Il divieto di indossare il burqa ed il niqab in Italia e in Europa*, in www.forumcostituzionale.it.

RAFFIOTTA, EDOARDO

2010 – *La Francia approva il divieto del burqa: e l'Italia?*, in *Quaderni Costituzionali*, n. 4, Bologna, Il Mulino, p. 846 ss.

RAMADAN, TARIQ

2009 – *Mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national*, <http://www.assemblee-nationale.fr/13/cr-miburqa/09-10/c0910015.asp>.

RENAULT, MATTHIEU

2011 – *Frantz Fanon et les langages décoloniaux, contribution à une généalogie de la critique postcoloniale*, Thèse de doctorat, Université de Paris 7.

RUGA VIVA, CARLO

2008 – *Il lavavetri, la donna col burqa e il Sindaco. Prove atecniche di "diritto penale municipale"*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, Milano, Giuffrè, pp. 133-148.

2010 – *Diritto penale e ordinanze sindacali. Più sanzioni per tutti, anche penali?*, in *Le Regioni*, n. 1-2, Bologna, Il Mulino, pp. 385-396.

RUGGIU, ILENIA

2014 – *S.A.S vs France. Strasburgo conferma il divieto francese al burqa con l'argomento del "vivere insieme"*, in *forum di Quaderni*

Costituzionali, <http://www.forumcostituzionale.it/wordpress/wp-content/uploads/2014/10/ruggiu.pdf>

SAID, EDWARD W.

1977 – *Orientalism*, London, Penguin books.

SALTON, HERMAN

2006 – *Una legge senza delitto? La nuova normativa francese sui simboli religiosi a scuola tra diritto, politico e laicità*, <http://www.cesnur.org/2006/salton.pdf>.

SAUER, BIRGIT

2009 – *Headscarf regimes in Europe: Diversity policies at the intersection of gender, culture and religion*, in *Comparative European Politics*, vol. 7, n. 1, Palgrave Macmillan, pp. 75-94.

SCARPARI, GIANCARLO

2006 – *La legge reale, il burqa e il comune sentire del popolo*, in *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza*, n. 1, Bologna, Il Mulino.

SENOFONTE

1873 – *La Ciropedia*, trad. di Regis, Francesco, Milano, Guigoni.

SEVERS, ELINE

2010 – *The Headscarf Debate in Belgium: Responsiveness and the Substantive Representation of Women*, <http://www.ecprnet.eu/databases/conferences/papers/913.pdf>.

SILVESTRI, SARA

2010 – *La questione del burqa in Europa*, <http://www.caffeeuropa.it/index.php?id=2,413>.

SOLDATI, MARIA GRAZIA

2011 – *Purdah o della protezione*, Milano, Franco Angeli.

SPELLBERG, DENISE A.

1991 – *Political Action and Public Example: 'A'isha and the battle of the camel*, in Keddie, N. R., Baron, B. (a cura di), *Women in middle eastern history: shifting boundaries in sex and gender*, New Haven, Yale University Press.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY

1998 – *Can the Subaltern Speak?*, in Cary Nelson, Lawrence Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, pp. 271-313.

STAPLETON, JANE

2001 – *Degrees of separation*, in Agosin, M. (a cura di), *Women, gender, and human rights: a global perspective*, New Brunswick, Rutgers University Press.

STILLMAN, YEDIDA KALFON

2000 – *Arab dress: a short history from the dawn of Islam to modern times*, Leiden, Brill.

STOWASSER, BARBARA F.

1984 – *The status of women in early Islam*, in Hussain, F., *Muslim Women*, New York, St. Martin's.

1994 – *Women in the Qur'an: traditions and interpretation*, Oxford, Oxford University Press.

TARLO, EMMA

2010 – *Visibly Muslim: Fashion, Politics, Faith*, Oxford, Bloomsbury Academic.

TEGA, DILETTA

2009 – *Laicità e simboli religiosi*, in Vida, S. (a cura di), *Diritti umani: trasformazioni e reazioni*, Bologna, Bononia University Press.

2010 – *Le ordinanze sindacali: un nuovo caso di glocalism?*, in *Le Regioni*, n. 1-2, Bologna, Il Mulino, pp. 113-122.

TERTULLIANO

1984 – *De virginibus velandis: la condizione femminile nelle prime comunità cristiane*, a cura di Gramaglia, Pier Angelo, Roma, Borla.

THIELMANN, JÖRN; VORHOLZER, KATHRIN

2012 – *Il burqa in Germania: un problema minore*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1, Bologna, Il Mulino, pp. 211-218.

TIRABASSI, MARIAGRAZIA

2011 – *Alcuni Paesi europei a confronto: burqa e spazio pubblico tra leggi e iniziative legislative*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 2, Bologna, Il Mulino, pp. 351-381.

TOURKOCHORITI, IOANNA

2012 – *The burqa ban: divergent approaches to freedom of religion in France and in the U.S.A.*, *William & Mary Bill of Rights Journal*, Williamsburg, William & Mary law school, pp. 791-852.

TSEVAT, MATITIAHU

1975 – *The husband veils a wife*, in *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 27, n. 4, Boston, The American School of Oriental Research, pp. 235-240.

VANETTI, PIETRO (A CURA DI)

1988 – *La Bibbia*, Roma, Piemme.

- VAN LENT, JOS, BEARMAN, PERI J.
1986 – *The Encyclopaedia of Islam*, Volume III, Leiden, Brill.
- VERCELLIN, GIORGIO
1996 – *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi.
2000 – *Tra veli e turbanti: rituali sociali e vita privata nei mondi dell'Islam*, Venezia, Marsilio.
- VERGINE, FRANCESCO
2007 – *Segni religiosi e sicurezza pubblica. Il velo islamico: chador, niqab, burqa*, in *Comuni d'Italia*, 10, pp. 49-52.
- VERTOVEC, STEVEN; WESSENDORF, SUSANNE
2010 – *Introduction: assessing the backlash against multiculturalism in Europe* in Vertovec, S., Wessendorf, S., (a cura di), *The Multiculturalism Backlash: European discourses, policies and practices*, Oxon, Routledge.
- VOGELSANG-EASTWOOD, GILLIAN
2008 – *Covering the moon : an introduction to Middle Eastern face veils*, Leuven, Peeters.
- VON CAMPENHAUSEN, AXEL FRHR
2004 – *The German headscarf debate*, in *Brigham Young University Law Review*.
- VRIELINK, JOGCHUM; BREMS, EVA; OUALD-CHAIB, SAILA
2012 – *Il divieto del burqa nel sistema giuridico belga*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n.1, Bologna, Il Mulino, pp. 161-192.
- WATT, WILLIAM MONTGOMERY
1994 – *Muhammad at Medina*, Oxford, Clarendon Press.
- WHITE, ELIZABETH E.
1977 – *Purdah*, in *Frontiers: a Journal of Women Studies*, vol.2, n. 1, University of Nebraska Press, pp. 31-42.
- WIKAN, UNNI
1991 – *Behind the veil in Arabia: women in Oman*, Chicago, University of Chicago Press.

YEGENOGLU, MEYDA

1998 – *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism*,
Cambridge, Cambridge University Press.

ZINGARELLI, NICOLA

1999 – *Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli.

