Educazione interculturale, insegnamento sulle religioni e educazione civica: una proposta didattica

A cura di Davide Strazzari, Rossella Bottoni, Cinzia Piciocchi, Ester Gallo.

Con la consulenza e collaborazione di Nibras Breigheche, Cristiana Cianitto, Massimo Giuliani, Jaspreet Kaur, Anna Parrilli



La presente pubblicazione è finanziata dall'Unione europea – Next Generation EU, nell'ambito del bando PRIN 2022, progetto *"UNIversal design for education: legal perspective for a new conception of inTErcultural education. ACRONYM: UNITE"* (2022JMJWY5) – CUP E53D23006740006. Essa trae origine e spunto dal seminario di credito "Dall'ora di religione all'ora di intercultura: il punto di vista delle minoranze religiose", svoltasi a Trento il 20.03.2024.

Trento, 2025

Indice

Presentazione.
Le ragioni di una proposta pag. 3

Capitolo 1
Il caso dei simboli e indumenti religiosi pag. 11
Sezione I
Un percorso ragionato tra diritto, religioni e antropologia pag. 13
Sezione II
Proposte didattiche pag. 51

Capitolo 2
Cibo, religione e diritti pag. 60

Introduzione pag. 63

Sezione I
L*e prescrizioni alimentari tra antropologia e diritti religiosi* pag. 67

Sezione II
La questione della macellazione rituale e il benessere degli animali: la prospettiva del diritto secolare e dei diritti religiosi pag.79

Sezione III
La prospettiva del diritto: l'accomodamento di istanze non più solo religiose pag. 86

Sezione IV
Proposte didattiche pag. 93

Bibliografia pag. 99

LE RAGIONI DI UNA PROPOSTA

di Davide Strazzari* con Ester Gallo*

Queste pagine intendono illustrare le ragioni di una proposta didattica ed educativa, formulata non da esperti pedagogisti, ma da accademici e studiosi, di varie discipline, che non hanno dimestichezza con le aule scolastiche. Essa, dunque, non ha alcuna pretesa di essere una guida, un manuale, ma vuole più semplicemente porsi come uno stimolo alla riflessione, nella consapevolezza, comunque, che solo l'apporto dell'insegnante possa correttamente e opportunamente adattare ogni indicazione educativa allo specifico contesto della classe.

Perché, dunque, questa iniziativa?

Per capirne il senso, conviene partire da alcune definizioni. Di educazione interculturale si parla molto, se ne intuisce magari il campo semantico e applicativo, ma non è detto che se ne abbia una precisa consapevolezza. Inoltre, non sono affatto scontati i legami tra i temi dell'educazione religiosa e dell'educazione civica e di questi con l'educazione interculturale.

Un primo aspetto da cui conviene partire è proprio l'aggettivo "interculturale": esso sembra avere soppiantato, anche nei documenti ufficiali del Ministero, il termine multiculturale (per esempio: Min. Pubblica Istruzione, *Osservatorio per l'integrazione e l'intercultura, La via Italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri*, 2007; Min. Pubblica Istruzione, *Orientamenti interculturali – Idee e proposte per l'integrazione di alunni e alunne provenienti da contesti migratori*, 2022). Eppure, spesso i due concetti appaiono nel linguaggio comune usati in modo promiscuo.

Esiste un'effettiva differenza tra i due?

Entrambe le nozioni delineano una strategia di gestione della diversità, soprattutto di quella legata ai flussi migratori. Tuttavia, essi sono espressivi di una logica differente.

Il multiculturalismo nasce soprattutto negli anni '70 del secolo scorso nel contesto nordamericano e segna, nelle politiche verso l'immigrazione, il superamento del paradigma assimilazionista. Esso, infatti, determina la presa di coscienza dell' "altro" e la necessità di rispettarne i tratti culturali, ma - dicono soprattutto i detrattori - questo apprezzamento della diversità comporta una costruzione dell'individuo in termini di identità di gruppo. Il rischio è di guardare alla persona e al suo "essere" in funzione dell'appartenenza a gruppi sociali le caratteristiche dei quali, in termini culturali, etnici, religiosi vengono cristallizzate, tipizzate, reificate e in qualche modo stereotipizzate.

Tale visione viene criticata proprio a partire dal concetto di identità. Quest'ultima non andrebbe costruita solo in termini essenzialistici, come qualcosa di immodificabile, di pre-definito, che si gioca in termini difensivi nell'incontro con il diverso. Essa si formerebbe anche dall'interazione con gli altri, secondo una visione processuale e dialogica[1].

* Docente di diritto pubblico europeo, Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università di Trento
* Docente di antropologia culturale, Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università di Trento.

[1] Cfr. F. Remotti, *Contro l'identità*, 1996, Laterza, Roma-Bari; Id., *L'ossessione identitaria*, 2010, Laterza Roma-Bari.

L'interculturalismo fa propria questa prospettiva, anche facendo leva sul fatto che la persona umana ha più dimensioni e più appartenenze, non solo di carattere culturale/etnico. Proprio la religione può essere vissuta, appunto, come adesione fedele a un dato credo, frutto di una scelta libera e consapevole, ma anche come strumento identitario o, ancora, come modo personale di vivere la propria religiosità, adattandola allo stile di vita personale e facendo propri solo taluni aspetti dell'ortodossia di essa[2].
L'interculturalismo, dunque, soprattutto nei lavori del Consiglio d'Europa, a partire dal *Libro Bianco sul dialogo interculturale – Vivere insieme in pari dignità* del 2008, si pone idealmente come una via terza e distinta vuoi dall'assimilazionismo, in cui le identità culturali personali sono chiamate a fondersi in un'unica identità di maggioranza, vuoi dal multiculturalismo e dal suo promuovere comunità non comunicanti. L'obiettivo dell'interculturalismo non è promuovere la diversità, ma il vivere insieme, la coesione sociale. Allo stesso tempo – e non senza ambiguità – il paradigma integrativo non dovrebbe coincidere con quello precostituito della maggioranza, ma rifondarsi alla luce dell'incontro con l'altro e essere il frutto della mediazione e sintesi tra le varie identità, incluse quella di origine e quella maggioritaria.
Certamente uno degli ambiti in cui i diversi modelli dell'integrazione giocano un ruolo centrale e concreto è proprio l'istruzione. Da sempre, infatti, quest'ultima, da un lato, ha a cuore lo sviluppo formativo della singola persona, dall'altro, persegue anche l'obiettivo di formare il "buon cittadino". Istruire ed educare.
Non è un caso, dunque, che le politiche interculturali siano spesso associate alla sfera educativa.
Secondo il documento citato (Orientamenti interculturali 2022), per educazione interculturale si intende «un processo di interazione tra soggetti appartenenti a culture diverse al fine di promuovere, nei contesti educativi, il dialogo e la reciproca trasformazione. Riguarda tutti gli alunni e tutti i livelli di insegnamento».
Da sottolineare, dunque, il carattere universale dell'educazione interculturale: essa non si rivolge solo all'altro, allo straniero o a chi ha origini straniere, ma appunto a tutti gli alunni e, perché no, docenti. La finalità, infatti, è la promozione di una reciproca trasformazione.
Inoltre, essendo diversi i parametri su cui basare l'identità mutevole dell'alunno e le appartenenze di questi, l'educazione interculturale dovrebbe soprattutto assumere una prospettiva trasversale ai vari saperi. Storia, geografia, insegnamento della lingua, italiana e straniera, diritto, antropologia sono tutti settori che possono avvantaggiarsi e a loro volta arricchirsi di un simile approccio.
Anche la prospettiva del metodo didattico è importante. Come si è detto, l'educazione interculturale ha, come obiettivo, quello di favorire pratiche di mutuo rispetto, di dialogo e, soprattutto, sviluppare l'empatia, ossia la capacità di immedesimarsi negli altri. Soprattutto quest'ultimo profilo chiama in causa modalità didattiche non basate su una trasmissione del sapere di tipo frontale, ma che favoriscano un'esperienza partecipativa e di tipo esperienziale, che consenta anche l'emersione del vissuto degli alunni.

[2] Secondo la felice formula del *believing without belonging* e *belonging without believing* Cfr, G. Davie, *Believing without belonging: is this the future of religion in Britain*?, in *Social compass*, 1990, vol. 37, 4, 455 ss.

Ma come dunque l'educazione interculturale si lega all'insegnamento della religione? E quali nessi si possono dare con l'educazione civica/educazione alla cittadinanza?
Nel già citato Libro Bianco del Consiglio d'Europa sul dialogo interculturale, si dà particolare enfasi vuoi all'educazione alla cittadinanza/civica vuoi all'educazione religiosa come appunto strumenti per promuovere il dialogo interculturale e la coesione sociale.
Sotto il primo profilo, l'importanza dell'educazione alla cittadinanza o civica in relazione all'istruzione è tema antico. Se, da un lato, è certamente da riconoscersi un interesse dello Stato a promuovere lo sviluppo di conoscenze legate alla sfera istituzionale e dei diritti, in modo tale che si abbia un cittadino effettivamente partecipe e consapevole, dall'altro, non si deve correre il rischio di un intervento militante che elimini il potenziale conflitto con le idee radicali, le censuri o, peggio, trasformi l'istruzione in un meccanismo larvato di controllo sociale. L'educazione civica/alla cittadinanza non deve infatti divenire una sorta di "religione laica".
Per quanto riguarda, invece, l'educazione religiosa il Libro Bianco chiama gli Stati membri all'opportunità di pensare all'introduzione di un insegnamento a carattere trasversale rispetto alle varie religioni e credi, di taglio cognitivo, volto a rafforzare la conoscenza del fatto religioso e dei rapporti tra religione e società.
Il punto medita di essere approfondito[3].
Sul piano comparato, le modalità attraverso le quali i Paesi promuovono l'insegnamento della religione nella scuola pubblica sono le più varie. Accanto a Stati che non prevedono, nelle scuole pubbliche, un insegnamento specifico della religione, ma solo degli approfondimenti tematici, trasversali ad altre insegnamenti e limitatamente al solo "fatto religioso" (Francia), ve ne sono altri che garantiscono a ciascun gruppo religioso (o, almeno, a quelli presenti da più tempo, più consistenti e che abbiano ottenuto un previo riconoscimento pubblico) di impartire un'ora di insegnamento religioso. Quest'ultima viene proposta con taglio confessionale, da docenti scelti dalle rispettive comunità religiose (Germania, Austria, Belgio, Romania). In questi casi, dunque, il gruppo classe viene diviso a seconda dell'appartenenza confessionale ed inoltre viene riconosciuto per ragioni di coscienza la possibilità di essere esentati.
Invece, nei paesi nordici e in Inghilterra e Galles, il modello prevalente è quello cd. *about religions*. Il corso ha come obiettivo di fornire una conoscenza trasversale sul fatto religioso, approfondendo temi etici legate all'esperienza umana, visti nella prospettiva di più religioni, pur magari privilegiando la religione storicamente maggioritaria. Proprio perché il corso non ha carattere confessionale e tende ad essere impartito in modo neutrale e imparziale, non è prevista (almeno in Svezia e Norvegia) la possibilità di essere esentati.
Il Consiglio d'Europa, rifacendosi a quest'ultimo modello, sottolinea l'opportunità di introdurre, appunto, un insegnamento sulla religione di tipo obiettivo, imparziale, che non abbia come finalità quella di istruire su una data religione con fine di proselitismo, ma di trasmettere conoscenze sulle diverse religioni. Tale insegnamento, che può evidentemente

[3] Volendo, si rinvia a D. Strazzari con R. Bottoni, C. Piciocchi (cur.) *From multiculturalism to interculturalism: law, religious teaching and civic citizenship education in today's Europe, Napoli Edit. Scientifica, 2025*, accessibile in versione open access https://iris.unitn.it/retrieve/handle/11572/454311/1042632/QUAD92-2025_Strazzari-Bottoni-Piciocchi_IRIS-1.pdf

essere anche complementare alla tradizionale ora di religione di tipo confessionale, può, per il suo carattere obiettivo e plurale, essere rivolto obbligatoriamente a tutti, anche agli studenti che optano per non avvalersi dell'insegnamento della religione.
La finalità, infatti, è di promuovere la conoscenza del fenomeno religioso di per sé, colmando il diffuso analfabetismo religioso[4] che potrebbe minare la coesione sociale, soprattutto in considerazione del fatto che, per effetto delle migrazioni, le società saranno sempre più diversificate culturalmente e ogni cittadino dovrebbe conoscere queste diversità per gestirle consapevolmente.
Come si vede, sono molti i tratti che si rifanno alla nozione di educazione interculturale in precedenza esposta. In primo luogo, detto insegnamento sul "fatto religioso", nella misura in cui si rivolge a tutti e con uno stesso contenuto, supera appunto il modello divisivo proprio del multiculturalismo e favorisce l'integrazione.
In secondo luogo, il suo carattere esplicitamente plurale e non confessionale consente di ritenerlo momento formativo necessario soprattutto nei confronti di soggetti minori la cui coscienza e identità sono in formazione. Questo evidentemente non incide sul diritto dei genitori ad educare i figli secondo le proprie convinzioni religiose o secondo l'assenza di esse. La scuola e la famiglia sono entrambe agenzie educative con finalità complementari. In ogni caso, l'approccio cognitivo e plurale è la principale garanzia che esso non si sviluppi secondo modalità indottrinanti e dunque in violazione della libertà di coscienza.
Può questa prospettiva essere applicata al caso italiano?
Non è questa la sede per entrare nel dibattito relativo all'attuale sistema di insegnamento dell'ora di religione cattolica nelle scuole italiane, né vi è assolutamente l'intento di proporre un'alternativa ad esso o ragionare compiutamente sui vantaggi e sugli svantaggi di un approccio cd. *about religions*.
La proposta educativa che qui si vuole fare è molto più modesta e vuole invitare a ragionare se sia possibile usare l'insegnamento della educazione civica di cui alla l. n. 92 del 2019 come un viatico per un insegnamento su temi legati al fenomeno religioso, ponendosi in una prospettiva trasversale e interreligiosa, secondo la prospettiva appunto interculturale.
Secondo l'art. 1 della legge 92 del 2019, «L'educazione civica contribuisce a formare cittadini responsabili e attivi e a promuovere la partecipazione piena e consapevole alla vita civica, culturale e sociale della comunità, nel rispetto delle regole, dei diritti e dei doveri», ponendo a fondamento dell'insegnamento la «conoscenza della Costituzione italiana» (art. 4).
Da questo punto di vista, si deve tenere a mente che la religione non è evidentemente solo una questione da vivere nell'intimo e dunque privatamente. La libertà religiosa è tutelata anche dal punto di vista della sua manifestazione esterna, di celebrazione di riti e di proselitismo religioso (art. 19 Cost.). Anzi, si può osservare che in alcune religioni, come Ebraismo e Islam, le prescrizioni in termini di capi di vestiario, di cibi e bevande, di feste religiose non sono qualcosa di secondario, ma, al contrario, di centrale, perché indicano la via per giungere a Dio. È significativo che tanto nella lingua ebraica quanto in quella

[4] Cfr. A. Melloni (cur.), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, Bologna, 2014.

araba i termini per designare la legge religiosa – *halachá* e *sharīʿa* - significhino letteralmente strada, cammino[5].
È però evidente che il rispetto di queste prescrizioni può entrare in conflitto con le regole che un dato ordinamento giuridico si dà. La libertà religiosa, anche nella sua manifestazione esteriore, è tutelata, ma questo non vuol dire che essa non possa essere limitata al fine di tutelare altri diritti o interessi generali della collettività.
Dunque, il conflitto tra norme di diritto religioso e norme statali costituisce uno strumento certamente indiretto, ma di immediata percezione, sia per cogliere, su un piano meramente cognitivo, aspetti propri di altre religioni – comprendendone, però, il significato religioso più profondo – sia per percepire il rilievo che dette prescrizioni possono avere per il vissuto quotidiano delle persone, enfatizzato dalla prospettiva del conflitti in giudizio, e sviluppare in questo senso l'empatia, fine ultimo dell'educazione interculturale.
Guardare al tema delle religioni sotto la lente del diritto consente anche di sviluppare l'altro aspetto che l'educazione interculturale si propone di favorire ossia quello dell'educazione civica/ alla cittadinanza. La presentazione di casi pratici (dal velo, alla macellazione rituale, alle feste religiose) permette di contestualizzare il linguaggio dei diritti fondamentali, di vederli come correttivi alla regola di maggioranza, di uscire da una visione irenica e universale degli stessi, di evidenziare che la loro tutela può determinare vinti e vincitori e che si tratta sempre di un bilanciamento tra diritti mai a somma zero.
C'è un altro elemento nella sopraddetta proposta educativa che si vorrebbe sottolineare. L'attuale disciplina italiana dell'insegnamento scolastico dell'educazione civica si pone come trasversale e ciò al fine di favorire appunto un approccio interdisciplinare.
La nostra proposta, che si andrà poi a dettagliare con esempi paradigmatici, consiste appunto nel selezionare alcuni ambiti classici inerenti alle prescrizioni religiose e alla vita quotidiana, situazioni che spesso sorgono anche nel contesto classe. Si tratta del porto di capi di vestiario e più in generale del tema dei simboli religiosi, da un lato, e della dieta alimentare, dall'altro. Nell'ottica trasversale e multidisciplinare, abbiamo proposto per ciascuno di questi argomenti tre diversi piani di approfondimento.
Avremo, come detto, la prospettiva del diritto: attraverso casi giurisprudenziali, inerenti alle tematiche selezionate, si vedrà come gli ordinamenti hanno dato risposta alle specifiche richieste e quali argomenti di natura costituzionale sono stati utilizzati dai giudici per dare o meno tutela al sentimento religioso.
Un secondo piano di approfondimento è quello antropologico.
L'antropologia, come ogni disciplina, può essere definita in modi variabili, ed in rapporto alle tradizioni epistemologiche e teoriche che l'hanno caratterizzata sin dalla sua nascita alla fine del XIX secolo. Essa ha incluso, nel tempo, approcci maggiormente incentrati sull'analisi della cultura, nelle sue espressioni materiali e simboliche, o studi più focalizzati sull'analisi delle strutture e relazioni sociali. Ci sono, tuttavia, alcuni aspetti trasversali alla disciplina, che rivestono una certa importanza per comprendere il

[5] In termini S. Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi – Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 91.

contributo che lo sguardo antropologico può dare alla comprensione della polisemia del fenomeno religioso.
Il primo riguarda l'interesse dell'antropologia verso lo studio del rapporto tra *universalismo* e *particolarismo*, vale a dire tra quei tratti socio-culturali che sono comuni a tutte le società e gli elementi *idiografici*, che sono storicamente e contestualmente specifici ad un determinato popolo, o qualsivoglia gruppo sociale. Nell'ambito dello studio antropologico sulla religione, questo si traduce in un'attenzione verso quei tratti – teologici, dottrinari, storici – che possono accomunare o differenziare il Cristianesimo dall'Islam, l'Ebraismo, il Sikhismo o l'Induismo. Ad esempio, il battesimo cristiano e l'*amrit sanchar* nel Sikhismo sono azioni simboliche che svolgono in queste religioni un ruolo simile, vale a dire di iniziazione all'appartenenza ad una comunità di fedeli. Tra le comunità Sikh in Italia, il dialogo con la Chiesa Cattolica si costruisce anche attraverso la comunicazione di ciò che rende simili le religioni, e non solo ciò che le distingue. Il simbolo del pavone accomuna il Cristianesimo, l'Islam (in particolare nel sufismo) e l'Induismo: esso richiama rispettivamente la resurrezione, simboleggia una guida verso il paradiso, e di risveglio spirituale.
La lettura dell'antropologia, soprattutto nelle sue declinazioni comparative, risiede quindi nel problematizzare la presunta unicità, o eccezionalità, di una singola religione rispetto alle altre, ripercorrendo il "viaggio" che i simboli compiono attraverso contesti e culture per assumere significati sincretici. L'antropologia quindi, assieme ad altre discipline, può favorire, nelle sue implicazioni operative, l'educazione culturale e interreligiosa. L'antropologia si occupa inoltre di studiare quel complesso rapporto tra, da un lato, la valenza che une religione ha assunto nei luoghi in cui si è storicamente sviluppata - e che vengono considerati come il centro dell'ortodossia - e, dall'altro, la sua appropriazione e trasformazione in specifici contesti socio-culturali.
La terza dimensione, dopo il diritto e l'antropologia, cui guarda questo testo è quella più propriamente religiosa. Qui, anche con il coinvolgimento di esponenti di alcune confessioni e/o esperti, si vuole spiegare il significato che assume quel dato comportamento nel contesto della specifica religione.
Il diretto coinvolgimento delle istanze religiose acquisisce, per noi, un cruciale rilievo per attribuire una prospettiva autenticamente interculturale all'iniziativa. Affinché, infatti, si maturi una reale comprensione dell'altro, riteniamo sia necessario che, all'astratta conoscenza del dato fenomeno religioso, si accompagni anche un'effettiva capacità di comprensione del significato di esso nel contesto proprio del gruppo religioso e ciò al fine di sviluppare un'autentica capacità empatica. Solo il contatto con chi professa nell'intimo una data religione può effettivamente trasmettere il vissuto di questa e, dunque, uscire dal rischio di una percezione asettica, se non addirittura implicitamente giudicante e ridimensionante del fenomeno religioso.
L'insegnamento del fatto religioso – anche con forme di coinvolgimento delle comunità religiose, ma pur sempre in un contesto filtrato dall'istituzione scolastica e dall'insegnante in modo tale da garantire una presentazione critica e non confessionalmente orientata – non è incompatibile con la nozione di laicità quale ricavabile dalla nostra Costituzione. Praticamente tutte le intese sottoscritte tra lo Stato e le diverse confessioni religiose stabiliscono «il diritto delle singole confessioni religiose di rispondere alle richieste provenienti dagli alunni, dalle loro famiglie o *dalle istituzioni*

scolastiche [corsivo nostro] *in ordine allo studio del fatto religioso e delle sue implicazioni*»[6].

Si tratta, dunque, di una prospettiva – quella sull'insegnamento sul fatto religioso – normativamente prevista e che ben potrebbe essere incentivata attraverso l'autonomia scolastica.

In una prospettiva più ampia, ossia non specificamente rivolta al tema della religione, ma senza escluderla, l'art. 38, c. 3 del Testo Unico Immigrazione stabilisce che: «La comunità scolastica accoglie le differenze linguistiche e culturali come valore da porre a fondamento del rispetto reciproco, dello scambio tra le culture e della tolleranza; a tal fine promuove e favorisce iniziative volte all'accoglienza, alla tutela della cultura e della lingua d'origine e alla realizzazione di attività interculturali comuni». Tali iniziative e attività, secondo l'art. 38 c. 4 del TUI, «sono realizzate sulla base di una rilevazione dei bisogni locali e di una programmazione territoriale integrata, anche in convenzione con le associazioni degli stranieri, con le rappresentanze diplomatiche o consolari dei Paesi di appartenenza e con le organizzazioni di volontariato».

Ne deriva che è la scuola a poter selezionare, in connessione ai bisogni locali, gli interlocutori da coinvolgere.

Le diverse dimensioni che si sono qui suggerite dovrebbero essere veicolate attraverso metodi didattici che implichino una partecipazione attiva dello studente e/o legata a prospettive esperienziali. Questa prospettiva viene da tempo promossa tanto in relazione allo studio sull'insegnamento della religione quanto di quello sull'educazione civica/cittadinanza.

Nel primo ambito, infatti, il celebre pedagogista Grimmitt ha distinto tre diversi livelli: l'insegnamento religioso, di tipo confessionale; l'insegnamento religioso di tipo cognitivo, sulla religione; l'insegnamento attraverso l'esperienza diretta di esponenti religiosi e/o il coinvolgimento di studenti[7].

Anche in relazione all'insegnamento dell'educazione civica, si distingue tra un insegnamento che si limita a informare e uno, invece, volto a sviluppare modalità più partecipative che aiutino ad apprendere, facendo[8].

La proposta che qui si fa si presta evidentemente ad essere "vissuta" secondo questi paradigmi. Per esempio, l'approfondimento in termini religiosi potrebbe appunto presupporre il coinvolgimento di esponenti delle comunità presenti nel territorio o, se pertinente e fattibile, degli stessi membri della classe. In relazione alla parte, invece, di diritto si può pensare a forme simulate di "processo", chiedendo alle varie componenti della classe di esporre gli argomenti a favore o contro una determinata pretesa.

L'opera, dunque, segue questa impostazione. I due capitoli – il primo dedicato alla prospettiva dei simboli religiosi, il secondo a quello del cibo – sono formati ciascuno da due parti. Nella prima, di carattere sostantivo, sono presentati dei casi giurisprudenziali e

---

[6] Così art. 10, L. 449/1984; in modo simile vedi anche art. 12, c. 1 L. 516/88; art. 12, c. 1 legge 516/88; art. 9, c. 1 Legge 517/88, art. 11, c. 4 Legge 101/1989.

[7] M. Grimmitt, *What can I do in RE?,* Great Wakering: Mayhew-McCrimmon, 1973; M. Grimmitt, *Religious education and humanisation*, Sidney: Australian association for Religious Education, 1983, M. Grimmitt (ed.), *Pedagogies of religious education,* Great Wakering. McCrimmon, 2000.

[8] Cfr. T.h. McLaughlin, C*itizenship, Diversity and Education: a philosophical perspective, in Journal of Moral Education*, 21, 1992, 235-250; J. Dewey, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, New York 1916.

attraverso delle domande sono investigate le tre dimensioni indicate: l'interazione con il diritto; il significato che quel determinato gesto assume per la religione rilevante; infine, la prospettiva antropologica. Nella seconda parte si suggeriscono alcune proposte didattiche da rivolgere agli alunni. Attraverso un "caso" giurisprudenziale gli studenti saranno chiamati non tanto a conoscere il dato giuridico, ma soprattutto a selezionare gli argomenti pro o contro e valutarne la plausibilità all'interno della cornice rappresentata dalle norme.

Capitolo I
Il caso dei simboli e indumenti religiosi

Testo di Davide Strazzari. Sono di Nibras Breigheiche le parti contrassegnate nei riquadri come *Il caso dei simboli e indumenti religiosi: Focus Islam;* di Cristiana Cianitto le parti indicate come *Il caso dei simboli e indumenti religiosi: Focus Sikhismo,* di Ester Gallo le parti indicate come *Il caso dei simboli e indumenti religiosi: Focus antropologico* e di Massimo Giuliani le parti contrassegnate come *Il caso dei simboli e indumenti religiosi: Focus Ebaismo*.

Caso 1: Multani è un ragazzo dodicenne che frequenta la scuola in Canada. È figlio di una famiglia Sikh molto praticante. Per questo motivo, in ottemperanza ai precetti del sikhismo, Multani indossa sempre, anche a scuola, un piccolo pugnale di metallo, il *kirpan*. Un giorno, il pugnale cade a terra e la scuola, scopertolo, vieta a Multani di indossare il *kirpan* per motivi di sicurezza, perché, anche se è un simbolo religioso, è comunque un'arma e potrebbe incentivare altri studenti a fare altrettanto. La famiglia non intende adeguarsi e ricorre al giudice. (Corte Suprema canadese: https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/en/item/15/index.do)

Caso 2: Una norma di carattere regolamentare risalente al 1924, il r-d- n. 965, imporrebbe in ogni aula, tra il materiale di arredo, il crocifisso e il ritratto del re. Questa norma viene tuttavia sovente disattesa. Così accade nella classe IIIA dell'istituto professionale di stato Alessandro Casagrande di Terni. La componente studentesca della classe, a maggioranza, richiede che si possa effettivamente affiggere il crocifisso. Il Consiglio dei docenti accondiscende alla richiesta, nonostante la ferma opposizione dell'insegnante di materie letterarie che si oppone per ragioni di coscienza e sulla base del carattere laico della scuola. Il crocifisso viene effettivamente affisso, ma durante le sue ore di docenza, l'insegnante lo rimuove per appenderlo alla fine delle sue ore. Il dirigente scolastico richiama più volte il docente e alla fine il docente viene sanzionato con 30 gg di sospensione. Il docente fa ricorso, sostenendo che essa sia discriminatoria perché lesiva del diritto a non professare alcun credo religioso. Cass. Italia, Sezioni Unite, sent. 24414/2021)

Caso 3: la compagnia aerea British Airways introduce una nuova divisa da lavoro per i dipendenti che sono a contatto col pubblico. Essa prevede per le donne l'obbligo di indossare una camicetta a collo aperto e un foulard. Viene esplicitamente previsto il divieto di indossare capi ed oggetti, inclusi i monili, che abbiano una qualche connotazione religiosa. Eccezioni, che devo essere previamente concordate e autorizzate dall'impresa, sono previste esclusivamente in relazione al turbante per gli appartenenti alla religione Sikh e al velo per le donne musulmane, nelle fogge e colori previsti dalla ditta. Una dipendente di fede cristiana copta, la sig.ra Eweida decide di indossare una croce visibile e per questo viene ripresa dal superiore. A causa del suo rifiuto di ottemperare alle indicazioni datoriali, viene sanzionata disciplinarmente. La sig. Eweida ricorre ai vari gradi di giudizio inglesi e infine fa ricorso alla Corte europea dei diritti dell'uomo. (Corte europea diritti dell'Uomo, sentenza 15.1.2013, *Eweida and Others vs. Uk*)

Caso 4: la sig. Bougnauoi, di fede musulmana, lavorava come ingegnere progettista presso una società, la Micropole. In un incontro che ha preceduto l'assunzione, veniva fatto presente dall'azienda che il porto del velo avrebbe potuto crearle problemi quando sarebbe stata a contatto

con i clienti. La sig. Bougnaoui viene comunque assunta. Un giorno, però, un cliente si lamenta con la ditta Micropole del fatto che la sig. Bougnaoui ha reso la sua prestazione lavorativa velata, che questo ha messo in imbarazzo i dipendenti della ditta e per questo il cliente di essere servito, in futuro, da altro personale. La sig. Bougnaoui rifiuta di adempiere alle sollecitazioni della ditta di rimuovere il velo e viene per questo licenziata. (Corte di giustizia dell'UE, sent. 13 luglio 2016, C-188/15, resa su rinvio pregiudiziale dalla Francia)

Caso 5: La sig. Achbita, di fede islamica, viene assunta dalla ditta G4S in qualità di receptionist. Presso il datore di lavoro, vi era una prassi, non codificata ma nota alla signora Achbita, secondo la quale era vietato ai dipendenti indossare indumenti indicanti l'appartenenza a una data religione o opinione politica o personale. La sig. Achbita in un primo tempo accetta questa prescrizione, ma a un certo punto decide di presentarsi al lavoro con il velo. Il datore, tuttavia, ribadisce il suo intendimento e anzi procede a inserire una norma espressa nel codice di condotta aziendale che vieta il porto di qualsiasi simbolo religioso e/o espressivo di una particolare opinione politica o filosofica (per esempio, una maglietta del movimento pacifica o di Che Guevara). Al reiterato rifiuto della sig. Achbita di conformarsi, segue il licenziamento. Corte di giustizia dell'UE, su rinvio dal Belgio, sent. 14 marzo 2017, Causa C-157/15, Achbita)

Caso 6: la signora Dahlab è un'insegnante di scuola elementare pubblica svizzera. Dopo la sua conversione all'Islam, manifesta il desiderio di indossare il velo durante le ore scolastiche. Nessuna contrarietà viene espressa dai genitori e dalla direzione scolastica. A seguito, però, di una visita ispettiva, il comportamento della sig. Dahlab viene rilevato e le viene chiesto di rimuovere il velo, in quanto potrebbe influenzare le coscienze dei minori e in ragione della natura laica della scuola pubblica. La signora Dahlab, dopo aver cercato invano di ottenere l'annullamento dell'ordine che le proibiva di indossare il velo davanti ai giudici svizzeri, si rivolge alla Corte EDU (Dahlab vs. Switzerland, 15 febbraio 2001)

Caso 7: la Wabe è una società privata che gestisce un notevole numero di asili nido in Germania. Al fine di garantire lo sviluppo libero dei bambini e il desiderio dei genitori di far educare i loro figli da persone che non manifestino la loro religione, la Wabe persegue una policy aziendale aconfessionale, imponendo ai propri collaboratori di non indossare alcun segno visibile che esprima qualsiasi convinzione politica, filosofica o religiosa. (Corte di giustizia UE su rinvio dalla Germania, sent. 15 luglio 2021, causa C-804/18 e C-341/19, Wabe)

Caso 8. Il sig Pedro Salvador, di fede ebraica, è autista presso una impresa municipale di trasporti di Palma di Maiorca e fin dalla sua assunzione indossa, anche mentre conduce il mezzo pubblico, la kippah, così da tenere coperto il capo, come prescritto dalla Legge ebraica per i maschi. Dopo più di quindici anni, l'azienda comunale muta opinione e sanziona disciplinarmente l'autista: il codice di condotta prevede per gli autisti una speciale divisa che non contempla copricapo. Inoltre, siccome l'azienda è comunale, dunque pubblica, si invoca il carattere laico dello Stato per giustificare la stretta neutralità sotto il profilo delle religioni.

Caso 9 Italia, un uomo appartenente alla minoranza religiosa *sikh* viene trovato dalla polizia locale in possesso di un *kirpan* lungo 18,5 cm, portato alla cintura. L'uomo si rifiuta di consegnare il pugnale agli agenti in quanto lo considera un simbolo religioso e non un'arma. L'uomo viene condannato per il reato previsto dall'articolo 4 della legge n. 100/1975 ("norme integrative della disciplina vigente per il controllo delle armi, delle munizioni e degli esplosivi"), che al comma 2

dispone che "senza giustificato motivo, non possono portarsi, fuori della propria abitazione o delle appartenenze di essa, bastoni muniti di puntale acuminato, strumenti da punta o da taglio atti ad offendere, mazze, tubi, catene, fionde, bulloni, sfere metalliche, nonché qualsiasi altro strumento non considerato espressamente come arma da punta o da taglio, chiaramente utilizzabile, per le circostanze di tempo e di luogo, per l'offesa alla persona". Cassazione italiana sul kirpan DPC | Sikh condannato per porto del kirpan: una discutibile sentenza della ... (dirittopenaleuomo.org)

Sezione I

Un percorso ragionato tra diritto, religioni e antropologia

La scelta di quale vestito indossare è generalmente considerata una questione di gusto personale. Normalmente, esistono codici sociali che ci suggeriscono cosa è opportuno o meno vestire a seconda dei contesti, delle occasioni e anche della storia. Talvolta, però, il diritto può vietare un determinato abbigliamento o imporne uno. Per esempio, in talune scuole vi possono essere dei codici di condotta che sanzionano disciplinarmente chi indossa abiti troppo succinti o certe acconciature o magari si impone una divisa.
Laddove la scelta del vestito o dell'acconciatura è espressione solo di un gusto personale, il diritto può non offrire una particolare tutela, anche se è vero che in taluni casi un certo indumento può essere visto come un modo per veicolare un dato messaggio e dunque essere considerato manifestazione di libertà personale (ad esempio, negli Stati Uniti, si è ritenuto che indossare una maglietta che sosteneva la pace in Vietnam fosse un gesto tutelato in quanto libertà di manifestazione del pensiero).
Diverso è, però, se il capo di vestiario abbia una connotazione di tipo religioso, giacché in questo caso si può invocare la tutela della libertà di religione nella sua dimensione esterna e/o del diritto antidiscriminatorio.

Ma la questione del simbolo religioso si riduce al velo delle donne islamiche?

No. Vi sono religioni che prescrivono anche ai propri appartenenti maschi di indossare taluni capi di vestiario. È questo il caso del Sikhismo in relazione al porto del turbante o del *kirpan*.
Inoltre, oltre alla dimensione individuale legata alla libertà religiosa del singolo praticante, il simbolo religioso può venire in gioco laddove sia l'amministrazione pubblica (a scuola, nel tribunale) a esporre segni che rimandino a una data religione, quella magari socialmente maggioritaria o che ha comunque storicamente e culturalmente caratterizzato uno Stato. L'affissione del crocifisso o il presepe natalizio nelle aule scolastiche rientrano in questo ambito. Queste situazioni pongono l'interrogativo rispetto al principio di laicità e della parità di trattamento non solo tra confessioni religiose, ma anche rispetto a chi religioso non è e che non ritiene "giusto" che negli spazi pubblici, dunque di tutti, siano affissi o esposti simboli che rimandano alla religione di alcuni o della maggioranza. Quest'ultimo profilo evidenzia la tendenza alla secolarizzazione di ampie parti della popolazione e rappresenta un ulteriore elemento di complessità nella gestione del relativo fenomeno della diversità religiosa e anche non-religiosa.

Ma cosa tutela la libertà religiosa? Comprende anche il diritto di indossare un certo capo d'abbigliamento connotato religiosamente?

Quando si ragiona di libertà religiosa, tanto a livello nazionale quanto internazionale, si distinguono due dimensioni. La prima è quella del cd. foro interno o della dimensione negativa della libertà di religione. Con essa si vuole alludere, appunto, al fatto che ciascuno è libero di professore o *non* professare una data religione e pertanto l'ordinamento giuridico statale non può mai imporre atti connotati religiosamente. Questo, per esempio, comporta che il giuramento che viene prestato in Tribunale non deve implicare un impegno di carattere religioso.
Accanto a questa dimensione, che attiene in buona sostanza alla sfera interna della persona, la libertà di religione comprende anche la libertà di manifestare all'esterno la propria fede, dunque di compiere atti di culto, o di osservarne riti e prescrizioni, di fare proselitismo.
La libertà religiosa include anche il diritto a vivere secondo i dettami della propria confessione religiosa. In questo senso, dunque, essa garantisce anche il diritto ad indossare indumenti connotati religiosamente.

Dove troviamo enunciata la libertà religiosa?

La libertà religiosa è considerata come il primo tra i diritti apparsi nelle Costituzioni moderne ed a livello internazionale essa trova esplicito riconoscimento in numerose dichiarazioni (art. 18 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, 1948: «Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e dir religione; tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, e sia in pubblico che in privato, la propri religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti») e trattati che si occupano di diritti umani (Art. 18 del Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici del 1966).
A livello europeo, dobbiamo ricordare come esso trovi protezione tanto nella Convenzione per la Salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali del 1950 (art. 9 CEDU) quanto nella Carta dei diritti fondamentali dell'UE (art. 10).
Nella Costituzione italiana è protetta specificamente all'art. 19 e, più in generale, dall'art. 3.

Ma cosa accade quando una regola religiosa entra in conflitto con una norma dello Stato?

In effetti, tutti i documenti internazionali sono ben attenti a riconoscere che la manifestazione esteriore della religione, attraverso riti o altre pratiche, come il porto di simboli religiosi, può essere limitata dal fatto che si vogliano tutelare altri diritti o interessi pubblici meritevoli. L'art. 9.2 della CEDU, ad esempio, prevede esplicitamente che «la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo non può essere oggetto di

restrizione diverse da quelle che sono stabilite dalla legge e costituiscono misure necessarie, in una società democratica, *per la pubblica sicurezza, la protezione dell'ordine, della salute, della morale pubblica, o per la protezione dei diritti e della libertà altrui*».

La Costituzione italiana, all'art. 19, prevede testualmente un unico limite: che i riti non siano contrari al buon costume, ossia a quella sfera di pudore che circonda normalmente le questioni legate alla sfera sessuale. Ciò non toglie che vi possano essere altri limiti, derivanti da altri diritti costituzionalmente rilevanti o da interessi pubblici generali, che possano essere invocati per limitare in concreto la libertà di religione nella sua sfera esterna.

Per esempio, gli aderenti maschi alla religione Sikh sono tenuti a indossare un turbante. Questo può non essere problematico e non entrare in conflitto con norme statali. Lo stato è indifferente finché la persona indossa il turbante camminando per strada. Ma se la persona intende indossarlo anche quando guida una moto o se lavora in un cantiere edile? Come risolvere il conflitto tra promozione della sicurezza negli ambienti di lavoro e libertà religiosa? Le compagnie assicurative pagheranno ugualmente il risarcimento nel caso di un incidente?

A volte, però, il conflitto può non essere rispetto ad una norma dello Stato. Per esempio, nell'ambito lavorativo, si riconosce all'imprenditore un generale potere direttivo che include quello di dettare regole organizzative cui i lavoratori si devono attenere nell'esecuzione della propria prestazione lavorativa.

Questo potere direttivo prevale dunque sulle richieste dei lavoratori a carattere religioso che pure sono espressione di una libertà fondamentale?

L'art. 41 della Costituzione italiana prevede che l'iniziativa economica privata non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da arrecare danno […] alla libertà e alla dignità umana.

Di fondo, dunque, il compito del giudice non è dare una risposta univoca e generale ad una questione (simbolo religioso sì o no?), ma di risolvere appunto una specifica controversia in cui i dati contestuali sono sempre molto importanti: nessun diritto si può definire assoluto e spesso la tecnica usata dal giudice presuppone un bilanciamento che va effettuato in relazione alla situazione concreta.

Un lavoratore, di un'impresa privata, che magari svolge funzioni non a contatto con il pubblico, è in una posizione potenzialmente diversa da quella, ad esempio, di un docente di una scuola pubblica, che è a sua volta diversa da quella dell'alunno.

Non tutti i simboli sono uguali: alcuni sono necessariamente visibili, altri (come la croce) possono essere facilmente nascosti. In relazione ad alcuni indumenti, esistono precise prescrizioni da parte della data religione a indossarli, in altri casi, invece, non ci sono simili previsioni ma si tratta di scelte personali, pur motivate dalla religione (o *anche* dalla religione). Ancora: vietare il porto di un simbolo religioso per ragioni di sicurezza (vedi il caso del porto del *kirpan*) ci sembra a prima vista più plausibile rispetto, magari, ad altre ragioni, come quelle di carattere economico, derivanti dal desiderio di soddisfare i gusti discriminatori della clientela, come nel caso di un'impresa che vietasse il porto del velo per le proprie dipendenti.

A proposito, ma che cos'è il *kirpan*?

Il *kirpan* è un coltello ricurvo, con lama su di un solo lato, che può avere una lunghezza variabile che in alcuni casi arriva fino ad oltre 20 cm. Il *kirpan* ha acquisito una particolare importanza per la religione *sikh* in seguito al comandamento di Guru Gobind Singh, il decimo Guru *sikh*, che nel 1699 decretava che tutti i fedeli battezzati avrebbero sempre dovuto indossare cinque oggetti sacri. Non è solo una "spada", ma una combinazione di "Kirpa" (gentilezza) e "Aan" (dignità). Mentre la spada viene utilizzata nella rabbia o nella vendetta, il *Kirpan* viene indossato con grazia e dignità per tutelare l'onore di sé stessi o di coloro che non possono proteggersi. Come simbolo, ispira il rispetto per le armi e il più alto senso di responsabilità verso Dio, il Guru (il maestro interiore) e l'umanità. Il Sikh è un santo/soldato di Dio e la sua spada viene utilizzata solo come ultima risorsa, quando sono stati esauriti tutti gli altri sforzi per raggiungere la pace e la giustizia.
Secondo l'interpretazione maggioritaria il *kirpan* è quindi innanzitutto un simbolo religioso indispensabile per chi lo indossa al fine di realizzare l'unione di sé con la divinità e dunque portare a compimento la propria identità. La funzione normale dell'oggetto non è offendere, ma consentire al sikh di realizzare la propria individualità religiosa.

Ma la libertà religiosa tutela anche l'ateo o l'agnostico? Se è così, l'esposizione di un simbolo religioso da parte di istituzioni pubbliche può essere vista come lesiva della libertà religiosa negativa dell'ateo/agnostico? Cambia qualcosa se il simbolo religioso è indossato da una persona credente o è proposto come arredo istituzionale di un edificio pubblico?

La libertà di religione comprende anche il diritto a non professare alcuna religione. La questione è rilevante, nel nostro ambito, in relazione a quelle persone – atee e/o agnostiche o semplicemente indifferenti rispetto alla religione – che lamentassero di essere esposte, in uno spazio pubblico, alla visione di un simbolo religioso imposto dalle autorità. Tuttavia, affinché si possa profilare una simile lesione, le giurisdizioni internazionali sembrano richiedere un'attitudine oggettivamente indottrinante, che vada al di là della semplice esposizione. Perché una certa attività o comportamento religiosamente connotato impatti sulla libertà di coscienza del non credente è necessario che quest'ultimo non possa in alcun modo sottrarsi ad esso.
La questione è trattata nel caso 2. Come noto, in Italia, una norma di rango regolamentare e adottata prima della Costituzione impone che tra l'arredo scolastico che obbligatoriamente deve essere presente in classe vi sia il crocifisso che dovrebbe essere appeso alla parete.
La Corte europea dei diritti dell'Uomo (e, prima di questa, il Consiglio di Stato in Italia) non ha ritenuto che venisse violata la libertà di coscienza dell'individuo (libertà negativa). La Corte europea (caso *Lautzi*, 18.3.2011) ha in primo luogo richiamato il *margine di apprezzamento*[9] che deve essere garantito agli Stati in materia e ha riconosciuto che il crocifisso abbia assunto una valenza di carattere culturale, non solo religiosa, in ragione

[9] Per questo concetto, vedi infra nel testo.

dei legami storici tra l'Italia e il cattolicesimo. La Corte osserva, inoltre, che la semplice esposizione del crocifisso ha una valenza passiva e come tale, non avendo alcun effetto di indottrinamento, è inidonea di per sé a ledere la coscienza individuale.
Sulla questione è tornata di recente la Cassazione italiana che ha accolto un punto di vista differente. Il crocifisso è, per la Corte, un simbolo indubbiamente religioso e questo profilo prevale su quello culturale-storico. Di conseguenza, la norma che impone l'ostensione di un simbolo religioso contrasta con il carattere laico dello Stato. Tuttavia, la norma può intendersi come una facoltà: la scuola potrebbe affiggere il crocifisso se così venisse richiesto dagli studenti, manifestando in questo modo sensibilità verso la loro libertà religiosa.
Ed è quello che era avvenuto nella classe 3A di Terni: la richiesta era partita dalla maggioranza degli studenti di una classe che comprendeva anche studenti non di religione cristiana ed era infine stata accolta dal consiglio dei docenti. La controversia, però era sorta perché uno dei docenti, non cedente, riteneva che l'essere costretto a essere esposto alla visione del crocifisso nell'aula scolastica violasse la sua libertà di coscienza. Per questo, all'inizio delle sue ore rimuoveva il crocifisso e poi al termine lo rimetteva. A causa di questo comportamento, il dirigente lo sanzionò disciplinarmente.
Secondo la Corte, la scuola deve garantire spazi alle minoranze, sia di quelle religiose, sia di quelle che, per ragioni di coscienza, ritengono di essere turbate alla vista di un simbolo religioso. Anche se il principio di intangibilità del foro interno e il diritto di professare liberamente il proprio "non credere" non è per la Corte violato per il solo fatto di convivere nella scuola con segni, rappresentazioni o manifestazioni di un pensiero diverso, essendo questo un carattere conseguente alla natura democratica della società. Tuttavia, la scuola avrebbe dovuto comunque garantire al docente un dialogo effettivo e ricercare un accomodamento ragionevole delle sue richieste.
Nel caso di specie, questo dialogo effettivo – la dimensione procedurale del ragionevole accomodamento - non era avvenuto. L'esigenza del docente non era stata tenuta in considerazione e non erano state vagliate alternative plausibili quali la possibilità di affiggere alla parete scolastica simboli o una frase capace di testimoniare l'appartenenza al patrimonio della società italiana anche della cultura laica; una diversa collocazione del crocifisso non alle spalle dell'insegnante; la temporanea rimozione di esso, durante le ore di lezione del docente, in modo rispettoso della valenza del simbolo religioso per la coscienza degli alunni. Ritenendo che l'amministrazione scolastica non avesse tentato alcun accomodamento e reale mediazione con le esigenze del docente, la Corte annullava il provvedimento disciplinare.
I casi in questione riguardavano ipotesi in cui era la stessa istituzione pubblica a esibire un dato simbolo ritenuto connotato religiosamente. Laddove il simbolo religioso fosse indossato dallo studente, la questione si fa più problematica perché sembrerebbe prevalere la dimensione individuale del diritto alla libertà religiosa rispetto all'esigenza di avere uno spazio neutro dal punto di vista religioso. In Francia, però, prevale un discorso opposto: la scuola e anche gli studenti che la frequentano devono essere rigidamente neutrali e dunque nessun simbolo religioso, anche se indossato dallo studente. Ma se fosse un docente? La necessità che lo "spazio" non sia ideologicamente connotato si estende anche al dipendente? O anche qui prevale la dimensione del diritto individuale?

Il simbolo religioso portato in ambito pubblico contrasta, dunque, con il principio di laicità?

La questione del porto o manifestazione di indumenti e/o simboli connotati religiosamente si è posta all'attenzione di molti Stati e, più in particolare, di molti giudici, nazionali e internazionali, come è evidente dalla selezione di casi in precedenza illustrata. Sebbene diversi documenti internazionali ne garantiscano la protezione, la tutela della libertà di religione si articola in modo diverso nei singoli ordinamenti giuridici. Il diritto, infatti, è un fenomeno che si fonda su un principio di relativismo per cui ogni ordinamento giuridico statale ha specifiche coordinate di riferimento. In particolare, il rapporto tra diritto dello Stato e religione è regolato secondo una varietà di situazioni che includono ipotesi in cui una data religione venga riconosciuta come religione di stato (Danimarca, art. 4 Cost. «La Chiesa evangelica Luterana sarà la Chiesa nazionale danese e, in quanto tale sarà sovvenzionata dallo Stato»); realtà in cui, all'opposto, esiste una netta separazione tra Stato e confessioni religiose, come nel caso della Francia, altre ancora, tra cui l'Italia, in cui non si riconosce una data religione come preferenziale, ma si ritiene che, poiché la dimensione religiosa sia un elemento essenziale per lo sviluppo della personalità dell'uomo, lo Stato abbia un interesse a promuovere attivamente questo profilo, non solo nella dimensione privata, ma anche in quella pubblica.
È appunto il tema della laicità che può intendersi, alla francese, come un obbligo per l'autorità pubblica di assumere una posizione di stretta neutralità in relazione alla religione, garantendola nella sfera privata ma escludendola nella vita pubblica (concezione escludente della laicità che è ravvisabile ad esempio nella scelta, a partire dal 2004, di vietare ogni simbolo religioso di carattere ostentatorio a scuola), o, al contrario, come un principio che, fermo restando un approccio di equidistanza e imparzialità dello Stato verso tutte le confessioni religiose, non rinuncia a sostenerne attivamente la libera espressione (concezione inclusiva, aperta, positiva della laicità).
Ciò avviene, nel caso italiano, non solo attraverso il riconoscimento al singolo della libertà religiosa (art. 19 Cost.), ma anche prevedendo che lo Stato giunga a forme di accordo con le confessioni religiose secondo un principio pattizio. Secondo l'art. 7 Cost. it i rapporti tra Stato e chiesa Cattolica sono regolati dai patti lateranensi, mentre secondo l'art 8 Cost. i rapporti dello Stato con le confessioni religiose diverse dalla cattolica sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze.

Ma se a livello europeo esiste una protezione comune in relazione alla libertà religiosa vuol dire che tutti i giudici di tutti gli stati europei affrontano nello stesso modo questo tema?

Il diverso modo di intendere il principio di laicità e l'atteggiamento dello Stato verso il fenomeno religioso sono profili particolarmente importanti quando si voglia guardare alla prospettiva della libertà religiosa nel contesto delle giurisdizioni internazionali, ad esempio della Corte europea dei diritti dell'Uomo e della Corte di giustizia dell'UE.
La Corte europea dei diritti dell'Uomo è il giudice che garantisce il rispetto della CEDU, un trattato internazionale che vincola diversi paesi dell'Europa, inclusi alcuni, come la

Turchia, l'Azerbaijan o l'Albania, che vedono come religione di maggioranza l'Islam. La Convenzione è volta a garantire in materia di tutela di diritti una sorta di minimo comun denominatore tra gli Stati parte.
Ma proprio perché gli Stati hanno tradizioni culturali e giuridiche diverse in materia di rapporti tra stato e religione, i giudici della Corte EDU hanno adottato un approccio particolarmente deferente (il cd. margine di apprezzamento) nei confronti delle scelte da essi compiute.
È questo un aspetto di cui tenere in considerazione quando si considera una sentenza della Corte Europea dei diritti dell'Uomo perché le soluzioni e argomentazioni di quest'ultima sono condizionate dal contesto statale in cui sorge la controversia e non sono dunque facilmente generalizzabili ad altri ordinamenti. In altre parole, lo standard di giudizio che usa la Corte è piuttosto rispettoso del sistema valoriale del singolo stato.
Questa considerazione può dirsi per certi versi applicabile anche nel contesto dell'UE, con un'ulteriore avvertenza. L'UE non è un'organizzazione nata per garantire i diritti fondamentali. L'Ue agisce, attraverso atti, solo in determinati ambiti. In questi ambiti, l'UE e gli Stati che ne fanno parte sono tenuti a rispettare i diritti fondamentali che sono sanciti oggi nella Carta dei diritti fondamentali.
Cosa vuol dire tutto ciò? Vuol dire ad esempio che l'UE e il suo giudice, la Corte di giustizia, non hanno la competenza per pronunciarsi, ad esempio, sulla questione del porto di simboli religiosi da parte degli alunni a scuola. Però, ce l'hanno in relazione al divieto di discriminazione anche religiosa nei confronti dei lavoratori, sia pubblici che privati. Ecco, dunque, perché abbiamo sentenze della Corte di giustizia in relazione al tema del velo che si riferiscono appunto a lavoratori.

Ma come si tutela la libertà di manifestazione religiosa in relazione alla tematica del porto di simboli religiosi?

Un primo strumento di tutela può essere rappresentato dalla legge stessa: può darsi, infatti, che sia lo stesso legislatore che, riconoscendo la specificità di un dato credo religioso, introduca un'espressa deroga al trattamento normativo altrimenti applicabile o preveda una norma speciale per gli appartenenti a una determinata confessione religiosa.
Un esempio, in questo senso, relativo al porto di indumenti religiosi, proviene dall'esperienza britannica. Le *sections* 11 e 12 dell'*Employment Act 1989* esentano appunto gli appartenenti alla confessione Sikh dall'obbligazione di indossare il casco protettivo in ambienti di lavoro.
Nell'ordinamento italiano, abbiamo detto che lo Stato può regolare con un'intesa - che va poi recepita con legge dal Parlamento - le questioni legate alle specifiche esigenze della data religione. Il senso di questa disposizione costituzionale è quella appunto di negoziare direttamente con le confessioni religiose entro quali limiti si possano prevedere eccezioni alla legge che normalmente si dovrebbe applicare a tutti. In un certo senso, è un modo per soddisfare il principio di eguaglianza per cui situazioni simili vanno trattate in modo simile ma situazioni diverse in modo diverso.
Ad esempio, la legge 101/1989, Norme per la regolazione dei rapporti tra lo Stato e l'Unione delle Comunità ebraiche italiane, prevede: «Gli ebrei dipendenti dallo Stato, da

enti pubblici o da privati o che esercitano attività autonoma o commerciale, i militari e coloro che siano assegnati al servizio civile, sostitutivo, **hanno diritto di fruire, su loro richiesta, del riposo sabbatico come riposo settimanale**. Tale diritto è esercitato nel quadro della flessibilità dell'organizzazione del lavoro. In ogni altro caso le ore lavorative non prestate il sabato sono recuperate la domenica o in altri giorni lavorativi senza diritto ad alcun compenso straordinario. Restano comunque salve le imprescindibili esigenze dei servizi essenziali previsti dall'ordinamento giuridico».

Qual è il vantaggio di avere una norma esplicita che garantisca una certa manifestazione della libertà religiosa?

Il vantaggio di avere un'espressa deroga legislativa è evidentemente la certezza del diritto. Qui è il legislatore che effettua il relativo bilanciamento e riconosce le esigenze religiose di una data minoranza rispetto ad altri valori e ne impone il rispetto da parte dell'ordinamento giuridico.

E qual è lo svantaggio?

Lo svantaggio di rimettere la tutela della libertà religiosa alla sola esistenza di una norma che consenta un determinato comportamento è che la garanzia delle minoranze religiose viene rimessa solo alla **regola della maggioranza.** Non è affatto detto che il tradizionale circuito democratico sia sensibile alle esigenze manifestate da talune minoranze.
Inoltre, poiché tutto è rimesso ad una decisione del legislatore, può accadere che quest'ultimo riconosca le esigenze di taluni gruppi religiosi, ma non di altri. Nel contesto italiano, ad esempio, si hanno intese con 13 diverse confessioni religiose[10], ma nessuna di queste riguarda la religione islamica che, dunque, per molti aspetti si trova in una condizione deteriore rispetto alle altre (situazione, peraltro, che riguarda anche i Testimoni di Geova o le Chiese ortodosse). Questo, peraltro, è anche dovuto al fatto che l'Islam è una religione che non presenta una struttura unitaria e gerarchica. Sicché diviene difficile per lo Stato avere un interlocutore con cui poi pattuire il trattamento.
Per ovviare al problema di subordinare la libertà di religione alla regola di maggioranza e dunque alla sola volontà del legislatore, la libertà religiosa ha valore costituzionale ed è dunque superiore alla legge del Parlamento. Questo consente al giudice, in particolare al giudice costituzionale, di intervenire.

Laddove, però, non si preveda alcuna eccezione, è sufficiente invocare la libertà religiosa per sottrarsi alla regola generale?

No, evidentemente. Però, sarà possibile valutare se, appunto, la restrizione/la limitazione introdotta risponda a un obiettivo legittimo e se sia appunto strettamente necessaria per

[10] https://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/intese_indice.html#2

raggiungere quel dato obiettivo o se, al contrario, sia possibile individuare una soluzione diversa e meno impattante per la libertà religiosa.
È questo in sintesi il cd. test di proporzionalità, che spetta appunto ai giudici, in particolar modo costituzionali, operare. In questi casi, non abbiamo una legge che garantisce in modo certo la tutela, come avviene nel menzionato caso britannico per i Sikh. È da sottolineare che il ricorso giurisdizionale è per sua natura costoso, sia da un punto di vista economico sia comunque personale, nel senso che espone la persona a tensione. Entrambi i fattori vanno tenuti in considerazione, soprattutto quando chi agisce è un soggetto "debole", come ad esempio una persona immigrata.
Il caso 1 (Multani) della Corte suprema canadese offre un buon esempio di cosa in concreto voglia dire il test di proporzionalità. Esso, inoltre, consente ancora una volta di sottolineare le specificità che possono caratterizzare ogni singolo ordinamento giuridico e che possono evidentemente influenzare l'esito specifico della controversia. Nel caso canadese, ad esempio, l'art. 27 della *Canadian Charter of Rights and Freedoms* prevede che questa carta debba interpretarsi in modo coerente con la finalità di preservare e valorizzare l'*eredità multiculturale* dei canadesi.
In primo luogo, la Corte ribadisce che il *kirpan* è un oggetto connotato religiosamente e non semplicemente un'arma. Questa qualificazione consente alla Corte di mettere in bilanciamento, da una parte, l'obiettivo della sicurezza collettiva e, dall'altra, quello della libertà religiosa di Multani.
L'obiettivo di garantire la sicurezza collettiva nella scuola è legittimo, ma a essere sproporzionato è il mezzo individuato per raggiungere tale fine, ossia il bando in assoluto del porto del *kirpan*.
Un argomento usato dalla Corte Suprema per ritenere che il *kirpan* non fosse necessariamente da considerare un pericolo è stato che a scuola non può essere garantita una sicurezza totale, ma solo relativa. Ad esempio, un coltello della mensa o un ombrello possono tramutarsi in un'arma impropria. Non per questo se ne vieta l'uso.
La famiglia Multani aveva accettato alcuni accomodamenti. Il *kirpan* sarebbe stato indossato sotto una veste e sarebbe stato inserito all'interno di una custodia chiusa con un laccio. il rischio, concreto, che un altro studente potesse usare impropriamente il *kirpan* appariva remoto, quasi speculativo. Poco credibile, infatti, che qualcuno si avventasse su Multani, riuscisse ad infilare la mano sotto la veste e riuscisse infine ad aprire la custodia ed a estrarre il *kirpan*. Alla luce anche della clausola di favore verso la multiculturalità, presente nella Costituzione federale, la Corte concludeva che la scuola, negando ogni accomodamento rispetto all'esigenza religiosa di Multani, avesse violato la sua libertà religiosa.
È dunque importante osservare come la Corte non si sia limitata a valutare in astratto se l'obiettivo della sicurezza potesse giustificare la restrizione alla limitazione della libertà religiosa, quasi la sicurezza contasse sempre di più della libertà religiosa, ma ha valutato appunto in concreto, cioè sulla base dei fatti e dello specifico contesto dove si operava, se questo obiettivo della sicurezza fosse davvero in pericolo, una volta assunti una serie di accorgimenti.
Un secondo aspetto che emerge dalla sentenza è quello dell'importanza di dare modo alle "minoranze religiose" di esprimere il proprio punto di vista. L'idea si riallaccia a quella del circuito democratico rappresentativo. Poiché le minoranze religiose rischiano di

vedere il loro punto di vista non particolarmente rappresentato in occasione del circuito decisionale, stante appunto il loro carattere di minoranza strutturale[11], diventa importante garantire spazi per un loro effettivo coinvolgimento, affinché il decisore abbia almeno contezza del loro punto di vista. Questo aspetto per così dire procedurale è proprio del concetto *di reasonable accomodation* o appunto accomodamenti ragionevoli. Nel caso Multani ha giocato un ruolo rilevante il fatto che la famiglia avesse mostrato volontà di dialogo.
Molto diversa è stata la risposta data dalla Corte di Cassazione italiana a questa problematica (caso 9).
L'imputato, di fede Sikh, viene condannato per il reato di cui all'art. 4, secondo comma, della Legge n. 110/1975, ossia perché «portava fuori dalla propria abitazione senza un giustificato motivo, un coltello della lunghezza complessiva di cm 18,5 idoneo all'offesa per le sue caratteristiche». La Cassazione italiana fa prevalere le esigenze di sicurezza, incolumità e tranquillità pubblica (ordine pubblico) su quelle religiose e culturali dell'imputato. Tuttavia, oltre che su argomentazioni giuridiche, essa si basa anche su valutazioni etico-sociali. Secondo la Cassazione esiste un «obbligo per l'immigrato di conformare i propri valori con quelli del mondo occidentale in cui ha liberamente scelto di inserirsi, e di verificare preventivamente la compatibilità dei propri comportamenti con i principi che la regalano e quindi della liceità di essi in relazione all'ordinamento giuridico che la disciplina». Il giudice continua «la società multietnica è una necessità, ma non può portare alla formazione di arcipelaghi culturali configgenti».
Ma i valori cui si riferisce il giudice sono qualcosa di predefinito e immodificabile? Che ruolo possono avere rispetto a questo i "nuovi" cittadini, ossia gli immigrati che poi acquistano la cittadinanza italiana? È ipotizzabile che questi asseriti valori evolvano in relazione al mutamento della società?

Proibire o impedire a qualcuno di ostentare un simbolo religioso è una discriminazione?

Un altro strumento importante di tutela della sfera religiosa, anche nella sua dimensione esterna, è il principio di eguaglianza e più specificamente di non discriminazione. Esso, appunto, vieta di assumere decisioni che possano avere come conseguenza quella di trattare qualcuno in modo diverso e deteriore a causa del fatto che è di un certo sesso, colore, etnia, religione. Anche la Costituzione italiana prevede all'art. 3 che: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali».
È la legge a stabilire quali siano i fattori da tutelare. Normalmente, questi identificano quei gruppi sociali che sono stati in passato oggetto di persecuzioni e di atti discriminatori (si pensi alla razza in connessione alle leggi razziali del 1939 o la lingua, la cui tutela dalle discriminazioni si riallaccia storicamente all'italianizzazione forzata delle

[11] Che può presentarsi ancora più acuito laddove come spesso accade le minoranze religiose sono cittadini stranieri che non hanno il diritto di voto nel Paese in cui sono presenti.

popolazioni germanofone in Alto Adige/Süd Tirol o di quelle slovene nella Venezia-Giulia).
Il diritto antidiscriminatorio pone un vincolo alle scelte degli attori pubblici, ma anche dei privati e della loro libertà contrattuale. Compio un illecito, ad esempio, se non assumo una persona di colore, perché magari temo che questo possa avere un effetto negativo sui miei potenziali clienti. La libertà di scelta che normalmente caratterizza la sfera negoziale incontra appunto il limite di garantire la dignità di tutti e che tutti possano avere accesso a beni e opportunità, senza dover pagare per caratteristiche che possiedono e che non attengono al merito, caratteristiche che sono innate o comunque legate a scelte, come la religione o l'orientamento sessuale, attraverso cui la persona esprime la sua specificità e più intima dignità.

Cosa dice il diritto dell'UE in relazione alla non discriminazione?

Il diritto antidiscriminatorio è uno strumento che è stato particolarmente sviluppato nel diritto dell'UE. L'art. 19 del Trattato sul funzionamento dell'UE stabilisce infatti che l'UE può prendere i provvedimenti opportuni per combattere le discriminazioni fondate sul sesso, la razza o l'origine etnica, la religione o le convinzioni personali, la disabilità, l'età o l'orientamento sessuale.
In relazione alla religione o convinzioni personali, la direttiva 78/2000/CE ha imposto agli Stati membri di prevedere uno strumento di tutela contro le discriminazioni in ambito lavorativo e occupazionale.
In Italia tale obbligo è stato adempiuto con il decreto legislativo n. 216/2003. Però, l'ordinamento italiano offre una tutela più estesa rispetto al diritto dell'UE. Gli art. 43 e 44 del Testo Unico Immigrazione (d.lgs n. 286 del 1998) avevano già introdotto un divieto di discriminazione (anche) per la religione che si applica in relazione ad atti sia privati sia pubblici, per l'accesso a beni e servizi in generale, non solo nell'ambito occupazionale.

Ma com'è che si viene discriminati?

Per il diritto dell'UE e, di riflesso per il diritto nazionale, esistono due modi: la discriminazione diretta e indiretta.
Nel primo caso, si viene trattati in modo diverso proprio a causa del fattore tutelato. Per esempio: non vengo assunta perché sono donna e giovane e dunque potrei rimanere incinta; il datore ha bisogno di una figura che gli garantisca stabilità lavorativa. Questo è un esempio di discriminazione diretta. Quest'ultima può essere giustificata solo in situazioni molto specifiche e limitate.
La discriminazione può anche essere indiretta. Per esempio, posso ritenere che per accedere al corpo dei vigili urbani sia necessaria un'altezza, fissa, di 175 cm. Il requisito si applica ugualmente a uomini e donne; è, si dice, neutrale rispetto al sesso. Tuttavia, statisticamente le donne hanno una statura inferiore a quella degli uomini. Dunque, questo criterio le svantaggia indirettamente. Però, vi potrebbero essere delle ragioni valide per giustificare questa regola. Ad esempio, se il concorso fosse per l'accesso a delle posizioni

operative nei corpi di polizia o dei pompieri, il requisito di una certa prestanza fisica potrebbe essere giustificato. Il vigile urbano, però, non svolge in concreto mansioni per cui sia richiesta una statura elevata. Dunque, la limitazione dell'altezza non si giustifica ed è illegittima perché discrimina le donne rispetto agli uomini.

Vietare in ambito di lavoro di indossare determinati vestiti, connotati religiosamente, rientra in una discriminazione per la religione o il credo? È una discriminazione? Si può giustificare ed entro che limiti?

La Corte di giustizia dell'UE ha riconosciuto che il divieto di discriminazione per la religione comprende anche le discriminazioni che una persona subisce a causa della manifestazione, attraverso simboli religiosi, della propria appartenenza a una data confessione. Tuttavia, ha anche riconosciuto che detta libertà deve essere bilanciata con quella di impresa (art. 16 della Carta dei diritti fondamentali dell'UE) e dunque col diritto di organizzare la propria impresa nel modo che ritiene più opportuno a fini commerciali.

Dunque, proibire il simbolo religioso in ambiente di lavoro è una discriminazione? Può essere giustificato?

Dipende da come è formulato il divieto e dal contesto.
La Corte di giustizia ha detto che il divieto di indossare uno specifico simbolo religioso (ad es. il velo islamico) o anche simboli religiosi di grandi dimensioni è una discriminazione diretta perché sarebbero identificabili le religioni cui esso si riferisce. Di conseguenza, una giustificazione di detto divieto che si basasse sul fatto che sono i clienti a non voler essere serviti da personale che indossa simboli religiosi non potrebbe mai giustificare la condotta del datore. Il licenziamento è dunque illegittimo (caso 3 Bougnaoui)
Tuttavia, se l'impresa introducesse una divisa o comunque una norma che vietasse ai lavoratori che sono a contatto col pubblico, il porto di tutti i simboli religiosi, filosofici, o politici, visibili, anche di quelli di piccole dimensioni, questa sarebbe una discriminazione solo indiretta per la religione o credo e potrebbe essere giustificata dal datore di lavoro. Da un lato, infatti, non si colpisce una specifica religione, ma tutte. Dall'altro, è un obiettivo legittimo per il datore di lavoro volere che l'ambiente di lavoro appaia alla sua clientela neutro sotto il profilo religioso per non urtare la sensibilità personale degli avventori (caso 4 Achbita).
Sono state rivolte molte critiche a queste sentenze che la Corte di giustizia ha reso lo stesso giorno. A molti è sembrato contraddittorio affermare, da un lato, che sia illegittimo per il datore imporre ad una lavoratrice di rimuovere il simbolo religioso al fine di assecondare i giusti discriminatori della clientela, ma dall'altro riconoscere che sarebbe lecito, al fine di garantire un'immagine di neutralità dell'impresa, vietare l'esibizione di qualsiasi simbolo religioso.

Ma è davvero sufficiente ritenere che l'esposizione del simbolo religioso possa turbare le coscienze o le sensibilità degli avventori per proibirlo?

Più recentemente (caso 7 - Wabe), la Corte di giustizia, sollecitata ulteriormente dai giudici nazionali i cui ordinamenti garantiscono una tutela maggiore alla libertà religiosa rispetto a quella d'impresa, è sembrata richiedere un onere maggiore per il datore di lavoro. Quest'ultimo sarebbe tenuto a dimostrare che la scelta in favore di un ambiente di lavoro neutrale risponda a una esigenza reale dell'impresa. Gli esempi che sono stati addotti dalla Corte concernono un asilo nido a carattere aconfessionale in connessione al diritto dei genitori a educare e istruire i figli secondo le loro convinzioni religiose e filosofiche oppure il desiderio del datore di evitare sul luogo di lavoro un clima ostile tra i lavoratori stessi.

Dunque, per soddisfare il principio di uguaglianza e di non discriminazione, nonché il carattere laico dello stato, basta vietare ogni manifestazione di appartenenza religiosa all'esterno? Se nessuno può esibire il proprio simbolo religioso, e quindi la legge è uguale per tutti, dove è la discriminazione?

La Corte di giustizia reputa che sia legittimo per il datore porsi l'obiettivo di prevedere un ambiente di lavoro strettamente neutrale dal punto di vista ideologico e, sotto il profilo della proporzionalità, ritiene che per soddisfare questo obiettivo di neutralità non ci sia altra via se non quella di vietare al lavoratore, almeno di quello a stretto contato con la clientela e l'utenza, di indossare qualsiasi simbolo che manifesti l'adesione a una data religione, ma anche opinione politica o filosofica.
Un'obiezione che può essere mossa a questo modo di intendere è che sottesa al principio di eguaglianza e di non discriminazione vi è un'istanza di partecipazione democratica alla società civile: a ognuno dovrebbe essere garantito di sentirsi parte di una collettività su un piano appunto di eguale dignità. Garantendo libero accesso ai diritti e ai beni della vita, come appunto una posizione lavorativa, senza distinzione di sesso, razza, orientamento sessuale e religione, si combatte il pregiudizio di chi vorrebbe un mondo fatto solo a propria immagine, somiglianza e gusto.
Il senso della discriminazione indiretta è proprio quello di riconoscere che una norma, uguale per tutti e che apparentemente non tocca una caratteristica protetta, possa in realtà tramutarsi in un ostacolo per alcune minoranze e uno strumento di favore della maggioranza. Ora, vietare l'ostensione di ogni simbolo religioso in pubblico, come modo per garantire così l'eguaglianza di trattamento, finirebbe per favorire alcune categorie: da un lato, chi per motivi ideologici vorrebbe che il piano religioso fosse escluso dalla dimensione pubblica; dall'altro, chi appartiene a una confessione religiosa che non prescrive il porto di un simbolo religioso. Allo stesso tempo, poiché, infatti, almeno in termini numerici, la questione del divieto di simboli in ambito lavorativo si lega soprattutto al velo islamico, l'approccio della Corte di giustizia sembra di fatto implicare che pratiche che hanno come effetto concreto l'esclusione nel mondo del lavoro di una parte socialmente debole, come appunto le donne islamiche, siano legittime.

Si obietta: ma ad essere vietata non è l'appartenenza a una religione, ma solo una forma particolare di manifestare questa appartenenza religiosa, attraverso il simbolo religioso appunto.

In *Achbita*, uno dei casi sul velo risolti dalla Corte di giustizia, l'avvocato generale Kokott ha affermato:
«mentre un lavoratore non può "lasciare al guardaroba" il proprio sesso, la propria origine etnica, il proprio orientamento sessuale, la propria età o il proprio handicap non appena entra nei locali del proprio datore di lavoro, dallo stesso può essere pretesa una certa riservatezza per quanto attiene all'esercizio della religione sul luogo di lavoro, che si tratti di pratiche religiose, di comportamenti motivati dalla religione oppure – come nella specie – del suo abbigliamento».
Questo ragionamento lo si ritrova in molte sentenze meno recenti della Corte europea dei diritti dell'uomo. Questa ha negato per lungo tempo (fino alla sentenza *Eweida*) che in ambito lavorativo il datore di lavoro fosse tenuto ad accogliere le richieste del lavoratore a sfondo religioso, come appunto il porto di particolari indumenti o la concessione di permessi per festività religiose. Il ragionamento della Corte era questo: il lavoratore ha spontaneamente deciso di sottoscrivere il contratto di lavoro e ha accettato la posizione di supremazia organizzativa del datore. Inoltre, egli è sempre libero di lasciare il lavoro e andarsene da un'altra parte.

È davvero così? È davvero così "facile" per l'appartenente ad una data religione decidere di rinunciare a rispettare un precetto religioso?

Si obietta, in particolare J. Weiler, che questo modo di vedere risente, in modo magari implicito e latente, di una concezione cristiana della religione, ossia di una visione che mette al centro la dimensione della fede in un essere trascendente e pone in secondo piano il rispetto puntuale di regole di condotta di vita prescritte dalla religione. Al contrario, per le altre religioni, ottemperare a queste regole di condotta, la cd. ortoprassi, è un elemento centrale e non accessorio dell'appartenenza a una data religione.
In ogni caso, perché si dovrebbe ritenere che l'abbigliamento religioso non possa considerarsi un elemento intrinseco e connotativo dell'identità personale al pari di altri fattori discriminatori? Imporremmo, forse, a una persona di un certo orientamento sessuale un obbligo di riservatezza coi propri colleghi di lavoro circa le sue preferenze sessuali al fine di non turbare le coscienze di questi ultimi? Chi stabilisce che una data prescrizione non sia così strettamente connessa al credo religioso cosicché non adempiervi equivarrebbe a rinunciare a una parte qualificante della propria identità e dunque dignità?

Ma davvero l'obiettivo della coesione sociale e, per il datore di lavoro, la promozione del benessere della forza-lavoro possono essere raggiunti solo imponendo una stretta neutralità ideologica? Escludere il simbolo religioso è davvero l'unica soluzione?

Nel caso 8, all'obiezione della difesa del Comune iberico che invocava il carattere laico dello Stato, e dunque del servizio pubblico, per giustificare la sanzione disciplinare all'autista che aveva indossato la *kippah*, non prevista dal regolamento di servizio, il giudice ha obiettato, appunto, che i poteri pubblici sono tenuti a garantire e a promuovere i diritti fondamentali e il pluralismo culturale. L'obiettivo della coesione sociale può essere raggiunto anche da una *policy* che garantisca a tutti la libertà di manifestare il proprio credo religioso cosicché ogni confessione si possa sentire rappresentata nello spazio pubblico e conseguentemente accolta. È un'idea, questa, che ritroviamo anche nella sentenza sul crocifisso della Cassazione italiana in cui si afferma che una soluzione potrebbe essere appunto l'affissione anche di altri simboli o testimonianze di altre religioni o convinzioni, inclusa quella atea.

È una soluzione sempre fattibile?

La possibilità di adottare una soluzione di tipo inclusivo che permetta ad ogni sensibilità religiosa o non religiosa di manifestarsi può evidentemente risultare problematica in taluni casi. Si pensi al caso delle mense scolastiche (su cui *infra*) oppure alle festività religiose. Sarebbe possibile garantire a tutti gli appartenenti delle diverse confessioni religiose la possibilità di assentarsi dal lavoro al fine di partecipare alle feste religiose o alla preghiera rituale?
È certo che l'attuale calendario delle festività civili è ricalcato su un modello che ha fatto proprio le festività religiose cristiane (Natale, Pasqua, la domenica, Ognissanti). È però altrettanto evidente che questa decisione non riflette necessariamente l'adesione da parte dello Stato a una data religione o non è necessariamente intesa a favorire gli appartenenti di essa. Inevitabilmente, la religione intride di sé la cultura del dato Paese e la decisione di prevedere, ad esempio, la domenica come giorno festivo risponde al fatto che per la grande maggioranza della popolazione vi è una consuetudine sociale che concepisce questa giornata come il giorno di riposo. In altre parole, si può dire che queste feste abbiano subito un processo di secolarizzazione. D'altra parte, il fatto che la nostra società riposi su un determinato paradigma non deve necessariamente portare a rigettare ogni richiesta. Il principio di *reasonable accomodation* e di proporzionalità ci dicono che ogni situazione andrà ponderata e che una ragione, ad esempio, il costo economico, non può sopravanzare le altre.

Ma quando indossare un determinato capo di vestiario acquista una connotazione religiosa? Cosa prescrivono da questo punto di vista le religioni? Ad esempio, il porto della *kippà* per gli ebrei è obbligatorio?

Sul punto, osserva il Massimo Giuliani[*], docente di pensiero ebraico:

IL CASO DEI SIMBOLI E DEGLI INDUMENTI RELIGIOSI: FOCUS EBRAISMO

[*] Docente di pensiero ebraico, Dipartimento di lettere e filosofia, Università di Trento

Non esiste un modo ebraico di vestirsi. […] la stragrande maggioranza degli ebrei nel mondo non ha un vestiario distintivo e particolare, eccezion fatta, se si vuole, per l'uso – ma anche qui si tratta di un segno abbastanza convenzionale – della *kippà*, detta anche e impropriamente zucchetto (che è termine ecclesiastico, visto che l'uso era diffuso anche nel clero cattolico, specie in certi ordini religiosi come i francescani). La convenzione verte sul fatto che, a portarla, siano quasi esclusivamente i maschi che si dichiarano religiosi o, meglio, osservanti i precetti religiosi. Anche qui, le mille fogge con cui si fanno le *kippot*, plurale di *kippà*, serve spesso a segnalare che chi le indossa è un religioso di un certo tipo: gli ortodossi prediligono *kippot* nere o di velluto nero, mentre quelle colorate sono di persone religiose ma più politicamente liberal; infine la *kippà* a cuffia lavorata a mano distingue oggi i coloni israeliani dagli israeliani che non abitano negli insediamenti post-67, se così si può dire, e le loro spose di recente hanno adottato una moda specifica, per essere riconosciute: la moda di vistosi turbanti che legano e intrecciano i capelli, sempre ovviamente su vestiti femminili ossia larghe e lunghe gonne (i *jeans* sono banditi tra le ragazze e le madri di questi gruppi).
Invero, indossare la *kippà*, chiamata anche *yarmulka* in yiddish, o un copricapo non è un precetto della Torà e, di conseguenza, neppure dell'*halakhà*; è piuttosto un costume tradizionale che risale all'epoca tardo-antica o addirittura medievale, dato che se ne discute per la prima volta nel Talmud Babilonese, nei trattati *Shabbat* e *Qiddushin*, come di un modo per manifestare il timor di Dio e come un'abitudine tipica degli uomini sposati e pii, detti già allora *chassidim*, in quanto pieni di zelo religioso (*chesed*) e che facevano cose che i non-*chassidim* di solito non facevano o non erano tenuti a fare. L'uso di portare la *kippà* tutto il giorno e tutti i giorni si diffuse tra gli ebrei del nord Europa, i cosiddetti ashkenaziti, mentre in altre parti del mondo ebraico un copricapo qualunque si indossava solo in sinagoga, nei cimiteri e durante le preghiere comunitarie. A metà del XX secolo, il mondo ebraico riformato negli Stati Uniti rifiutò per anni la *kippà*, ma dalla fine del secolo scorso essa è stata ampiamente ripristinata tra gli uomini e la si trova, non di rado durante i riti religiosi, anche in testa alle donne. La *kippà*, in generale, resta il capo vestiario che più e meglio di altri identifica l'appartenenza al mondo ebraico, al di là delle sue complesse articolazioni.

Ma esistono allora delle prescrizioni per la legge ebraica in relazione al vestiario?

Osserva sempre Massimo Giuliani:

IL CASO DEI SIMBOLI E INDUMENTI RELIGIOSI: FOCUS EBRAISMO

L'unico, severissimo monito che la Torà contiene al riguardo è quello che proibisce ai maschi di vestire come fossero donne e alla donna di portare indumenti riconosciuti come maschili: «Non sia indumento maschile sulla donna e l'uomo non indossi veste femminile, perché è considerato abominevole dal Signore tuo Dio chi fa queste cose» (*Devarim/Deuteronomio* 22,5). Ciò si spiega, secondo gli esegeti, perché nell'antichità

uomini e donne dissoluti si travestivano con abiti dell'altro sesso per conseguire scopi immorali.
[esistono] due norme bibliche che, a rigore, hanno a che fare con il vestiario ebraico. La prima è la norma con cui si vieta di indossare abiti di tessuto misto, lana con lino e/o con seta, per esempio. Leggiamo in *Wayqrà/Levitico* 19,1: «Una stoffa tessuta di due specie diverse, detta *scia'atnez*, non venga indossata da te». In *Devarim/Deuteromonio* 22,11 si parla esplicitamente di lana e lino, e mischiarli nei vestiti non è permesso. La proibizione si trova nella *parashà* o sezione biblica chiamata *Qedoshim*, le "cose sante", che si apre con l'imperativo: «Siate santi come Io, il Signore vostro Dio, sono santo». La norma rientra dunque in questo rigore che mira a tener separate le cose, perché la santità in termini biblici è riconducibile a un principio di separazione, oltre che di moralità e di purità rituale. Ma forse, ancor più importante di questa norma è il precetto di mettere le frange rituali all'abito, qualsiasi vestito sia, che si indossa. Si trova in *Bemidbar/Numeri* 15,37-39 e prescrive che i figli di Israele, dunque i soli maschi, «si facciano delle frange [*tzitzit*] agli angoli delle loro vesti per le loro generazioni e mettano sulla frangia dell'angolo un filo di lana azzurra [*tekelet*]. Esse saranno per voi delle frange, le quali, quando voi le vedrete, ricorderete tutti i precetti del Signore e li eseguirete, e non devierete seguendo il vostro cuore e i vostri occhi». Ora questo, a ben considerare, è l'elemento vestiario che più di ogni altro caratterizza o dovrebbe caratterizzare il vestire in modo ebraico e conforme alla Torà. La modernità ha condizionato la prassi ebraica al punto da "privatizzare" quest'uso prescritto e normato, e molti ebrei religiosi indossano sì i *tzitzit* ma sotto la camicia e infilati nei pantaloni (che sono un'invenzione moderna), e solo pochi li lasciano pendere fuori da camicia e pantaloni, così da rendere subito riconoscibile come ebreo chi li porta. La prescrizione biblica, oltre che il dettaglio del *tekelet*, offre anche la spiegazione del senso, del perché di questo precetto, il più significativo per il modo di vestire ebraicamente. Il testo sacro dice che "le frange" sono uno *zikharon*, un *memento* e un segno destinato al ricordo di tutti i precetti, di tutta la Torà. Natura dei segni è quella di essere visti e dunque vanno indossati di giorno, quando v'è luce per vederli. Nel corso dei secoli l'*halakhà* ha sviluppato e prescritto come debbano essere annodate queste frange, quanti nodi occorrano, se fili tutti bianchi vadano parimenti bene senza azzurro, eccetera. Inoltre il brano che li prescrive fa parte dei tre brani biblici che compongono la preghiera quotidiana dello *Shema' Israel*, e quindi questo precetto, pur non indossando tutti gli ebrei le frange ai vestiti, costituisce un fattore identitario e un simbolo fortissimo, al di là dei modi e delle mode con cui gli ebrei vestono nella loro quotidianità, con jeans o con abiti neri.
Per facilitare l'osservanza del precetto è stato inoltre "creato" un indumento particolare, il *tallit qatan*, il piccolo manto da portare tra la maglia intima e la camicia, tagliato in forma di rettangolo e forato al centro per essere infilato dalla testa e che deve portare – è la sua *raison d'être* – ai quattro angoli le predette frange. Invece, più noto e riconoscibile è il *tallit gadol*, più grande ed elegante, che si indossa come uno scialle di sabato e nelle feste solenni, in sinagoga, ma che a ben vedere ha il medesimo scopo: portare le frange in ossequio al precetto visto sopra. Certo, nella Torà non si parla mai di *tallit*. Come indumento rituale entra nella vita ebraica solo in epoca postbiblica, probabilmente nel periodo mishnico-talmudico. Se ne discute nel trattato *Menachot* 41a-43a, da dove apprendiamo che, con i cambiamenti sociali e i traumi politici intercorsi, gli ebrei stavano

abbandonando la pratica di mettere le frange. Nel vangelo di Marco (6,53-56) si fa riferimento al "lembo del mantello" di Gesù; è solo un modo di esprimersi e di affermare, per allusione, che anche Gesù portava sui vestiti le tzitzit, il segno delle frange, in obbedienza alla Torà.
Il *tallit* (a Roma chiamano *talled* in giudeo-romanesco) può essere fatto di lana o di lino o di cotone, ma nulla vieta che sia di seta. Neppure le dimensioni sono fissate in modo perentorio. Sul colore, vigono i costumi locali. Il mondo sefardita ha una preferenza: che esso sia totalmente bianco, mentre il mondo ashkenazita lo decora con strisce che possono essere blu o nere. Come scrive il rabbino Adin Steinsaltz: «In aggiunta a essere un simbolo generale di purezza, adatto per ogni tipo di preghiera, il colore bianco simbolizza, secondo la *qabbalà*, l'attributo divino della misericordia. Le vesti sacerdotali, in uso nel Tempio di Gerusalemme, erano in prevalenza bianche». Che dire allora di quelle strisce blu (o nere)? Il blu alluderebbe appunto all'altro fondamentale attributo divino, quello della giustizia, che non può essere obliato, pena il cadere in una concezione infantile del Divino. Ma devono essere solo strisce: il *tallit* è bianco a strisce blu (o nere), non è blu (o nero) a strisce bianche! Potenza dei simboli: se a prevalere fosse l'attributo della giustizia, come insegna il *midrash*, il mondo cesserebbe di esistere. Quel blu è forse ciò che resta della norma sinaitica che prescriveva di colorare di *tekelet* (azzurro o blu, o porpora) uno dei fili delle *tzizit*. Avendo perso memoria di come si ottenesse quel colore e di come si tingesse quel filo delle frange, i maestri hanno stabilito che il precetto può essere osservato anche con le *tzitzit* tutte bianche (o del colore del *tallit*). Quel blu lo ritroviamo infine nella bandiera dello Stato di Israele. Afferma ancora Steinsaltz: «La percezione condivisa che il *tallit* sia una specie di divisa nazionale del popolo ebraico ha portato al design della bandiera dello Stato di Israele, che fu disegnata tenendo a mente il modello base del manto della preghiera, un tessuto bianco con strette strisce blu».

E per quanto riguarda il velo islamico? È obbligatorio o no?

Sul punto le osservazioni di Nibras Breigheche[*], docente di Cultura e Civiltà Araba:

IL CASO DEI SIMBOLI E INDUMENTI RELIGIOSI: FOCUS ISLAM

Non esistono prescrizioni religiose islamiche che impongono di indossare determinati indumenti piuttosto che altri: la persona musulmana può indossare gli indumenti usati nel luogo in cui vive (indipendentemente dal fatto che sia a maggioranza islamica o meno) e seguire le mode del contesto in cui si trova, a condizione di rispettare alcune semplici regole che hanno a che fare con il concetto di *'awra*, che verrà illustrato più avanti.
È necessario premettere che l'islam non solo permette al musulmano - e alla musulmana naturalmente - di avere una bella apparenza, un aspetto curato e di indossare dei bei

[*] Docente di Cultura e Civiltà Araba – Corso di Laurea in Scienze della Mediazione Linguistica SSML "P. M. Loria", Società Umanitaria Milano; Docente di Lingua Araba e Traduzione – Corso di Laurea in Scienze della Mediazione Linguistica SSML Carlo Bo Milano, Docente di Lingua Araba – CLA dell'Università di Trento

vestiti, ma glielo richiede. Il profeta Muḥammad aveva affermato: «Dio ama vedere sui suoi servitori i segni dei suoi doni»[12].

L'islam permette, quindi o, meglio, raccomanda, l'uso di ornamenti per abbellire il proprio aspetto esteriore, e biasima coloro che ne vietano l'uso; a questo proposito nel Corano si legge: «Di': Chi ha proibito gli ornamenti di Dio che Egli ha prodotto per i Suoi servitori, e le buone cose di cui Egli vi ha fatto grazia?» (7:32)[13]

Questo versetto comunque segue un altro versetto dal quale si evince chiaramente che gli eccessi, anche quelli positivi – come, per esempio, un'eccessiva generosità – siano biasimati dall'islam, che predilige sempre la via di mezzo e l'equilibrio: «Figli di Adamo, adornatevi quando vi recate in un luogo di preghiera e mangiate e bevete e non siate eccessivi, gli eccessivi Dio non li ama» (7:31).[14]

Nella stessa direzione va il versetto 2:143: «Abbiamo fatto di voi una comunità del giusto mezzo».[15] L'islam dunque predilige la via mediana fra gli eccessi: i commentatori del Corano si sono soffermati a lungo sulla natura "mediana" della rivelazione coranica ponendo l'accento su come questa via di mezzo rappresenti la perfezione dell'equilibrio, della giustizia e dell'umanità. Così sia il musulmano individualmente, sia la comunità nel suo insieme, devono ispirarsi a questo principio, facendosi esempio e modello di armonia e giustizia, in conformità con la celebre raccomandazione del Profeta «La migliore delle cose è quella che sta nel mezzo»[16] anche per quanto riguarda l'abbigliamento.

Un versetto nel quale Dio mette in guardia contro la nudità è il seguente: «Figli di Adamo, non vi seduca Satana come quando fece uscire i vostri genitori dal Paradiso togliendo loro le loro vesti per mostrare loro le loro vergogne» (7:27).[17] Da un detto del profeta Muḥammad si evince che l'islam invita a non spogliarsi completamente e a non rimanere nudi senza motivo nemmeno quando si è soli e lontani agli sguardi. Quando un Compagno aveva chiesto al Profeta quali parti del corpo devono essere coperte e quali no, il Profeta rispose: «Nascondi la tua *'awra* tranne che alla tua sposa». Il Compagno aggiunse: «E in presenza solo di uomini?» Il Profeta rispose: «Finché la puoi nascondere, che nessuno la veda». Alla domanda: «E quando uno di noi è solo?», il Profeta rispose: «Dio merita ancora di più che si sia pudichi con Lui»[18].

Quali sono le parti del corpo che l'uomo e la donna devono coprire in pubblico? E davanti ai famigliari?

---

[12] "إِنَّ اللهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِه على عَبْدِه" Ḥadīṯ riportato da Aḥmad e da Nasā'ī.

La traduzione dei versetti del Corano e degli aḥādīṯ riportati in questo articolo è mia. Il testo originale in arabo verrà riportato nelle note a piè di pagina.

Per quanto riguarda gli *aḥādīṯ,* la prima cosa che viene insegnata a chi si avvicina allo studio della religione islamica è che questa si fonda innanzitutto sul Corano, la parola di Dio, e in secondo luogo sulla *Sunna*, l'insieme dei "detti" e "fatti" del profeta Muḥammad, gli aḥādīṯ appunto, chiamati anche Sunna. La Sunna è quindi la vasta letteratura che riporta le parole del Profeta e un'innumerevole quantità di episodi di cui è stato protagonista. Gli insegnamenti del Profeta riportati negli aḥādīth costituiscono un materiale secondario rispetto al Corano ma a esso complementare, utile a interpretarlo e a contestualizzarlo. L'importanza della Sunna è dimostrata dalle discipline che andarono a svilupparsi storicamente intorno alla classificazione di questo vasto materiale (*ʿulūm al-ḥadīṯ*).

[13] قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ

[14] يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

[15] وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا

[16] "خَيرُ الأُمورِ أوسَطُها"

[17] يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا

[18] Ḥadīṯ riportato da at-Tirmiḏī "احْفَظْ عَوْرَتَكَ إلاّ مِنْ زَوجَتِكَ"، فَقَالَ:-أي الراوي- "الرّجُلُ يَكُونُ مَعَ الرّجُلِ؟" قالَ: "إن اسْتَطَعْتَ أَنْ لاَ يَرَاهَا أَحَدٌ فَافْعَلْ"، قلت: "فالرّجُلُ يَكُونُ خَالِياً"، قالَ: "فَالله أَحقّ أَنْ يستحيا مِنْهُ"

Versioni simili dello stesso ḥadīṯ sono riportate nelle raccolte di Aḥmad, Abū Dawūd, Ibn Māja, al-Hākim e Bayhaqī.

Oltre che ai versetti del Corano, dell'abbigliamento maschile e femminile si parla anche nella *sunna* del Profeta (abbiamo riportato poc'anzi alcuni detti del Profeta che riguardano alcuni aspetti dell'abbigliamento maschile). Come non di rado, nel Corano troviamo prescrizioni di tipo generale, i cui dettagli vengono poi illustrati dagli insegnamenti del profeta Muḥammad. Ma partiamo da quanto riportato nella prima fonte scritturale, quella che per i musulmani è la parola di Dio, il Corano:

> Di' ai credenti che abbassino [parte] dei loro sguardi e custodiscano la loro castità; è cosa più pura per loro. Dio ben conosce quello che fanno (31). Di' alle credenti che abbassino [parte] dei loro sguardi e custodiscano la loro castità, che non mostrino le loro bellezze eccetto ciò che appare, che lascino scendere il loro velo fin sul petto, e non mostrino le loro bellezze ad altri che ai loro mariti, ai loro padri, ai suoceri, ai figli, ai figli dei mariti, ai fratelli, ai figli dei fratelli, ai figli delle sorelle, alle loro donne, alle loro schiave o ai servi maschi che non hanno desiderio, ai bambini che non notano la nudità delle donne. E non battano i loro piedi sì da mostrare le bellezze che celano[19]. Tornate pentiti a Dio tutti quanti, o credenti, affinché possiate avere successo. (24:31,32)[20]
> "O Profeta, di' alle tue mogli, alle tue figlie e alle donne dei credenti di coprirsi con i loro *jalābīb* [vesti lunghe e ampie] (33:59).[21]

Riguardo a questi due versetti, gli esegeti del Corano e gli ulemà conosciuti come i fondatori e il riferimento storico delle quattro principali scuole di pensiero più diffuse nel mondo islamico fanno riferimento a un noto ḥadīṯ nel quale il profeta Muḥammad si rivolge a una giovane donna e le dice: «O Asmā', quando una ragazza arriva all'età della pubertà è bene che non mostri se non questo e questo» e indicò il viso e le mani[22]. Secondo la scuola hanafita, oltre al viso e alle mani, le donne possono mostrare anche i piedi.
Le donne musulmane, dunque, di fronte agli uomini che non sono *maḥram* (ossia i parenti elencati nel versetto sopra citato) possono mostrare il viso e le mani e, secondo la scuola hanafita, anche i piedi. Come già accennato, possono portare qualsiasi indumento di qualsiasi tessuto o colore, a condizione che i vestiti non siano aderenti e non siano trasparenti, e ciò vale anche per gli indumenti indossati dagli uomini. Molte donne musulmane oggi praticano sport anche a livello agonistico e vanno in piscina, al mare o al lago indossando il cosiddetto burkini, un costume da bagno che copre praticamente tutto il corpo lasciano scoperti solo viso, mani e piedi.
È dunque evidente come quello che viene oggi definito "il velo islamico" sia una prescrizione religiosa. Per una donna musulmana, indossare il velo e rispettare le prescrizioni religiose che riguardano l'abbigliamento significa mettere in pratica dei

[19] La proibizione di battere i piedi si spiega con l'uso di cavigliere da parte delle donne arabe: farle tintinnare apposta era considerato un modo per sedurre (come nella Bibbia il tintinnio degli anelli ai piedi è considerato uno dei segni del degrado morale delle donne, *Is* 3:16).

[20] قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ
وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

[21] يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ

[22] Riportato da Abū Dawūd وكفيه وجهه إلى وأشار هذا وهذا إلا منها يرى أن تصلح لم المحيض بلغت إذا المرأة إن أسماء يا"

precetti pratici della propria fede, e non significa certo ostentare un "simbolo religioso" o un "simbolo politico", come qualcuno lo definisce.
Come qualsiasi altra prescrizione religiosa, il fatto di metterla in pratica costituisce un atto di devozione a Dio, e non può essere oggetto di costrizione («Non c'è costrizione nella religione», Corano 2:256).[23] Così come uomini e donne si avvicinano a Dio e lo adorano tramite la pratica di atti di culto quali la preghiera, il digiuno, l'elemosina, ed attenendosi alle prescrizioni religiose che riguardano l'alimentazione, i principi etici che riguardano i rapporti con le persone, la finanza ecc., lo fanno anche attenendosi alle prescrizioni religiose che riguardano l'abbigliamento. E così come qualsiasi azione di culto per essere accettata da Dio deve essere il frutto di una scelta libera, e non il frutto di un'imposizione, questo vale anche per quanto riguarda l'abbigliamento.
Un luogo comune sulle donne musulmane tutt'ora diffuso in certi ambienti e diffuso da certi mezzi di informazione, è che il velo islamico sia un segno di sottomissione all'uomo, quando nelle fonti e nella letteratura religiosa islamica non vi è alcuna traccia di ciò.

Ci sono nel diritto islamico prescrizioni in materia di vestiario che si applicano agli uomini?

Sempre secondo Nibras Breigheche

IL CASO DEI SIMBOLI E INDUMENTI RELIGIOSI: FOCUS ISLAM

Per quanto riguarda la *'awra* degli uomini, ossia le parti del corpo che gli uomini devono coprire di fronte alle donne, il profeta Muḥammad ha detto: "*Al-faḫḏ 'awra*"[24]. *Al-faḫḏ* è la parte del corpo che va dall'ombelico al ginocchio. Gli uomini devono coprire almeno questa parte del corpo sia di fronte agli uomini che alle donne, che siano parenti o meno. Questi limiti naturalmente non riguardano il rapporto tra i coniugi, che non prevede nessun limite. La moglie del Profeta 'Ā'isha, ad esempio, ha descritto il modo con cui suo marito si faceva il bagno di fronte a lei e insieme a lei.
Il profeta Muḥammad ha dichiarato che gli uomini non devono indossare abiti femminili e che le donne non devono indossare abiti maschili[25]. Un altro divieto che riguarda l'abbigliamento (in realtà si tratta di una regola generale che riguarda il godimento di tutti i beni: il cibo, le bevande, l'abitazione, ecc.) è la ricerca di una eccessiva appariscenza e lo spreco; il fatto di investire somme eccessive di denaro allo scopo di vantarsi e di apparire superiori agli altri non è accettabile dal punto di vista islamico. A questo riguardo nel Corano si legge: «Dio non ama i superbi vanagloriosi» (57:23),[26] e il profeta Muḥammad ha detto: «Colui che lascia strisciare i suoi abiti per alterigia e vanità, Dio non volgerà il suo sguardo verso di lui»[27].

[23] لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ
[24] Riportato da Buḫārī e da Aḥmad. الفَخذ عَورة
[25] Riportato da Aḥmad, Abū Dawūd, an-Nasā'ī, Ibn Māja, Ibn Ḥibbān.
[26] وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ
[27] Riportato da Buḫārī e Muslim. "من جرّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة"

L'islam vieta agli uomini l'uso di due tipi di ornamento, che invece le donne possono indossare: i gioielli d'oro e gli abiti di pura seta. I Compagni del Profeta hanno riferito che quest'ultimo prese della seta nella sua mano destra e dell'oro nella sua mano sinistra e disse: «Queste due cose sono vietate agli uomini ella mia comunità»[28]. Rivolgendosi agli uomini, il Profeta ha anche detto: «Non portate degli abiti di seta, perché colui che li porta in questo mondo non li porterà nell'altro»[29]. Quanto agli anelli d'argento, anche gli uomini possono portarli. Il Profeta stesso «ne portava uno»[30]. Per quanto riguarda gli altri metalli, come il ferro e l'acciaio, non ci sono testi che ne proibiscano l'uso, ed è quindi lecito dal punto di vista islamico indossarli.

È permesso agli uomini indossare la seta in caso di necessità, ossia se ciò è richiesto per motivi di salute: il profeta Muḥammad autorizzò due suoi compagni a portare abiti di seta per via di una malattia cutanea dalla quale erano affetti.

Queste ultime due questioni che riguardano l'abbigliamento rimandano a due dei "principi base" di *uṣūl al fiqh*,[31] ossia i fondamenti della giurisprudenza islamica. Si tratta delle regole generali che stanno alla base del diritto islamico elaborate dagli esperti di *uṣūl al fiqh* a partire dai testi. La prima è che "il permesso è il fondamento". Secondo questo principio generale tutto ciò che non è proibito, di fatto è permesso; ossia tutto è lecito, tranne ciò che è stato esplicitamente vietato. Può quindi essere considerato islamicamente non permesso solo ciò riguardo a cui esiste un testo esplicito ed autentico. Quando l'interdizione è riportata in un testo che non può essere considerato autentico, come ad esempio certi aḥādīṯ attribuiti al profeta Muḥammad la cui catena di trasmissione è "debole" (non tutti i detti attribuiti al profeta Muḥammad hanno lo stesso livello di autenticità, mentre non vi sono dubbi per i musulmani riguardo all'autenticità del Corano, la parola di Dio)[32], oppure quando l'interdizione non è esplicita, vale la regola primaria della permissione. Il permesso originario non riguarda soltanto gli alimenti, le bevande e gli elementi naturali e artificiali, ma include anche le azioni, le abitudini, i costumi e le culture, e quindi le relazioni sociali (*mu'àmalàt*) nel loro insieme, compreso ciò che riguarda l'abbigliamento.

L'altro principio generale da cui dipendono molte prescrizioni islamiche è "la situazione di necessità rende lecito ciò che normalmente non lo è",[33] per cui se un uomo soffre di una patologia che rende la sua pelle intollerante ai tessuti che non sono di seta, è tenuto a derogare dal divieto di indossare la seta. Questo principio si basa su diversi versetti del Corano, tra i quali: «Dio vuole l'agio per voi, non vuole il disagio per voi» (2:185),[34] «Dio non imporrà a nessuno un carico pesante più di quanto ognuno possa portare» (2:286).[35] Secondo questo principio, che vale naturalmente sia per gli uomini che per le

[28] Ḥadīṯ riportato da Aḥmad, Abū Dawūd, an-Nasā'ī, Ibn Ḥibbān e Ibn Māja.
[29] Riportato da Buḫārī e Muslim.
[30] Riportato da Buḫārī e da Muslim.
[31] La scienza di *uṣūl al-fiqh* è molto elaborata e complessa, poiché è allo stesso tempo una metodologia dell'interpretazione linguistica, religiosa e giuridica e un ampio quadro normativo costituito da una raccolta sintetica di prescrizioni generali, la cui funzione è di guidare l'applicazione dell'*ijtihād* (sforzo interpretativo delle fonti scritturali) sia nella teoria che nella pratica. È necessaria una vasta conoscenza e una profonda comprensione del Corano, della Sunna e della lingua araba, solo per cogliere il senso e la portata dei concetti utilizzati nella sua elaborazione.
[32] Di queste questioni si occupa una specifica branca delle scienze religiose islamiche, *'ilm al ḥadīṯ*.
[33] "الضرورات تُبيح المَحظورات"
[34] يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ
[35] لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

donne, è lecito ad esempio scoprire parti del corpo che andrebbero coperte durante gli interventi chirurgici e le visite mediche che lo rendono necessario.

Ma l'Islam prevede regole in materia di indumenti che si applichino tanto alle donne quanto agli uomini?

IL CASO DEI SIMBOLI E INDUMENTI RELIGIOSI: FOCUS ISLAM

Prima di occuparsi del vestiario, degli ornamenti e del bell'aspetto, l'islam si è occupato della pulizia – anche degli indumenti - che è alla base di ogni bell'apparenza. Tra i detti del profeta Muḥammad a questo riguardo: «La pulizia è metà della fede»[36]. «La pulizia invita alla fede, e la fede accompagna il credente in Paradiso»[37]. In diverse occasioni il profeta Muḥammad ha fortemente raccomandato la pulizia degli abiti, così come quella del corpo, delle case e delle strade ecc. Un requisito fondamentale affinché la preghiera del musulmano sia accettata da Dio è che il suo corpo sia pulito, così come i suoi abiti e il luogo in cui viene svolta l'orazione. Quando il Profeta vide qualcuno venire verso di lui con i capelli e la barba spettinati, gli fece segno come per ordinargli di sistemarsi. Questi si mise in ordine e tornò dal Profeta, che disse: «Così non è meglio che veder venire uno di voi con i capelli in disordine come se fosse un demonio?[38]» Quando vide qualcuno che portava degli abiti sporchi, il Profeta gli disse: «Hai qualche bene?» Rispose di sì. «Di che tipo?» Rispose: «Dio L'Altissimo me ne ha dati di ogni tipo». Disse: «Poiché Dio ti ha dato della ricchezza, che veda dunque su di te gli effetti della Sua bontà e della Sua generosità»[39].
Il profeta Muḥammad ha raccomandato con insistenza di avere particolare cura della pulizia della persona e dell'abbigliamento nelle occasioni di incontro come, ad esempio, la preghiera congregazionale del venerdì e in occasione delle festività religiose. Disse ad esempio: «Che male c'è nel fatto che uno di voi, quando ne ha la possibilità, riservi per la preghiera del venerdì degli abiti diversi alla sua divisa a lavoro?»[40].

Ma qual è il senso ultimo di simili prescrizioni per l'Islam?

Sempre secondo Nibras Breigheche

IL CASO DEI SIMBOLI E INDUMENTI RELIGIOSI: FOCUS ISLAM

Nel Corano ritroviamo in diversi passaggi gli indumenti citati come metafora della protezione. Uno di questi è il seguente: «Egli è Colui che ha fatto della notte una veste

[36] Ḥadīṯ riportato da Muslim "الطَهور شَطر الإيمان"
[37] Ḥadīṯ riportato da Ṭabarī "النظافة تدعو إلى الإيمان، والإيمان مع صاحبه في الجنة"
[38] Ḥadīṯ riportato da Mālik "جاء رجل إلى النبي ثائر الرأس واللحية ، فأشار إليه الرسول ـ كأنه يأمره بإصلاح شعره ـ ففعل ثم رج ، فقال النبي: أليس هذا خيرا من أن يأتي أحدكم ثائر الرأس ، كأنه شيطان"
[39] Ḥadīṯ riportato da Nasā'ī "جاء إليه رجل وعليه ثوب دون، فقال له: ألك مال؟ قالَ نعم. قال: من أي المال؟ قال: من كل المال قد أعطاني الله تعالى. قال: فإذا آتاك الله مالا، فليرَ أثر نعمته عليك وكرامته."
[40] Ḥadīṯ riportato da Abū Dawūd e da Ibn Māja "ما على أحدكم إن وجدَ سعَة أن يتخذ ثوبين ليوم الجمعة، غير ثوبي مهنته؟"

per voi, e del sonno un riposo, e del giorno una resurrezione» (25:47); si noti la bella immagine della notte che Dio distende benevolmente sull'essere umano addormentato per proteggere il suo riposo, come lo proteggono gli abiti durante il giorno (cfr. anche 78:9-10). Il vestiario come metafora della protezione compare anche altrove nel Corano, come ad esempio in 16:81; a questo proposito in 2:187 si legge: «Esse sono una veste per voi come voi siete una veste per loro» in riferimento ai coniugi che si proteggono reciprocamente e si preservano vicendevolmente dall'avversità e da ciò che è negativo.
Un altro versetto in cui si parla di abiti/vesti è il 7:26: «Figli di Adamo, vi abbiamo donato delle vesti che coprissero le vostre *'awra* [le parti del corpo che vanno coperte] e delle piume [per ornarvi], però migliore di tutto questo è il vestiario della pietà, ecco un segno di Dio affinché essi riflettano». Gli esegeti hanno sottolineato la duplice funzione delle vesti qui affermata: il loro obiettivo primario è coprire le parti del corpo di solito che vanno coperte (tranne che in determinate situazioni), e rappresentano ciò per cui l'uomo si distingue immediatamente dagli animali; il secondo scopo (le "piume") è conferire bellezza e eleganza all'aspetto. Da questo versetto emerge anche che "la pietà" ossia l'etica del buon comportamento, è più importante dell'abbigliamento esteriore.

Che prescrizioni hanno i sikh? Che origini hanno? Quali sono le credenze generali?

Lo abbiamo chiesto a Cristiana Cianitto[*], docente di diritto comparato delle religioni:

IL CASO DEI SIMBOLI E INDUMENTI RELIGIOSI: FOCUS SIKHISMO

Il termine sikhismo, così come induismo, jainismo e buddismo, è una creazione della dottrina occidentale nel periodo successivo all'inizio della dominazione britannica della penisola indiana[41]. Oggi è universalmente utilizzato anche dagli stessi sikh e costituisce un'estensione del termine sikh, che significa colui che impara, quindi discepolo, e deriva del verbo punjabi *sikhna*, imparare. I sikh sono i discepoli del Guru, di colui che indica la via del perfezionamento spirituale, detta *Sikhi* o *Gursiki* o *Gurmat*[42].
I credenti sikh si identificano con il termine *khalsa*, coloro che seguono gli insegnamenti del Guru, il maestro, oggi il Testo Sacro, che racchiude gli insegnamenti dei dieci Guru storici che hanno dato vita a questa religione conferendole autonomia rispetto all'induismo e all'islam, le due fedi maggiormente diffuse nell'India a cavallo tra XV e XVI secolo.
Si tratta di un *sampradaya*, cioè un movimento guidato da una successione di guru, di maestri, che si è evoluto in maniera autonoma elaborando un proprio complesso di scritture, un proprio calendario, proprie festività e riti, propri luoghi di culto e una storia

[*] Docente di diritto comparato delle religioni, Dipartimento di Scienze Giuridiche Cesare Beccaria, Università di Milano.
[41] Il tentativo dei colonizzatori britannici fu diretto a creare uniformità in un tessuto sociale e giuridico per propria natura plurale e frammentato. Per approfondimenti su questi temi si rinvia a E. Bloch, M. Keppens, R. Hedge, *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*, Abingdon, Routledge, 2010.
[42] Si veda S.S. Khalsi, *Sikhism*, Philadelphia, Chelsea House, 2005, p. 1-6.

comune che ha dato origine ad una nazione[43]. Nel sikhismo il primo Guru è stato Dio, *Vahiguru* o *Satguru*, il maestro dei maestri, colui che ha trasmesso l'insegnamento al primo Guru.
La storia dei sikh comincia con il fondatore Guru Nanak Dev (1469-1539 c.ca) che nasce nell'attuale Pakistan in una famiglia induista di casta *katri*; suo padre era un contabile del governo Moghul, musulmano e ciò favorì la sua conoscenza sia della fede indù, sia della fede islamica. Le fonti raccontano di un giovane interessato all'ascesi, tanto che, dopo essersi sposato e aver avuto due figli, a circa trent'anni intraprese un viaggio di perfezionamento spirituale insieme al suo amico d'infanzia Bhai Mardana (1459-1534), musulmano, che sarà colui che musicherà i quasi mille inni che il guru scriverà durante la sua vita. Questi inni sono il contenuto principale di quello che sarà il testo sacro, l'undicesimo Guru, il Guru vivente, detto *Guru Granth Sahib JI*, o *Adi Granth*. A lui successero altri otto Guru fino ad arrivare a Guru Gobind Singh che, nel giorno della festa di Vaisaki[44] del 1699, radunò i fedeli sikh nella città di Anandpur. Quel giorno uscì dalla sua tenda e sguainando la spada chiese la testa di cinque fedeli sikh. Cinque uomini, appartenenti a caste differenti, si offrirono come volontari. Uno a uno scomparirono con il guru nella tenda mentre il sangue scorreva al di fuori. Quindi il guru uscì con i cinque uomini incolumi e abbigliati tutti allo stesso modo. La folla lo ritenne un miracolo[45]. Seguì un rito iniziatico in cui i cinque uomini bevvero da una ciotola acqua, mescolata dal guru con la sua *khanda*[46] dopo avervi intinto il proprio piede; in essa egli chiese a sua moglie di aggiungere del *patase*, una sostanza zuccherina, mentre il Guru pronunciava alcuni versi dall'*Adi Granth*. Quest'acqua prese il nome di *amrit*, acqua dell'immortalità e dona a chi la beve la forza fisica e la pace interiore per resistere in battaglia mantenendosi fedele agli insegnamenti dei Guru; inoltre rappresenta l'abbandono delle regole di impurità induiste e l'estrema lealtà dei discepoli al Guru[47]. A ciascun prescelto, il Guru diede da bere quest'acqua e con essa gli asperse il viso, le mani, gli occhi e i capelli per cinque volte[48] pronunciando il mantra *Vahiguruji ka khalsa, Vahiguruji ki fateh*[49], la *khalsa* è di Dio e Sua è la vittoria. Quindi diede loro l'appellativo di singh (leone) e stabilì per le donne l'appellativo di kaur (principessa) - che ancora oggi accompagnano i nomi sikh – per cancellare i patronimici che identificavano le caste in ossequio al principio di uguaglianza. Quindi distribuì loro il *karah prasad*[50], un alimento

[43] L'accezione di nazione alla quale si fa riferimento e quella di comunità nazionale in senso pubblicistico, quale insieme di individui legati, all'interno di un territorio, da comuni vincoli di natura etnica, linguistica, culturale e sociale.
[44] A quel tempo il Vaisaki era celebrato secondo il calendario indù nel primo giorno del mese di Vaisak e coincideva con l'inizio della primavera.
[45] Secondo alcune ricostruzioni tardive, il Guru avrebbe sacrificato di nascosto cinque capre per ottenere lo scorrimento di sangue e sbalordire la folla. In ogni caso, da allora in poi il sacrificio degli eletti fu sostituito dalla dedicazione dei loro capelli. Si veda W.C. Innes, *Religious Hair Display and Its Meanings*, Cham, Springer, 2021, p. 213.
[46] La *khanda* è la spada a due lame che campeggia anche al centro del simbolo sikh, detto anch'esso *khanda* per estensione.
[47] Nella tradizione brahamanica il piede è una parte impura del corpo e bere l'acqua impura offerta dal Guru testimoniava dell'umiltà e della lealtà al Guru dei prescelti. Cfr. W.C. Innes, *Religious Hair Display, cit.*, p. 210.
[48] Cfr. W.C. Innes, *Religious Hair Display and Its Meanings*, Cham, Springer, 2021, p. 210; A. Singh Mandair, *Sikhism. A guide for the Perplexed*, London, Bloomsbury, 2013, p. 123.
[49] Ancora oggi questa sorta di antifona costituisce il saluto tra i membri della comunità.
[50] Questo alimento viene ancora oggi distribuito in ogni *gurdwara* ed è fatto di farina, zucchero e *ghi*, un burro tipico indiano. Vedi *infra* i paragrafi precedenti. La sua preparazione deve seguire le norme prescritte dal *Sikh Rehat Maryada,* art. XII.

dolce, a sugellare il rito. Questi cinque eletti presero il nome di *panj piare*[51] e dove vi sono cinque prescelti, v'è la *khalsa* e in essa vi è la presenza del Guru. Terminato il rito, lo stesso Guru fu iniziato dai *panj piare*.

Questo rito, praticato ancora oggi, è detto *khande di pahul* o *amrit sanskar* o, più semplicemente *amrit,* e segnò la nascita della *khalsa*[52], a cui il Guru impose i cinque *khakra* da osservarsi insieme ad una serie di regole e proibizioni. I membri della *khalsa* non devono appartenere ad alcuna casta e devono distinguersi per i propri simboli, i *khakra*, per il coraggio in battaglia e per essere sempre pronti a difendere i più deboli. Si devono alzare presto, farsi un bagno, recitare gli inni, meditare sull'unicità di Dio. I membri della *khalsa* non devono commettere adulterio, non devono venerare gli dei indù o andare in pellegrinaggio, non possono cibarsi di carne *halal* e non devono assumere alcolici, droghe e tabacco, considerati, insieme al taglio dei capelli, i quattro peccati principali, i *kuretras*[53].

Le cinque *khakra* (le cinque kappa) che il guru impose ai suoi eletti sono:

- *kes* o *kesh*, il divieto di tagliare i capelli e qualsiasi pelo del corpo;
- *kangha*, il pettine che deve essere utilizzato per fissare i capelli sul capo;
- *kachh* o *kachera*[54], un pantaloncino di cotone bianco a simboleggiare la continenza[55] nella sessualità;
- *kara*[56], un braccialetto di acciaio di forma circolare a rappresentare l'eternità di Dio;
- *kirpan*[57], il pugnale rituale a rappresentare il proprio impegno a protezione degli umili.

Gli storici non sono concordi sulla natura obbligatoria dei cinque *khakra* fin dalla fondazione della *khalsa*. Sicura ne è, però, l'istituzione da parte di Guru Gobind Singh, così come certa ne è l'obbligatorietà dal XIX secolo in poi, distintiva per tutti i sikh che abbiano ricevuto l'*amrit,* imposta dal *Sikh Rehat Maryada*, il codice ufficiale di condotta per i sikh di tutto il mondo. In ogni caso, questo rito di iniziazione non è assolutamente obbligatorio[58], poiché si può essere sikh senza aver ricevuto l'*amrit*.

---

[51] I primi cinque eletti furono Daya Ram, Dhram Das, Himmat Rai, Sahib Chand, Muhakam Chand. Durante la festa di Vaisaki, il sacro libro viene portato in processione e scortato da cinque *panj piare*, vestiti in arancione zafferano con le proprie spade sguainate e tenute in posizione verticale con la mano destra. Cfr. E. Nesbitt, *Sikhism. A very short introduction*, II ed., Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 52.

[52] Il termine *khalsa* deriva dall'arabo *khalis* che significa puro. Nella sua costituzione si possono leggere alcune analogie con la '*Umma* islamica, quanto limitatamente al vincolo di fratellanza nella fede al di là delle origini etniche e geografiche. Cfr. E. Nesbitt, *Sikhism, cit.,* p. 54; J.D. Holt, *Understanding Sikhism. A Guide for Teachers*, London, Bloomsbury, 2023, p. 95.

[53] Cfr. W.C. Innes, *Religious Hair Display, cit.,* p. 211.

[54] Si è rinvenuta anche una ragione storica per l'imposizione dell'utilizzo di questo indumento poiché agevolerebbe i movimenti in battaglia rispetto al tradizionale abbigliamento indù che doveva essere avvolto intorno alle gambe e al corpo. Cfr. E. Nesbitt, *Sikhism, cit.,* p. 50.

[55] Continenza, ma non celibato.

[56] Per i sikh, il suo tintinnare sulle superfici serve a ricordare loro di agire sempre nel rispetto di Dio.

[57] Il termine deriva da *kirpa*, che significa grazia.

[58] Nonostante l'*amrit* non sia obbligatorio, tra i dodici anni e i sedici anni, i giovani sikh vestono il loro primo turbante durante una semplice cerimonia chiamata *dastar bandi*. I giovani sikh spesso vestono il turbante fin dall'infanzia senza aver compiuto l'*amrit*, iniziati dai genitori, che li crescono nella cultura sikh. Si tratta, quindi, di un simbolo etnico-culturale. La sua obbligatorietà, però, non è giuridicamente vincolante senza l'*amrit*; solo in questo momento esso assume il suo valore compiuto di simbolo religioso. Cfr. A. Singh Mandair, *Sikhism. A guide for the Perplexed*, London, Bloomsbury, 2013, p. 122. Esistono quattro riti principali nel sikhismo: l'imposizione del nome, l'*amrit*, il matrimonio e il funerale. La scelta del nome viene fatta durante una cerimonia in cui l'*Adi Granth* viene aperto a caso. Il nome scelto comincerà con la lettera del primo verso in alto nella pagina aperta a sinistra. Il bambino riceve quindi il suo

Ma quindi il turbante è un indumento obbligatorio da indossare, come il kirpan**?**

Sempre secondo Cristiana Cianitto:

IL CASO DEI SIMBOLI E INDUMENTI RELIGIOSI: FOCUS SIKHISMO

Un discorso a parte deve essere fatto per il turbante, che non è inserito espressamente tra le cinque kappa, ma non per questo è meno obbligatorio. I lunghi capelli, meticolosamente curati e raccolti sulla testa, sono il simbolo della santità del sikh e del suo rispetto per l'opera del Creatore, racchiudono la sua forza e il suo onore, una forza sotto il controllo spirituale esercitato in nome dei Guru e rappresentato dal turbante. Il capo, in segno di rispetto, deve essere quindi sempre coperto, da qui l'obbligatorietà dell'uso del turbante, metodo di copertura del capo tipico della zona di origine del sikhismo.
Si tratta di una striscia di tessuto di cotone lunga generalmente da quattro a sette metri, che viene cerimonialmente avvolta sul capo ogni mattina, dopo il bagno rituale e la recita degli inni. I capelli non tagliati non possono essere mostrati[59] e ciò implica che il turbante non possa venire rimosso alla stregua di un normale copricapo, tantomeno alla presenza di terzi, poiché ciò costituirebbe un'offesa al *Khalsa Panth*, il sentiero della *khalsa*. Il turbante può avere diverse forme e dimensioni[60], così come la stessa stoffa usata può essere di diversi colori; quelli tradizionali sono il blu scuro, il giallo zafferano[61], il nero e il bianco.
Il codice insiste, poi, sul divieto per il sikh, che deve essere iniziato, di avere il capo rasato, di indossare cappelli, piercing o ornamenti di qualsiasi genere. L'unico ornamento del sikh iniziato è la fede nel Dio unico e negli insegnamenti dei Guru, che, attraverso l'iniziazione, ne determinano la rinascita spirituale[62]. Dal divieto di utilizzo di cappelli discende l'impossibilità di parificare il turbante ad un copricapo, poiché esso non ha alcuna foggia preconfezionata o prestabilita, trattandosi di una striscia di stoffa annodata ritualmente intorno al capo che ha il solo scopo di nascondere *kes*, i capelli non tagliati del fedele; i capelli con il rito di iniziazione vengono in qualche misura sacralizzati[63].
Il sikh iniziato non toglie il turbante neppure per dormire: il turbante cambia solamente foggia a seconda dell'età, del momento della giornata e delle attività da svolgere.

primo *kara*, che cambierà di dimensione fino all'età adulta, per poi rimanere lo stesso fino alla morte. Non esistono nomi maschili e femminili, sono gli appellativi singh e kaur che distinguono maschi e femmine. Sul rito del matrimonio e del funerale, per quanto attiene alle caratteristiche essenziali, si veda *infra* i paragrafi precedenti. Per approfondimenti sui riti si rinvia a N. Kaur Singh, *Sikhism. An Introduction*, London, I.B. Tauris & Co. Ltd., 2011, p. 94 ss. e al *Sikh Rayt Maryada*, Ch. XI.

[59] Ciò differenzia ulteriormente il turbante dal velo islamico che non è invece obbligatorio nel contesto familiare. Sul tema si rinvia a L. El-Ali, *No Truth Without Beauty. God, the Qur'an, and Women's Rights*, Arlingthon, 2020, p. 213-225.

[60] Tra queste vi è il *patcha*, il piccolo fazzoletto usato dai bambini, e il *keski*, il turbante giornaliero molto essenziale e di forma arrotondata, che viene vestito spesso dai ragazzi e dalle donne. Cfr. I. N. Kaur, *Sikhism*, in D.B. Yaden et. Al. (eds), *Rituals and Practices in World Religions*, Cham, Springer, 2020, p. 162.

[61] Questo è anche il colore della bandiera sikh con al proprio centro il simbolo del *khanda* che campeggia sopra ogni *gurdwara*. Lo zafferano è il colore scelto anche dal movimento politico a favore dell'indipendenza del Khalistan.

[62] *Sikh Rehat Maryada*, sec. VI, ch. XIII, art. XXIV, lett. p: *«[…] You have become the pure Khalsa, having renounced your previous lineage, professional background, calling (occupation), beliefs, that is, having given up all connections with your caste, descent, birth, country, religion, etc. […]»*.

[63] *Sikh Rehat Maryada*, sec. VI, ch. XIII, art. XXIV, lett. p.

Uno dei quattro peccati gravi (i *kuretras*, detti anche taboo) per un sikh è proprio il disonorare *kes.*

Ma, per il diritto, la tutela della libertà religiosa e/o del diritto a non essere discriminati per la religione o il credo presuppone che la determinata pratica (in questo caso, il fatto di indossare un determinato capo di vestiario) sia prevista come obbligatoria dalla religione?

No. Il caso 1 è significativo da questo punto di vista.
A ben vedere, la religione di appartenenza non imponeva alla signora Eweida di indossare una croce, né tantomeno di farlo in modo che fosse visibile all'esterno. Scelta personale o comportamento dettato dalla religione?
Le Corti britanniche hanno ritenuto che la scelta fosse primariamente dovuta a una decisione personale e dunque hanno considerato prevalente la volontà del datore che aveva proibito di mostrare il simbolo. Diversamente, invece, ha concluso la Corte europea dei diritti dell'uomo per la quale la tutela religiosa guarda alla dimensione individuale e non al gruppo religioso. Per la Corte, affinché un atto sia considerato come espressione della libertà religiosa è necessario che esso sia *intimamente collegato* a una data religione o *credo*. Quest'ultimo, il credo, comprende anche quelle convinzioni, non necessariamente legate alla trascendenza, che raggiungono un certo grado di cogenza, serietà, coesione e importanza.
La decisione della sig. Eweida di indossare la croce, sebbene non sia prescritta dalla religione di appartenenza, ricade comunque nella libertà religiosa. Del pari, indossare il *burqa* è stato ritenuto dalla Corte EDU una manifestazione di libertà religiosa (oltre che un'espressione della vita privata e familiare, vedi S.A.S. c. Francia), salvo poi ritenere giustificato il divieto francese di indossarlo sulla base della necessità di garantire il vivere insieme.

Ma, allora, se basta la coscienza individuale, tutte le condotte possono dirsi giustificate invocando un generico credo o religione?

Il pastafarianesimo, religione fondata nel 2005, è generalmente considerata una parodia, qualificazione che però viene rigettata dagli adepti. Di fronte al ricorso di un'appartenente a tale religione, che pretendeva che le autorità del suo paese accettassero per i documenti di identità una foto che la ritraeva con lo scolapasta in testa, comportamento che a suo dire era imposto dalla religione pastafariana, la Corte EDU ha ritenuto inammissibile il caso, stabilendo che difettassero i requisiti di serietà, cogenza e importanza del credo richiesti ai sensi dell'art 9 CEDU. Inoltre, perché si possa parlare di manifestazione della libertà religiosa è necessario che l'atto sia *intimamente collegato* a una data religione o *credo*, e non semplicemente ispirato, motivato o influenzato da questi. In questo senso, la Corte richiede una valutazione caso per caso. Se il dato comportamento è effettivamente prescritto da una data religione, sarà più semplice per la persona provare che quel comportamento è manifestazione religiosa. Al contrario, dove la data prescrizione non

appare codificata ed è un modo specifico ed individualizzato di vivere la religiosità, si dovrà provare che la condotta è per la persona interessata effettivamente cogente e importante e strettamente connessa alla religione e non dovuta magari ad altri motivi, anche di rivendicazione identitaria.

Ma indossare un indumento religioso, soprattutto in un ambiente pubblico o in un luogo di lavoro, non è divisivo e non rischia di rompere la coesione sociale?

Una delle ragioni che, in maniera più o meno esplicita, vengono addotte per giustificare il divieto o le limitazioni al fatto di indossare indumenti religiosi è la loro valenza intrinsecamente divisiva per la società nel suo complesso. Attraverso l'indumento connotato religiosamente, infatti, la persona manifesterebbe all'esterno non solo la propria appartenenza a una data religione e/o a una data etnia connessa alla religione, ma anche l'adesione all'insieme di valori e principi che quella data religione riconosce e promuove. In questo modo gli altri consociati sono costretti a riconoscere loro malgrado l'identità culturale della persona che lo indossa, che egli ha scelte di vita diverse e che intende sottolineare questa differenza. Questo potrebbe turbare le coscienze degli altri, vuoi perché di altre religioni, vuoi perché non credenti, vuoi perché esposti a pratiche non consuete nel loro contesto sociale di riferimento.
Su questo profilo, è importante quanto osserva Massimo Giuliani in merito al "vestiario ebraico" di alcune minoranze chassidiche

IL CASO DEI SIMBOLI E INDUMENTI RELIGIOSI: FOCUS EBRAISMO

Non esiste un modo ebraico di vestirsi. Nel corso della loro lunga storia, e disseminati in diversi paesi e continenti, gli ebrei hanno quasi sempre adottato il modo di vestirsi di quei luoghi e di quei tempi. Che alcune minoranze di ebrei oggi siano facilmente riconoscibili come tali, i *chassidim* con i caffettani neri ad esempio, è un fatto dovuto alla scelta di questi ebrei religiosi di continuare a vestirsi come si usava in Polonia, in Ucraina e negli *stethlach* (i villaggi di campagna) dell'Europa orientale tra il XVII e il XVIII secolo, una scelta ispirata alla volontà di conservare quelle e molte altre tradizioni identitarie, specie dopo la sfida lanciata dai loro oppositori, gli ebrei moderni che quelle tradizioni contestavano volendo a tutti i costi assimilarsi alle società non ebraiche in cui vivevano. Il primo modo per assimilarsi a un gruppo maggioritario è quello di vestire come quel gruppo, sì da non essere riconosciuti diversi. E con ciò, né nella Torà cioè la Bibbia né nell'*halakhà* ossia nelle norme giuridico-religiose ispirate alla Torà si impone di vestire in un certo modo piuttosto che in un altro, sì da essere riconoscibili (o non riconoscibili) in quanto ebrei.
Ciò detto, a livello culturale e non meramente sociologico, la questione del "vestiario ebraico" è più complessa. Proprio perché la Torà non obbliga a vestirsi in un certo modo – tranne le eccezioni dette in precedenza – la scelta di volersi distinguere e dunque farsi identificare agli occhi di altri ebrei è rilevante e diviene quasi un atto politico. È come se il vestito parlasse a nome di chi lo indossa: ecco, noi ci vestiamo così perché non vogliamo assimilarci né integrarci in altre culture diverse dalla nostra; abbiamo un preciso *style of*

live – che va ben oltre il vestito, con valori che riguardano ogni sfera della vita, da quella alimentare a quella sessuale – e lo vogliamo difendere; infine, preferiamo anche sposarci tra noi, per non disperdere questi fattori identitari. La nostra foggia vestiaria vi dice a quale gruppo religioso apparteniamo, dato che neppure noi *chassidim* siamo tutti uguali: i seguaci della dinastia chassidica di Beltz portano cappelli di pelliccia rotondi e alti, mentre quelli della dinastia di Satmar portano cappelli neri, spesso a bombetta, a larga tesa (oppure di pelliccia ma più bassi rispetto a quelli di Beltz), i *chassidim* di Lubavitch preferiscono dei classici "borsalini" neri, mentre quelli di Breslav sono più facilmente riconoscibili perché portano in testa delle cuffie bianche a uncinetto... Chi visitasse oggi alcuni quartieri di Brooklyn, New York, si imbatterebbe facilmente in tanta pluralità di abiti tradizionali, che molti indossano come se fosse una divisa. Le donne, che non portano di solito cappelli, indossano invece parrucche o a volte dei cappellini *old fashion*, a seconda dei gusti del gruppo stesso. Queste e altre differenze in alcuni capi di vestiario tra i vari gruppi religiosi ebraici (e molte differenze non sono facilmente riconoscibili ad occhi estranei), costituiscono un vero e proprio codice antropologico, al quale si sono aggregate nel tempo anche tradizioni, persino più importanti. come l'uso di determinati libri di preghiera e di studio, certe credenze, alcune tradizioni familiari nel celebrare le feste... In altre parole, un modo di vestire "ebraico" particolare cela di solito un "mondo a parte" che altri ebrei, vestiti diversamente, non condividono in pieno o non approvano affatto.

Si diceva che indossare un certo indumento religioso può non essere percepito solo come adempimento a una prescrizione religiosa, ma divenire appunto un simbolo, un rivendicare l'adesione a un certo specifico stile di vita e di condotta. Questo, però, minerebbe il senso di coesione, il patto sociale. Indossarlo, vorrebbe dire negare a priori che esista un terreno comune in cui riconoscersi. Di qui nasce l'idea che solo un approccio neutrale, nel senso di escludente rispetto alla manifestazione dei simboli religiosi, possa evitare quel senso di turbamento che la vista dell'indumento religioso ostentato provocherebbe nelle società occidentali, abituate a vivere la religione, se del caso, come fatto eminentemente privato.

Sebbene questo ragionamento non si spinga fino a vietare in assoluto in pubblico il porto dell'indumento religioso (ma in certi ordinamenti statali esiste, però, il divieto in pubblico di indossare il velo integrale o *burqa* e questa limitazione è stata ritenuta legittima dalla Corte edu – caso *S.A.S. c. Francia* 11 luglio 2014 - proprio sul presupposto che il divieto favorirebbe il "vivere assieme" nella società), è vero però che esso viene talvolta invocato per prevedere delle limitazioni ai simboli religiosi in taluni spazi pubblici e/o in relazione a talune professioni pubbliche.

L'idea, infatti, è che l'ambiente pubblico debba costituire un luogo in cui tutti si riconoscono, a prescindere dalle loro appartenenze religiose e dunque debba essere strettamente neutrale. Ciò varrebbe a maggior ragione in relazione all'ambito scolastico.

Questo approccio – particolarmente sviluppato nel caso francese, ma anche, fino a tempi recenti, in quello turco – non è stato censurato dalla Corte europea dei diritti dell'uomo, anche se questo non vuol dire che esso debba imporsi in altri ordinamenti giuridici che hanno sul punto una diversa sensibilità.

Riconoscendo il particolare valore che l'ordinamento francese attribuisce alla nozione costituzionale di laicità, nel senso di stretta neutralità e dunque escludente rispetto alla manifestazione della religione in un ambiente pubblico, essa ha ritenuto giustificato il mancato rinnovo del contratto di lavoro di Christiane Ebrahimian, cittadina francese convertita all'Islam, assunta da un ospedale pubblico di Parigi come assistente sociale, a causa del rifiuto reiterato di quest'ultima di togliersi il velo durante le ore di servizio.
Ad assumere rilievo, dunque, oltre alla natura pubblica del luogo di lavoro, sono anche le mansioni in concreto svolte e la posizione dell'utente del servizio che può trovarsi in una posizione di "sudditanza psicologica" che lo renderebbe più vulnerabile a forme di proselitismo.
Questo aspetto emerge, ad esempio, in relazione al ruolo dell'insegnante: la peculiare posizione di soggezione dei minori nell'ambiente scolastico, l'influenza che il docente esercita anche solo con il suo comportamento esteriore, il forte impatto che il simbolo religioso può assumere, il diritto dei genitori ad educare i figli secondo la propria appartenenza o non appartenenza religiosa (vedi art. 2 prot. I della CEDU) sono tutte argomentazioni che sono state addotte dalle Corti europee per giustificare il divieto di simboli religiosi, segnatamente il velo islamico, da parte dell'insegnante scolastica o addirittura dell'asilo nido (caso 6 - Corte Edu, *Dalhab c. Svizzera*, 15 febbraio 2001; caso 7 Corte giustizia, *Wabe*).
Questo argomento può indurre, però, a dilatare la nozione di luogo pubblico fino a ricomprendervi i lavoratori, ma anche gli stessi utenti. Nel caso francese, ad esempio, il divieto di indossare simboli religiosi in modo ostentato a scuola non si applica solo al luogo (proibendo, appunto, l'affissione di simboli nelle aule scolastiche) e/o ai docenti, ma anche agli stessi studenti ed è giustificato dalla necessità che soggetti minorenni possano sviluppare la loro personalità e scelte di vita senza condizionamenti sociali e familiari.
Un diverso approccio è stato invece seguito dalla Corte costituzionale tedesca, proprio in relazione all'ambito scolastico. In Germania, sono diversi i Länder tedeschi che hanno introdotto un divieto generalizzato per gli insegnanti di indossare simboli religiosi, giustificando tali interventi in nome del principio di neutralità che deve caratterizzare gli agenti pubblici. La Corte costituzionale nel 2015 ha tuttavia censurato queste leggi. Un divieto generalizzato di indossare simboli religiosi lede la libertà di religione dell'insegnante. Inoltre, la scuola deve insegnare la gestione della diversità e del pluralismo sociale. La presenza di insegnanti che indossano simboli religiosi (nel caso di specie, un'insegnante musulmana) fornisce un importante strumento di promozione di questo pluralismo. Di per sé, il fatto che l'insegnante indossi un simbolo religioso, pur di grandi dimensioni, non assume la connotazione di un atto di proselitismo e non fa venir meno il carattere neutrale della scuola. È necessario verificare che la condotta dell'insegnante abbia in concreto posto in pericolo la neutralità del servizio pubblico, con discorsi o comportamenti idonei a incidere sulle coscienze degli alunni.

Quanto osservato in precedenza mostra che il simbolo/indumento religioso può assumere dignificati diversi, che vanno oltre la sola dimensione della prescrizione religiosa. È questo il tema della polisemia del simbolo religioso. Su questo profilo, è

importante la prospettiva dell'antropologia che sottolinea come il simbolo possa acquisire una valenza religiosa, culturale, politica.

Ecco quanto osserva Ester Gallo[*], docente di antropologia culturale:

IL CASO DEI SIMBOLI E INDUMENTI RELIGIOSI: FOCUS ANTROPOLOGICO

Il significato dei simboli e delle azioni simboliche religiose/i (rituali, miti, spazi) può variare considerevolmente nel contesto del Cattolicesimo italiano o filippino, del sunnismo saudita o turco, dell'induismo indiano o malgasci.
I processi di globalizzazione, inclusi quelli migratori, hanno contribuito a pluralizzare i significati e le esperienze religiose, sia al loro interno che nei rapporti con altre confessioni/religioni. In tal senso, se la tendenza a rappresentarsi come transculturale è connaturata a molte religioni – in particolare l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam - esse si confrontano nondimeno con quello che in antropologia viene definito nei termini di *particolarismo storico* e *relativismo culturale*.
Il primo termine (particolarismo storico) riguarda i significati assunti da un tratto culturale – quale un simbolo – in rapporto a contesti spazio-temporali specifici e alle storie, ai vissuti e ai significati specifici delle persone. Ciò in cui noi crediamo, la scelta o meno di indossare un simbolo religioso, non è soltanto un atto di fede verso la divinità o di appartenenza verso l'istituzione religiosa, ma può anche essere espressione di cittadinanza e di appartenenza ad una storia collettiva nazionale.
Il secondo termine (relativismo culturale) riguarda l'importanza di interpretare il significato di un simbolo religioso da un punto di vista *emico*, vale a dire una prospettiva che tenga conto del significato che gli attori sociali conferiscono ad un simbolo religioso e del modo in cui questo può differire da un punto di vista di un esterno (*etico*).
Quando si interpreta il significato di un simbolo religioso - la croce, il velo, il burka, il kirpan - lo si fa spesso dal proprio punto di vista: quest'ultimo non è soltanto un'espressione di individualità ma anche della nostra appartenenza e identificazioni socio-culturali. Ma il significato che noi attribuiamo (la prospettiva etica dell'antropologia), può essere molto lontano da quello conferito dalle persone che indossano questi simboli nella quotidianità (la prospettiva emica dell'antropologia). Compito dell'antropologia è quindi comprendere quello che Dan Sperber chiama le *rappresentazioni culturali* che si configurano attorno ad un simbolo religioso: quest'ultimo non detiene necessariamente una valenza univoca ed oggettiva, ma il suo significato è generato da fattori sociali, culturali e psicologici di diversa natura.
Quanto detto fino ad ora ci fa riflettere sul fatto che l'antropologia è in larga misura interessata alla religione come sistema culturale di simboli: nella sua valenza universale e, soprattutto, variabile; nella sua dimensione macro (transnazionale), meso (istituzionale) e micro (vissuto); nella sua dimensione etica (analitica/esterna) ed emica (attori sociali). I simboli religiosi possono infatti incarnare concetti astratti – universali e/o transculturali - come fede, divinità e valori morali, rendendoli essenziali per insegnare ed esprimere credenze all'interno di una comunità di fedeli globale. Molti simboli religiosi vengono

[*] Dipartimento di Sociologia e ricerca sociale, Università di Trento.

utilizzati nei rituali e nelle cerimonie per creare una connessione tra il mondo materiale e il sacro, ma anche tra le strutture religiose globali, nazionali ed il singolo.
Il simbolo religioso può quindi assumere un'importanza religiosa, culturale e politica, e spesso queste tre dimensioni si sovrappongono nell'uso e identità dei soggetti collettivi.
Inoltre, i simboli religiosi hanno spesso una vita radicata nelle specificità storiche e culturali: i significati dei simboli religiosi possono evolversi nel tempo a causa di scambi culturali, reinterpretazioni o cambiamenti nelle norme e pratiche sociali. Il cambiamento dei contesti culturali può avere un impatto significativo sui significati attribuiti ai simboli religiosi introducendo nuove interpretazioni o alterando la loro rilevanza all'interno della società. Poiché le culture interagiscono attraverso la globalizzazione o la migrazione, i simboli possono assumere significati ibridi o addirittura perdere il loro significato originale. Questa evoluzione dinamica riflette cambiamenti sociali più ampi ed evidenzia come la religione ed i suoi simboli si adattino alle sfide contemporanee pur mantenendo i collegamenti con le loro radici storiche.
Vediamo alcuni esempi concreti:
L' *hijab*: una sciarpa o un velo che copre i capelli e il collo esponendo il viso. Il suo uso può essere il risultato di una scelta politica e religiosa imposta dall'altro, oppure una scelta della persona. È il copricapo più indossato dalle donne musulmane in tutto il mondo. L'hijab si usa in vari colori, fantasie, tessuti (cotone, seta e chiffon) e stili. Alcune delle prime forme di hijab erano semplici stoffe o sciarpe che coprivano i capelli e il collo esponendo il viso, mentre oggi in molti paesi a maggioranza musulmana (ad esempio Egitto, Turchia, Indonesia) o dove i musulmani costituiscono una minoranza demograficamente rilevante (ad esempio Germania, Regno Unito) sono nate case di moda ispirate ai valori culturali e religiosi dell'Islam che fabbricano hijab di diversa fattura. Per molte donne musulmane, indossare l'hijab è un modo per esprimere la propria fede, devozione e dignità. Ma l'hijab può anche essere una fonte di potere, sicurezza e bellezza per le donne musulmane, poiché possono scegliere come presentare sé stesse e le proprie convinzioni al mondo. L'uso dell'hijab può esprimere la volontà di una donna di sottarsi allo sguardo maschile o pubblico, e pertanto avere una valenza emancipatoria e di libertà.
In Turchia, un paese a maggioranza musulmana, l'uso del velo negli spazi pubblici è stato proibito fino al 2013: le donne che volevano frequentare l'università erano pertanto costrette a rinunciare ad un elemento importante per la loro fede ma anche per la loro identità come donne turche o curde. Negli ultimi dieci anni, indossare il velo a scuola o all'università è diventato per molte donne che vivono in Turchia un modo di resistere allo stereotipo 'donne velate – donne poco istruite' e per affermare a livello culturale l'idea che istruzione terziaria, emancipazione femminile e appartenenza religiosa possono coesistere. Tanto nel passato, quanto nel presente, in Turchia, il velo così come altri indumenti religiosi esprimono appartenenza religiosa ma anche ideologia politica. Negli anni '70 indossare foulard blu e cappotti lunghi simboleggiava il dissenso verso la politica delle classi-medio alte legate al partito kemalista e l'allineamento con il partito politico islamico. *Testettèur,* la moda dei cappotti lunghi e dei lunghi foulard di seta è diventata politicamente chic simbolo di differenziazione sociale attraverso la "moda islamica".
In Iran, durante la rivoluzione del 1979, l'hijab divenne un simbolo di resistenza alla monarchia Pahlavi che governò dal 1925 al 1979. Per molti durante la rivoluzione, il velo era un simbolo di autentica identità nazionale. Fu usato per respingere

l'occidentalizzazione e l'erosione dei valori iraniani che innescarono la rivoluzione. Dopo che la Repubblica islamica, guidata dall'ayatollah Ruhollah Khomeini, salì al potere, il velo divenne obbligatorio. Oggi, tra le giovani donne, rifiutare il velo come simbolo religioso più essere indicatore di contestazione politica.
In contesti di immigrazione, indossare l'hijab è anche un modo per sfidare gli stereotipi e i pregiudizi che le donne musulmane possono incontrare, rivendicando la scelta di indossare certi indumenti per esprimere non solo la fede ma anche appartenenza culturale e/o nazionale. Ad esempio, le cittadine britanniche o australiane di origine pakistana possono scegliere di indossare il velo per rivendicare come la cittadinanza possa convivere con l'uso pubblico di simboli religiosi altrimenti associati ai contesti di origine.

Il *dastār*: se il velo ha oggi una connotazione di genere specifica, altri indumenti come il *dastār,* traducibile come turbante può –secondo alcune religioni - essere indossato da uomini e donne. Il *dastār* viene solitamente associato alla religione Sikh, e agli abitanti originari del Punjab, una regione dell'India nord-occidentale confinante con il Pakistan. Questo simbolo religioso tuttavia accomuna i Sikh ai Musulmani dell' India o del Pakistan, o di altri paesi a maggioranza musulmana, ma assume significati diversi. Nell'Islam il Dastār Bandi è una cerimonia religiosa di consegna del turbante d'onore allo studente da parte degli insegnanti dopo il completamento di alcuni corsi nella Madrasa o nei seminari islamici. È un simbolo che rappresenta maturazione, conoscenza, rispetto. Secondo alcuni il *dastār* è stato mutuato dall'Islam da parte della più giovane religione del Sikhismo, diventando un elemento sincretico il cui suo significato simbolico è stato trasformato. Tra i Sikh, infatti, il *dastār* è, in primo luogo, un simbolo di fede che rappresenta onore, amor proprio, coraggio, spiritualità e pietà. In secondo luogo, è un simbolo di distinzione dall'Induismo, criticata come religione incentrata su un sistema di stratificazione e disuguaglianze di casta, e afferma per i sikh uguaglianza. In terzo luogo, per i Sikh che abitano in India, il *dastār* simboleggia anche la loro cultura marziale e il contributo storico dei sikh all'esercito nazionale indiano. In tal senso, il *dastār* per i Sikh è un simbolo religioso che significa al contempo appartenenza religiosa, identità nazionale e differenza etnica.
Il *dastār,* come l'*hijab*, può assumere anche un significato politico – a volte scelto, a volte imposto da fuori. Esso può simboleggiare – insieme ad altri simboli - anche un progetto politico di indipendenza del Punjab dall'India, e rivendicare un territorio autonomo per il sikhismo, legato alle attività del Khalistan (movimento per l'indipendenza). Questo può renderlo un simbolo conteso tra chi appartiene al movimento e chi, pur indossando il dastār, non si riconosce nelle finalità politiche per cui può essere usato. Dopo gli attacchi dell'11 settembre 2001 negli Stati Uniti, un certo numero di sikh che indossavano il *dastār* hanno dovuto affrontare aggressioni da forze di polizia o da civili, perché confusi con i musulmani, a loro volta associati al terrorismo. Questo può portare alla decisione di non indossare un simbolo religioso nello spazio pubblico, ma solo in privato.

Perché per le religioni i codici di vestiario sono importanti?

Sempre nella prospettiva antropologica, osserva sempre Ester Gallo:

IL CASO DEI SIMBOLI E INDUMENTI RELIGIOSI: FOCUS ANTROPOLOGICO

I simboli religiosi funzionano come potenti strumenti di comunicazione, rappresentando le credenze e i valori fondamentali di una comunità di fede in una forma visivamente riconoscibile. Aiutano a trasmettere in modo conciso idee complesse sui principi divini e morali. Utilizzando questi simboli nei rituali e nelle attività comunitarie, i membri rafforzano la loro identità condivisa e promuovono un senso di appartenenza tra i credenti.
I codici di vestiario, in quanto parte di un repertorio simbolico religioso, sono quindi importanti sotto diversi punti di vista. In primo luogo, da un punto di vista istituzionale (top-down) perché essi contribuiscono potenzialmente a normare esteticamente l'appartenenza del singolo ad una comunità di fedeli. In secondo luogo, i codici di vestiario permettono al singolo, o ai gruppi sociali, di esprimere appartenenza o differenziazione religiosa, di aderire a mode specifiche, di rivendicare un'appartenenza culturale sentendosi parte di un gruppo. Indossare certi indumenti religiosi è una azione simbolica, che modella il modo in cui gli altri ci percepiscono, l'impressione che facciamo sugli altri. Questo, tuttavia, può trasformarsi nella reificazione delle identità e nella loro categorizzazione attorno a confini netti basati su nazionalità, religione, classe: indossare un indumento religioso può, a seconda del contesto, esporci a interpretazioni esterne, ad essere percepiti in modo diverso da quello che noi sentiamo e che vogliamo comunicare.
L'abbigliamento religioso (come ogni forma di codice vestiario) non è mai semplicemente una scelta individuale né una questione di indiscussa appartenenza culturale: si tratta di proiettare un'immagine sociale e di essere soggetti alla proiezione di un'immagine sociale da parte di altre persone – che può confermare, ignorare o opporsi/contrastare – le intenzioni di chi si veste così come l'interpretazione ortodossa e/o istituzionale del codice di vestiario in questione.

Ma indossare indumenti religiosi può divenire uno strumento di oppressione delle donne?

Sebbene la questione dei simboli religiosi riguardi in modo trasversale il genere (il turbante e il *kirpan* dei Sikh si applicano ai maschi; la *kippà* ebraica è un indumento maschile), indubbiamente il simbolo che più di frequente è stato oggetto di contestazione nelle aule giudiziarie, anche in ragione dei numeri della diffusione della religione islamica, è il velo che concerne le donne.
Infatti, sebbene le norme che vietano l'uso di indumenti religiosi siano formulate in termini neutrali, nel senso che esse vietano generalmente l'ostensione di qualsiasi simbolo religioso, tuttavia, spesso è proprio il velo islamico ad essere surrettiziamente il bersaglio di tali iniziative.
Uno degli argomenti invocati per giustificare tali iniziative è che il velo islamico esprimerebbe una visione della donna come oppressa, frutto di una società patriarcale che la relegherebbe a ruoli sociali fondati primariamente sulla cura della casa e della famiglia. Il velo, dunque, imposto solo alle donne, sarebbe di per sé contrario all'eguaglianza tra i sessi e, dunque, opposto a uno dei capisaldi della cultura giuridica occidentale.

Nel caso 6, *Dalhab c. Svizzera* (sent. 15.02.2001), la Corte ha ritenuto che non fosse in contrasto con la libertà religiosa di cui all'art. 9 CEDU vietare a una maestra di scuola elementare di fare lezione con il velo, poiché sarebbe:
«Difficile conciliare l'uso di un velo islamico con il messaggio di tolleranza, di rispetto per gli altri e, soprattutto, di eguaglianza e non discriminazione che tutti gli insegnanti in una società democratica devono trasmettere ai loro allievi».
A chi obietta che indossare il velo è il frutto di una libera autodeterminazione, si risponde che in realtà così non è: i condizionamenti sociali e familiari impedirebbero alla donna islamica una scelta realmente autonoma e volontaria.
Può essere importante sentire sul punto la testimonianza personale di Nibras Breigheche che si è trovata ad affrontare una simile esperienza.

IL CASO DEI SIMBOLI E DEGLI INDUMENTI DI VESTIARIO: FOCUS ISLAM

«Quante bastonate ti ha dato tuo padre per convincerti a coprirti così?» Questa è la domanda che mi è stata rivolta dall'insegnante di lettere e storia il primo giorno di scuola[64], in seconda media (avevo quasi tredici anni). Eravamo io e lei sole in biblioteca perché ero esonerata dal frequentare l'ora di religione cattolica. Totalmente diversa la reazione dei miei compagni di classe, che invece già sapevano che all'inizio dell'anno scolastico avrei iniziato a portare "il velo". Li avevo informati io stessa durante l'estate: su suggerimento dei miei genitori li avevo invitati a fare merenda a casa nostra, e in quell'occasione avevo spiegato loro che significato avesse il copricapo che avevo iniziato a portare da qualche giorno. Non erano particolarmente stupiti, dato che erano abituati a vedere mia madre indossarlo. E il giorno dopo sono tornati con dei regalini e dei biglietti di auguri simili a quelli che si scambiano in occasione ella Comunione o della Cresima: avevano interpretato questa mia nuova pratica come "un rito di passaggio" paragonabile alla Comunione o alla Cresima che avevano già celebrato o che si apprestavano a celebrare. Mi aveva fatto molto piacere questa loro sensibilità, apertura e vicinanza, avevo percepito da parte loro quasi una "complicità" nei miei confronti, giovane adolescente per la quale l'amicizia non può che avere un valore importantissimo. Ebbene, il fatto di aver iniziato a portare il velo non aveva intaccato l'amicizia tra me e i miei compagni di classe, che si erano dimostrati molto più inclusivi, aperti, sensibili e rispettosi di alcuni insegnanti.

Ciò non toglie che è frequente anche in ambito giuridico l'idea che, vietando il velo in alcuni contesti (a scuola, in ambienti pubblici), le autorità pubbliche consentirebbero alla donna islamica di liberarsi effettivamente dai retaggi culturali oppressivi e di vivere con dignità la propria vita.
L'obiezione, però, a questo argomento è che, così facendo, lo stato assume inevitabilmente un ruolo paternalista, ossia si sostituisce al singolo per valutare quali comportamenti siano da evitare, stabilendo cosa sia meglio per la persona e ciò anche quando la sua condotta non arrechi un danno ad altri o non ne limiti i diritti.

[64] A.s. 1988/1989.

Questa critica è stata formulata dalla giudice Tulkens, che si è espressa contro la maggioranza degli altri giudici della Corte europea dei diritti dell'Uomo i quali, nel caso *Leyla Sahin c. Turchia,* avevano ritenuto conforme alla Cedu il divieto turco di indossare il velo islamico vigente nelle università pubbliche.
La giudice si è così espressa: «la ricorrente, una giovane adulta studentessa universitaria, ha affermato – e nulla suggerisce che non stesse dicendo la verità – che ha indossato il velo per sua libera scelta. Non vedo quindi come il principio di uguaglianza dei sessi possa giustificare di proibire a una donna di seguire una pratica che in assenza di prova contraria si deve supporre che ella abbia liberamente adottato. L'eguaglianza e la non discriminazione sono diritti soggettivi che devono rimanere sotto il controllo di coloro che ne beneficiano. Il paternalismo di questo tipo è contrario alla giurisprudenza della Corte che ha sviluppato un vero e proprio diritto all'autonomia personale ex art. 8 […]»[65].
La questione evidentemente si lega al diverso significato che il velo può assumere. Del resto, questo è un profilo che è già emerso anche in relazione agli altri simboli religiosi: il *kirpan* è un coltello o un oggetto rituale? Il crocifisso è un simbolo religioso o un simbolo che connota una data cultura nazionale?
Secondo I. Dominjanni: «C'è il velo tradizionale della madre o della nonna, c'è il velo imposto alle giovani dai genitori, c'è il velo rivendicato contro i genitori che si sono lasciati assimilare troppo ai costumi occidentali, c'è il velo negoziato con i genitori pur di poter uscire la sera con amici occidentali, e infine c'è il velo indossato come schermo di difesa da aggressioni e discriminazioni maschili, occidentali e islamiche: un uso controparadossale e a suo modo femminista del marchio dell'oppressione»[66].
Non sempre il velo è indice di oppressione e imposizione sociale Del resto, si può osservare che spesso le ricorrenti in giudizio contro le limitazioni al velo erano donne emancipate ed economicamente indipendenti come insegnanti di scuola, ingegnere, studentesse universitarie che hanno spesso contestato come le misure in questione le costringessero o a rinunciare a un elemento centrale della loro identità o a subire e vivere un ruolo di subalternità, a differenza degli uomini di fede islamica che non avrebbero subito alcuna conseguenza.
Da strumento di liberazione, dunque, l'intervento dello Stato si trasformerebbe in uno strumento di oppressione, spingendo proprio quelle persone che mirerebbe a tutelare verso una posizione di marginalità o quantomeno complicando, anziché sostenendo, la loro effettiva emancipazione.

Del resto, proprio la riflessione antropologica ci mostra come tutte le religioni tendano a plasmare i ruoli e le identità di genere, secondo tendenze che presentano elementi comuni e trasversali all'uomo e alla donna.

Osserva in proposito Ester Gallo:

[65] Corte EDU, Leyla Sahin c. Turchia (Grand Chambre), 10.11.2005, opinione dissenziente giudice Tulkens, § 12.
[66] Cfr. I Dominjanni, C*orpo e laicità: il caso della legge sul velo*, in G. Preterossi (cur.), *Le ragioni dei* laici, Roma-Bari, Laterza, 2005.

IL CASO DEI SIMBOLI E INDUMENTI RELIGIOSI: FOCUS ANTROPOLOGICO

La religione svolge un ruolo significativo nel plasmare i ruoli e le identità di genere, vale a dire i modelli di femminilità e mascolinità e le relazioni tra uomini e donne che sono ritenuti appropriati ed in linea con i dettami della fede. Gli indumenti religiosi sono un'espressione codificata del significato che una religione attribuisce alla differenza e alle gerarchie di genere, e riflettono norme e aspettative sociali non solo in relazione a contesti strettamente religiosi (come i luoghi di culto) ma anche in rapporto allo spazio e alle relazioni sociali più ampie (scuola, casa, lavoro, sport, sfera pubblica). Una delle tante cose che l'Islam, il Cristianesimo e l'Ebraismo hanno in comune è il principio dell'abbigliamento modesto, e non esclusivamente in relazione alle donne. Nell'ebraismo, il principio di *tzniut* richiede tanto agli uomini che alle donne di vestirsi con modestia: camicie a maniche corte o pantaloncini sono proibiti o scoraggiati per gli uomini, mentre alle donne si richiede di coprirsi dalle clavicole ai gomiti fino alle ginocchia, di non indossare scarpe o pantaloni aperti, di indossare colori discreti, abiti che non mostrino la loro forma e, se sono sposate, di coprirsi i capelli. In molte confessioni cristiane, come il cattolicesimo o il cristianesimo ortodosso, ci si aspetta che le donne indossino abiti non vistosi – spesso in nero – e che gli uomini evitino pantaloncini corti, anche se la natura e l'effetto di queste prescrizioni vestiarie – ed il loro significato di genere – può variare considerevolmente a seconda delle epoche storiche e dei contesti socio-culturali, e del grado di aderenza sociale alle aspettative istituzionali e/o sociali. Come emerso nella trattazione precedente, per una donna o un uomo, scegliere di indossare certi indumenti religiosi può riflettere il desiderio di incarnare certi modelli di mascolinità o femminilità, di aderire a certe mode, o rivendicare appartenenza nazionale oltre che religiosa.

Sezione II
Proposte didattiche

di Davide Strazzari e Anna Parrilli[*]

Basandoci sul materiale in precedenza dato, vorremmo qui proporre qualche possibile spunto applicativo di carattere didattico.
Il senso ultimo di guardare al fenomeno religioso – qui nella limitata prospettiva del simbolo/indumento religioso – attraverso casi giurisprudenziali è quello soprattutto di sviluppare tecniche argomentative. Nel diritto, non c'è "*la*" soluzione e soprattutto quando sono coinvolti principi giuridici "a maglia larga", come quelli costituzionali, diventa essenziale individuare il percorso argomentativo più convincente, ovviamente all'interno di coordinate e di un linguaggio propri di uno specifico sapere scientifico, che è quello giuridico.
Quello che si vorrebbe suggerire è un percorso didattico a tappe, ovviamente aggiustabile al bisogno, in cui si possa ipotizzare il coinvolgimento di rappresentanti di talune confessioni religiose o anche, laddove fossero presenti e apparisse opportuno, di studenti della classe appartenenti alle confessioni religiose interessate. Questo approccio, fondato sull'esperienza diretta, dovrebbe consentire di sviluppare una migliore capacità di comprensione e soprattutto di empatia che, come illustrato nell'introduzione, rappresentano la cifra dell'interculturalismo.
Un secondo momento utile potrebbe essere quello di far comprendere ai ragazzi come il diritto, in particolare quando lo si veda nella prospettiva dell'attivazione in giudizio, sia questione selettiva. Proprio il tema del porto del simbolo/indumento religioso può aiutare a distinguere pretese che non sono tutelate dall'ordinamento giuridico da quelle che, invece, lo sono ed interrogarsi sul perché certe istanze vengano protette ed altre no dall'ordinamento giuridico.
Per esempio, si potrebbe ragionare sul significato che può assumere oggi abbigliarsi secondo un certo codice. Vestirsi secondo le regole di un certo gruppo giovanile (es. "maranza", emo) è solo una questione di "moda", di scelta di determinati capi o a questo è abbinabile anche un'adesione ad un certo modo di comportarsi, un segno all'esterno che si condividono certi modi di essere o di fare? Questo mostrerebbe come indossare un indumento abbia plurimi significati e possa essere questione più complessa di una semplice scelta estetica, veicolando all'esterno un messaggio su chi intendiamo essere.
Il passaggio successivo è quello di interrogarsi sulla legittimità di un eventuale divieto di vestirsi in un certo modo. Per esempio, si potrebbe partire dal dibattito relativo agli svantaggi o ai vantaggi di una regola che a scuola imponesse una certa divisa, come tipicamente accade nelle scuole inglesi, o che vietasse certi abbigliamenti (ad esempio in certe scuole americane sono vietate le bandane perché associate all'appartenenza a gang giovanili). Si passerebbe poi a valutare se un simile divieto appaia più o meno giustificabile laddove impattasse sulla possibilità di indossare un capo di vestiario religioso. Questo esercizio dovrebbe appunto mostrare come non tutti gli interessi che di fatto esistono nella società possano divenire diritti attivabili in giudizio.

[*] Già Assegnista di ricerca progetto UNITE, Dipartimento di sociologia e ricerca sociale, Università di Trento

Infine, il terzo momento che vorremmo proporre è appunto un esercizio ragionato con gli studenti, partendo appunto dai casi giurisprudenziali. Di seguito, ne riprendiamo alcuni e indichiamo una serie di domande che dovrebbero aiutare a sviluppare il dibattito, rifacendosi ai temi in precedenza illustrati e cui in questa sede si farà veloce rimando.
Si può poi chiedere agli studenti di rielaborare quanto appreso, producendo dei materiali multimediali. Un'esperienza svolta con studenti universitari del primo anno si ha qui https://drive.google.com/drive/folders/1QNigLAzn1M2p7CDc5ojdx64YuqhV46bt

Una variante è rappresentata dalla possibilità di dividere la classe in tre gruppi e simulare un vero processo. Verrà dato loro un caso e, sviluppando appunto le domande, ciascun gruppo potrà rappresentare una delle due parti in causa. Un terzo gruppo potrebbe fare da giudice, ricordando che le sentenze vanno motivate. Dunque, questo gruppo dovrà spiegare perché una data soluzione appare più convincente delle altre.

Pista 1: La questione del crocifisso[*].

Caso 1: In Italia, una norma di carattere regolamentare risalente al 1924, il r. d. n. 965, imporrebbe in ogni aula, tra il materiale di arredo, il crocifisso e il ritratto del re. Questa norma viene tuttavia sovente disattesa. Così accade nella classe IIIA dell'istituto professionale di stato Alessandro Casagrande di Terni. La componente studentesca della classe, a maggioranza, richiede, però, che si possa effettivamente affiggere il crocifisso. Il Consiglio dei docenti accondiscende alla richiesta, nonostante la ferma contrarietà dell'insegnante di materie letterarie che si oppone per ragioni di coscienza e invocando il carattere laico della scuola. Il crocifisso viene effettivamente affisso, ma durante le sue ore di docenza, l'insegnante lo rimuove per appenderlo alla fine della lezione. Il dirigente scolastico richiama più volte il docente che alla fine viene sanzionato disciplinarmente con 30 gg di sospensione. Il docente fa ricorso, sostenendo che essa sia discriminatoria perché lesiva del diritto a non professare alcun credo religioso. Cass. Italia, Sezioni Unite, sent. 24414/2021, https://www.sentenze-cassazione.com/wp-content/uploads/2021/09/sentenza-24414-2021.pdf

Caso 3: la compagnia aerea British Airways introduce una nuova divisa da lavoro per i dipendenti che sono a contatto col pubblico. Essa prevede per le donne l'obbligo di indossare una camicetta a collo aperto e un foulard. Viene esplicitamente previsto il divieto di indossare capi ed oggetti, inclusi i monili, che abbiano una qualche connotazione religiosa. Eccezioni, che devono essere previamente concordate e autorizzate dall'impresa, sono state previste esclusivamente in relazione al turbante per gli appartenenti alla religione Sikh e al velo per le donne musulmane, nelle fogge e colori previsti dalla ditta. Una dipendente di fede cristiana copta, la sig.ra Eweida decide di indossare una croce visibile e per questo viene ripresa dal superiore. La sig. Eweida aveva in un primo tempo rispettato la prescrizione del datore di lavoro, celando il crocifisso sotto il foulard. Successivamente, però, cambia idea e intende indossarlo in modo che sia

[*] Le domande che seguono sono state presentate in occasione di un incontro con le classi VA e VC del Liceo di Scienze Umane dell'Istituto Seghetti di Verona nell'ottobre 2024 e riformulate sulla base dell'interazione avvenuta con gli studenti. A questi ultimi e ai loro insegnanti vanno i nostri ringraziamenti.

visibile, volendo manifestare all'esterno la sua adesione al cristianesimo. A causa del rifiuto di ottemperare alle indicazioni datoriali, viene sanzionata disciplinarmente. La sig. Eweida ricorre ai vari gradi di giudizio inglesi, che le danno sempre torto, e infine fa ricorso alla Corte europea dei diritti dell'uomo. (Corte europea diritti dell'Uomo, sentenza 15.1.2013, *Eweida and Others vs. Uk* https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-115881%22]})

1. Normalmente, si è portati ad associare la questione dei simboli religiosi all'immigrazione e dunque a religioni o credi non tradizionalmente presenti negli ordinamenti europei. Qui vediamo che la questione può riguardare anche simboli della religione storicamente e socialmente maggioritaria in Europa, il Cristianesimo. Come mai, secondo te, risulta oggi controverso esporre simboli della religione un tempo prevalente?
   (La domanda dovrebbe portare a riflettere, da un lato, sulla crescente diversità religiosa presente nelle società odierne, dall'altro, sui processi di secolarizzazione della società e sull'aumento del numero di persone che, per motivi di coscienza o in nome del principio di laicità, assumono posizioni contrarie a che le istituzioni pubbliche o nell'ambiente aperto al pubblico promuovano il fenomeno religioso, anche di quello un tempo identificativo della stessa popolazione maggioritaria).

2. I due casi presentano però elementi di diversità. Riesci a individuarli?
   (E' sempre importante in diritto mappare correttamente gli interessi coinvolti e valutare il diverso contesto fattuale. A seconda di quest'ultimo, infatti, può variare il bilanciamento e dunque la soluzione offerta dal giudice. Qui, gli elementi fattuali diversi sono ad esempio: la natura pubblica vs. privata del soggetto e di riflesso il tipo di interesse/diritto che viene in rilievo; l'ambiente in cui si pone in essere la condotta – scuola vs. contesto lavorativo – e dunque se il fatto di coinvolgere minori possa essere rilevante o meno e perché; la dimensione negativa della libertà di religione - il docente ateo rivendica di essere costretto a subire una condotta che reputa contraria alla sua coscienza – vs. la dimensione positiva della libertà di religione – la sig. Eweida chiede una deroga alla regola generale per poter soddisfare un precetto religioso).

3. Nel caso 1, si dice che esiste una norma, risalente al 1924, ma ancora in vigore, che prescrive l'affissione obbligatoria del crocifisso in tutte le scuole pubbliche. Anche rifacendoti alle tue conoscenze storiche, riesci a spiegarti che senso potesse avere questa norma allora? Che senso potrebbe avere oggi? Ti sembra una violazione del principio di laicità? Ti sembra una violazione del principio di uguaglianza e del divieto di discriminazione per la religione? Quali argomenti porteresti per sostenere le ragioni del sì e del no?
   (Il senso di questa domanda è quello evidentemente di tenere conto del contesto storico in cui si sviluppano le norme e dunque, nel caso di specie, interrogarsi anche sull'evoluzione determinata dalla Costituzione italiana in connessione ai rapporti Stato-Chiesa. La norma del 1924 rifletteva uno specifico momento

storico in cui il cattolicesimo in Italia svolgeva un chiaro elemento dell'identità nazionale ed era funzionale anche a consolidare l'assetto di potere fascista. Nel 1929, col Concordato, la religione cattolica sarà la religione dello stato. L'affissione del crocifisso era dunque un modo per l'autorità di affermare questo aspetto e di rafforzare i sentimenti identitari nazionali. La Costituzione del 1948, con la sua apertura al pluralismo religioso, ed evidentemente la riforma concordataria del 1984, che ha fatto venir meno il carattere del cattolicesimo come religione dello Stato, impongono di interrogarsi sul significato che può assumere oggi questa previsione, per valutarne la sua compatibilità con il dato giuridico odierno. L'esposizione del crocifisso riflette un dato culturale, un dato storico-identitario, simboleggia dei valori etici, è un modo per tutelare il sentimento religioso di una parte della popolazione?)

4. Che significato può assumere il crocifisso? Ha solo un significato religioso o ve ne sono altri? Per aiutarti pensa che in alcune città tradizionalmente vengono festeggiati Santa Lucia o San Nicola che portano i regali e magari lo si fa anche a scuola. Violazione del principio di eguaglianza e di parità di trattamento tra religioni oppure un modo per celebrare ricorrenze che fanno parte delle consuetudini e tradizioni locali? *(qui, evidentemente, vanno messi in luce i plurimi valori che possono essere associati a un simbolo religioso; la difficoltà di selezionarne uno tra i tanti o il rischio di dare a uno di essi un rilievo predominante; si tratta anche di evidenziare come la religione si mescoli con la cultura e la storia di un dato paese e possa conoscere processi di per così dire laicizzazione. Il Natale, che per la religione cattolica coincide con la nascita del Cristo, ha perso questo significato ed è divenuta una festa laicizzata).*

5. Nel caso in questione, però, l'affissione del crocifisso nell'aula non era dovuta alla norma del 1924, che anzi era stata disattesa dalla scuola. La scelta di appendere il crocifisso è stata assunta a seguito di una decisione del Consiglio di classe (a maggioranza), facendo seguito a una richiesta degli studenti, sempre espressa a maggioranza. Il fatto che l'esposizione del crocifisso fosse una scelta della maggioranza – degli studenti, dei docenti – conta? In fondo, in democrazia, vale la regola appunto della maggioranza. Quali aspetti problematici ci possono essere in questa ricostruzione, ossia nell'attribuire alla maggioranza un ruolo decisivo?
   (questo profilo è particolarmente importante. Attribuire la tutela delle minoranze – religiose, etniche, linguistiche ecc – ai tradizionali canali democratici, che si basano sul principio maggioritario, non è sufficiente. Vi è la necessità di rimedi non basati sulla regola della maggioranza che dunque si fondano sulla tutela dei diritti costituzionali anche di fronte al giudice).

6. Nel primo caso, il docente chiede tutela sostenendo di essere stato discriminato in quanto ateo/non religioso. Questa situazione rientra nella sfera di protezione della libertà religiosa e/o del diritto a non essere discriminato in ragione del

credo/religione? *(la libertà di religione include anche quella di non seguire una data religione e di non essere costretto a farlo)*

7. L'esposizione di un simbolo religioso affisso al muro dell'ambiente di lavoro può essere considerata già una violazione della libertà di coscienza di chi non è religioso? O è necessario, secondo te, qualcosa di più, un comportamento più "intrusivo"? (ad esempio, dover assistere obbligatoriamente a una cerimonia religiosa)? *(quando si può dire che la libertà di coscienza venga lesa? È sufficiente la semplice esposizione a temi/questioni/visioni di cose che non coincidono con la mia visione del mondo per ritenere violata la mia libertà?)*

8. La Corte europea dei diritti dell'uomo ritiene che l'esposizione del crocifisso al muro sia un simbolo religioso essenzialmente passivo, mentre il fatto che l'insegnante indossi il velo sarebbe, al contrario, un segno forte e potenzialmente già "militante", anche considerando i soggetti minorenni coinvolti e il ruolo professionale rivestito. Sei d'accordo?
   (Il dato fattuale è importante perché svela interessi diversi. La posizione del minore a scuola non è necessariamente equiparabile a quella di un insegnante. Quest'ultimo potrebbe ritenersi tenuto, in quanto dipendente pubblico, ad un atteggiamento di stretta neutralità religiosa. Vale però anche il principio opposto: è sufficiente che l'insegnante indossi un simbolo religioso per ritenere che stia determinando una pressione sugli studenti? Inoltre, nell'ottica di un'emancipazione dei gruppi subalterni, il fatto che esponenti di talune minoranze religiose rivestano una posizione sociale di rilievo, come l'insegnante, può rappresentare un modello positivo per i minori di quella stessa confessione religiosa circa le possibilità di un'effettiva integrazione. Si incrocia anche la prospettiva di genere. Vietare di indossare il simbolo religioso, come nel caso del velo islamico per le insegnanti donne, può costringere queste ultime ad abbandonare il lavoro. L'obiettivo della promozione in astratto della parità dei sessi e dell'oppressione femminile rischia di diventare in concreto uno strumento di mantenimento delle diseguaglianze?).

9. Che rilievo ha il fatto che il crocifisso fosse appeso al muro della scuola e non, ad esempio, solo indossato, pur in modo visibile, da uno o più studenti? Riterresti in questo caso venire in gioco la libertà di coscienza del docente ateo? Perché sì e perché no?
   (*Qui diventa importante lo "spazio" e come questo può assumere un rilievo diverso per il diritto. Il muro si può ritenere uno spazio pubblico, quindi di tutti. Di conseguenza, l'argomento per cui esso deve essere "neutro" ha più rilievo. Ma dove si ferma il concetto di spazio pubblico? Lo studente che entra in classe diviene anch'esso "spazio pubblico" o è in primo luogo una persona titolare di diritti? E l'insegnante*?)

10. Venendo al caso 2, quale interesse pensi abbia mosso la decisione della compagnia aerea di vietare ai propri dipendenti di indossare in modo visibile un indumento

religioso? Quali ragioni possono spingere in astratto un datore di lavoro a vietare una tale condotta? Ve ne sono alcune che ti sembrano più problematiche, tenendo in considerazione il valore costituzionale della piena realizzazione della persona umana?
(vagliare le possibili giustificazioni del datore: motivi di sicurezza, motivi di igiene, assecondare i gusti discriminatori della clientela, garantire un ambiente di lavoro neutrale in linea con il brand commerciale, garantire un ambiente di lavoro confortevole per tutti i dipendenti).

11. Nella vicenda c'è un elemento che rende poco giustificabile il rifiuto dell'azienda di accomodare le richieste della sig. Eweida. Quale?
(erano state previste delle eccezioni per gli appartenenti alla religione islamica e Sikh. D'altra parte, per queste confessioni esiste un obbligo religioso che prescrive di indossare taluni indumenti. Nessuna corrente del Cristianesimo impone ai propri fedeli di esibire il crocifisso).

12. Per la Corte dei diritti dell'uomo il fatto che il crocifisso fosse di piccole dimensioni e dunque più "discreto" e non immediatamente percepibile agli occhi della clientela ha rivestito un elemento importante per pronunciarsi a favore della sig. Eweida. Sei d'accordo? Se si vietasse di indossare solo simboli religiosi di grandi dimensioni, che non possono non essere percepiti dalla clientela, potrebbe essere accettabile? Quali religioni sarebbero colpite da questa prassi? E quali no?

13. La signora Eweida invoca di essere stata discriminata per la religione o il credo. Eppure, non esiste un precetto cristiano che imponga di indossare in modo visibile il crocifisso. Inoltre, era chiaro che la signora Eweida intendeva esplicitamente affermare all'esterno la propria fede religiosa. Libertà di religione o gusto personale?

14. Riterresti preferibile garantire il diritto a indossare il simbolo religioso solo laddove questo fosse prescritto dalla rispettiva religione di riferimento? Quali possibili svantaggi potrebbero derivare da questa visione?
(Questo profilo si lega a due temi distinti, ma importanti. Il primo attiene al fatto che non tutte le religioni presentano una struttura gerarchica e tale da definire in modo univoco e conforme per tutti gli aderenti quale sia l'esatto precetto religioso. È questo il caso dell'Islam e delle diverse scuole che si sono formate in merito. Se ne è visto un esempio quando si è menzionato il fatto che per la scuola hanafita la donna potrebbe lasciare scoperte non solo le mani e il viso, ma anche i piedi. Sotto un altro profilo, si deve considerare che l'adesione a una certa confessione religiosa non viene vissuta da tutti i credenti con la stessa intensità e/o non ha lo stesso significato. Allargare la tutela della libertà religiosa al credo appunto e non solo alla religione consente di dare rilievo anche a quelle manifestazioni che la singola persona ritiene in coscienza essere legate alla dimensione religiosa. D'altra parte, questa dilatazione implica per il giudice la necessità di valutare quando questo comportamento sia davvero genuino, ossia

agito per intima convinzione della persona, e non per ragioni opportunistiche o altro).

15. La decisione della British Airways di introdurre una politica di neutralità è stata successiva alla assunzione della sig.ra Eweida. Immagina, invece, che questa prassi fosse stata già in vigore e che la sig. Eweida avesse in un primo tempo accettato questa regola per poi cambiare idea. Si potrebbe obiettare che in questo caso la sig. Eweida era al corrente della prassi aziendale e dunque, conoscendola ma non condividendola, avrebbe potuto cambiare lavoro. Ti convince questo argomento? L'adesione a una data religione o il modo di viverla è un dato immodificabile? Applicheresti questo stesso ragionamento all'ipotesi in cui una lavoratrice, che viene licenziata perché incinta, fosse stata effettivamente a conoscenza della prassi aziendale di licenziare le donne qualora incinte?

Pista 2: La questione del kirpan: arma o simbolo?

Caso 1: Multani è un ragazzo dodicenne che frequenta la scuola in Canada, nella provincia del Québec. È figlio di una famiglia Sikh molto praticante. Per questo motivo, in ottemperanza ai precetti della propria religione, indossa sempre, anche a scuola, un piccolo pugnale di metallo, il kirpan. Un giorno, il pugnale cade a terra e la scuola, scopertolo, vieta a Multani di indossare il kirpan per motivi di sicurezza e perché il porto di questo, anche se simbolo religioso, è comunque un'arma e potrebbe incentivare altri studenti a fare altrettanto. La famiglia cerca di andare incontro alle esigenze di sicurezza avanzate dalla scuola, senza, tuttavia, rinunciare a portare il kirpan. Viene così proposto di conservare il coltello in una custodia sigillata. Il coltello doveva essere inoltre celato sotto i vestiti, riposto in una scatola di legno, a sua volta inserita in una custodia di stoffa cucita su tutti i lati. La scuola, tuttavia, dice nuovamente di no e allora Multani ricorre al giudice. (Corte Suprema canadese: https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/en/item/15/index.do)

Caso 9: In Italia, un uomo appartenente alla minoranza religiosa *sikh* viene trovato dalla polizia locale in possesso di un *kirpan* lungo 18,5 cm, portato alla cintura. L'uomo si rifiuta di consegnare il pugnale agli agenti in quanto lo considera un simbolo religioso e non un'arma. L'uomo viene condannato per il reato previsto dall'articolo 4 della legge n. 100/1975 ("norme integrative della disciplina vigente per il controllo delle armi, delle munizioni e degli esplosivi"), che al comma 2 dispone che "senza giustificato motivo, non possono portarsi, fuori della propria abitazione o delle appartenenze di essa, bastoni muniti di puntale acuminato, strumenti da punta o da taglio atti ad offendere, mazze, tubi, catene, fionde, bulloni, sfere metalliche, nonché qualsiasi altro strumento non considerato espressamente come arma da punta o da taglio, chiaramente utilizzabile, per le circostanze di tempo e di luogo, per l'offesa alla persona". Cassazione italiana sul kirpan DPC | Sikh condannato per porto del kirpan: una discutibile sentenza della ... (dirittopenaleuomo.org)

1) Quali sono gli interessi coinvolti nelle due controversie? Quale interesse pensi abbia mosso la scuola di Multani? Lo ritieni legittimo? Quale interesse muove Multani? E nel caso italiano? Quali sono gli interessi coinvolti?

2) Che significato e funzione ha il *kirpan*? Nel caso italiano, la Corte di cassazione ha affermato che l'osservanza di un precetto religioso non giustifica il porto del *kirpan*, considerata un'arma. È un'arma o un simbolo religioso? Entrambe le cose? A seconda del contesto, possiamo dire che prevalga ora una ora l'altra dimensione?

3) Il luogo in cui ci troviamo influenza la valutazione? Se invece che in Canada o in Italia ci trovassimo in India?

(Lo scopo è mostrare come il diritto sia fondato su un principio di relativismo per cui le qualificazioni date valgono limitatamente a un certo territorio e contesto. Questo, però, aiuta a relativizzare alcune qualificazioni che possono apparire il frutto di un certo paradigma. In India il diritto di indossare un *kirpan* assume nell'ordinamento giuridico rango costituzionale: l'articolo 25 della Costituzione, che riconosce il diritto alla libertà religiosa, ritenuto parte integrante "della professione della religione sikh". Ma anche nel Regno Unito, Paese particolarmente attento alla convivenza dei vari gruppi etnici e religiosi, una legge ha autorizzato a portare in pubblico armi da taglio o da punta per motivi religiosi o come parte di costumi tradizionali nazionali).

4) Un argomento usato dalla Corte Suprema per ritenere che il *kirpan* non fosse necessariamente da considerare un pericolo è stato che a scuola non può essere garantita una sicurezza totale, ma solo relativa. Ad esempio, un coltello della mensa o un ombrello possono tramutarsi in un'arma impropria. Non per questo se ne vieta l'uso. Sei d'accordo?

5. Esiste la possibilità concreta che il *kirpan*, custodito sotto i vestiti e all'interno dell'apposita custodia venga utilizzato? La rinuncia imposta a Multani dalla scuola al porto del *kirpan* ti sembra legittima visto l'obiettivo di mantenere la sicurezza? Ti sembra proporzionata?
(ragionare sul principio di proporzionalità e che quest'ultimo sia condotto in concreto, ossia in relazione allo specifico contesto, e non in astratto, dove è più facile che taluni interessi – la sicurezza – rischino sempre di primeggiare sugli altri).

6) Che differenza c'è tra il comportamento di Multani e del Sikh in Italia? Il fatto che Multani sia stato disposto a dialogare con le autorità scolastiche e venire incontro alle esigenze di sicurezza accettando alcuni accorgimenti per celare il *kirpan* è rilevante per la risoluzione del caso?
(è questo un profilo importante della *reasonable accomodation* che punta molto sul profilo procedurale e dialogico. Il giudice dunque guarda il comportamento di ciascuna delle due parti, considera se tutti sono stati messi nella condizione di esporre i loro punti di vista, se vi sia stato un tentativo effettivo di trovare una soluzione per conciliare le opposte esigenze. Vedi sul punto la sentenza della Cassazione italiana sul crocifisso e sull'insegnante ateo)

7) Per rendere più "sicuro" il kirpan sono state proposte anche altre soluzioni, ad esempio indossare un pugnale di plastica. Alcune comunità sikh, anche italiane, hanno accolto positivamente l'idea. Ma i simboli possono cambiare? Il cambiamento è indotto o imposto? È legittimo, ad esempio, che sia lo stato a imporre la modifica?
(questo profilo consente anche di guardare alle religioni e alle loro prescrizioni non come a qualcosa di statico, ma soggette a un certo cambiamento. Si veda ad esempio quanto dice il prof. Giuliani in merito al Tallit e alla possibilità di indossarlo sotto e non sopra le altre vesti. Il ragionamento poi si può spostare appunto sulla questione se questo cambiamento possa essere imposto o condizionato dallo Stato, tenendo a mente che il principio di laicità è anche il riconoscimento di un'autonomia e non interferenza rispetto al gruppo religioso)

8) La Cassazione italiana ha sostenuto che l'immigrato è tenuto a conformare i propri valori ai valori del mondo occidentale. Quali sono i valori occidentali? Come li delimitiamo? I valori mutano nello spazio e nel tempo, anche con l'apporto dei "nuovi" cittadini. Quali aspetti problematici ci possono essere in questa ricostruzione, ossia nell'attribuire alla maggioranza un ruolo decisivo?

Capitolo II

Cibo, religione e diritti

Caso 1: Bruce "the vegan bus driver

Nel giugno del 1996 un autista di autobus californiano si rifiuta di distribuire ai passeggeri dei coupon per la consumazione di hamburger presso una catena di *fast food*, secondo quanto richiesto dall'azienda per cui lavora. L'autista lamenta un conflitto insanabile tra la richiesta di tenere questo comportamento ed il fatto di essere uno "*strict vegetarian*": un orientamento che determina le sue convinzioni le scelte di vita. Ne nasce una contrapposizione tra l'autista e l'azienda per cui lavora, che termina con il licenziamento del primo. L'uomo si rivolge allora alla *Equal employment opportunity commission* di San Diego, lamentando la violazione del Titolo VII del *Civil Rights Act* (1964), che impone al datore di lavoro di tentare un "accomodamento" per l'osservanza o la pratica religiosa, se non si riveli eccessivamente gravoso. La commissione rimprovera al datore di lavoro di non aver esplorato alcuna ipotesi in tal senso, includendo nella definizione di "pratiche religiose" anche i "credo morali o etici" che abbiano nella vita della persona la stessa intensità dei credo religiosi tradizionali (la decisione dell'EEOC è disponibile all'indirizzo http://www.myerlaw.com/archives/documents/FriedmanKaiser/Anderson_v._OCTA_EEOC_Determination.pdf). La vicenda terminerà con un accordo economico extragiudiziale, come riportato dalla stampa (v. ad es. https://www.nytimes.com/1996/11/25/IHT-american-topics-vegetarian-bus-driver-wins-some-lettuce.html).

Caso n. 2 - Mense scolastiche e "diritto al panino":

Nel 2013, 58 famiglie residenti a Torino intraprendono un'azione legale contro il Comune. L'azione nasce da un aumento delle tariffe delle mense scolastiche, che conduce a rivendicare il diritto di poter consumare in pausa pranzo i pasti portati da casa da alunni e alunne. La stampa ribattezza questa controversia come la battaglia per il "diritto al panino": una definizione che circolerà ampiamente (ad es. https://www.orizzontescuola.it/studenti-hanno-diritto-al-panino-da-casa-e-possono-mangirlo-in-mensa-scuola-deve-vigilare-su-scambio-alimenti-sentenza/). Ne nascono una serie di azioni giudiziarie, portate sia davanti alle giurisdizioni amministrative (TAR e Consiglio di Stato), sia alla giurisdizione ordinaria, sino a giungere alla Corte di cassazione. Tutti gli organismi giurisdizionali coinvolti, in misura maggiore o minore, riconoscono il tempo dedicato alla ristorazione collettiva nelle scuole come un importante momento di socializzazione. Tuttavia, si assiste a divergenze di opinioni in merito alle modalità di attuazione della refezione: non esiste un diritto soggettivo a consumare il pasto portato da casa, secondo la Corte di cassazione, che ricorda come alunni ed alunne possano assentarsi durante la pausa dedicata alla refezione, per consumare il pranzo

altrove. Il Consiglio di Stato, invece, individua un diritto alla consumazione del pasto portato da casa, pur ammettendo la necessità di tenere in considerazione esigenze concorrenti (es. la necessità di evitare contaminazioni dannose per la salute) sulla base di criteri ragionevolezza e proporzionalità, valutati caso per caso.

Caso n. 3 - Mense scolastiche e pasti vegani.

Nel 2018 una coppia di genitori di Bolzano lamenta che l'asilo nido comunale al quale è iscritto il figlio non prevede la possibilità di optare per un menu vegano. Il Tribunale non esclude la sussistenza di un diritto a consumare pasti in linea con le proprie convinzioni etico-filosofiche a scuola. Tuttavia, si evidenziano le possibili esigenze concorrenti: in particolare le necessità correlate all'organizzazione scolastica. La sentenza sottolinea come l'offerta della ristorazione da parte dell'asilo fosse già ampiamente differenziata (offerta di menu vegetariano con o senza pesce e possibilità di evitare alcuni tipi di carne). Secondo il Tribunale, vanno bilanciate le esigenze del singolo con quelle dell'organizzazione scolastica, anche tenendo conto della dimensione ridotta della struttura (la sentenza è disponibile a questo link: TAR Bolzano, decisione n. 35, 31 gennaio 2018 https://www.altalex.com/).

Caso n. 4: Carne halal per tutti?

Nel Comune di Lodi, due consigliere di minoranza promuovono un'interrogazione nei confronti della giunta comunale che avrebbe introdotto nelle mense scolastiche il consumo per tutti di carne macellata secondo il rito Halal. La giunta comunale però contesta questa ricostruzione. Secondo l'assessore, la comunità islamica locale ha effettivamente chiesto di poter introdurre nelle mense carne macellata scondo il rituale islamico. L'amministrazione comunale ha così effettuato un controllo con la ditta fornitrice per capire i costi aggiuntivi dell'introduzione di tale pratica. È così saltato fuori che la ditta, in relazione alla sola carne avicola, già offriva per tutta la sua produzione carne certificata Halal. In relazione, invece, alla carne bovina, soddisfare la richiesta avanzata dalle comunità islamiche avrebbe implicato individuare un diverso fornitore e costi aggiuntivi, ritenuti dall'amministrazione comunale incompatibili con il principio di laicità. Inoltre, la macellazione rituale sui bovini viene avversata dagli animalisti perché considerata cruenta. Per questa ragione, l'amministrazione comunale, da un lato, rassicura la comunità islamica che la carne avicola è già macellata in modo conforme alle regole alimentari islamiche. Dall'altro, quando il menù contempla carne bovina (o di maiale), continuerà ad essere servito in alternativa il menù vegetariano.

https://www.ilfattoquotidiano.it/2023/01/25/lodi-il-nuovo-caso-mense-scolastiche-la-lega-solo-carne-halal-agli-alunni-la-vicesindaca-pd-fake-news-e-nessun-costo-aggiuntivo/6948655/

Caso 5: Le polpette di maiale e l'identità nazionale

Nella città di Randers, in Danimarca, le autorità comunali hanno imposto ad asili e scuole pubbliche l'obbligo di prevedere nei menù carne di maiale, sia pure in alternativa ad altri piatti, in quanto simbolo dell'identità culturale danese. https://www.abc.net.au/news/2016-01-20/randers-denmark-makes-pork-mandatory-pleasing-anti-islamic-lobby/7100832

Caso 6: I pasti differenziati nelle mense scolastiche ledono il principio di laicità?

In Francia, la gestione delle mense scolastiche rientra tra le competenze dei Comuni. Come molte altre amministrazioni comunali francesi, il Comune di Chalon sur Saône ha garantito fin dal 1984 la somministrazione di menù alternativi, allorché venissero serviti piatti a base di carne di maiale. Nel 2015, il sindaco decide di sospendere questa prassi, invocando la necessità che il servizio sia neutrale dal punto di vista delle convinzioni religiose degli utenti e rispettoso del principio di laicità dello stato. Sostiene, inoltre, che la prassi dei pasti differenziati condurrebbe a identificare gli utenti sulla base delle loro convinzioni religiose, con rischi di stigmatizzazione o comunque incidendo sulla integrazione scolastica. (vedi Conseil d'État, 11 décembre 2020, Commune de Chalon sur Saône, n. 426483 https://www.conseil-etat.fr/fr/arianeweb/CE/decision/2020-12-11/426483).

Caso 7: Un unico menù per tutti?

In una scuola di Madrid, la richiesta di un genitore musulmano di garantire alla figlia un menù alternativo allorché venga servita carne di maiale viene rigettata. La norma, prevista dalla Comunità autonoma di Madrid, competente in materia, prevede che nelle mense scolastiche venga servita un'unica tipologia di pasto e solo nel caso in cui lo studente presenti problemi specifici di salute ammette soluzioni alternative che devono essere motivate. In giudizio, la Comunità di Madrid si difende sostenendo che nel quadro di una società pluralista esistono rivendicazioni molto diverse da parte dei cittadini nell'esercizio del diritto alla libertà di pensiero, coscienza e religione. Soddisfarle tutte renderebbe impraticabile la gestione del servizio pubblico. (Tribunal Superior de Justicia de Madrid, Sala de lo Contencioso-administrativo, Sección 8ª, Sentencia 388/2015 de 16 Jun. 2015, Rec. 339/2015).

Introduzione

(di D. Strazzari*, E. Gallo*)

Il cibo è spesso una questione di gusto personale. Chi scrive non apprezza, ad esempio, i broccoli. Talvolta, la scelta è influenzata da questioni di salute, come nel caso di intolleranze conclamate a taluni alimenti. Il cibo è anche una questione di identità collettiva e dunque tratto connotativo della cultura e delle abitudini di un popolo.

Come italiani, saremmo forse un po' perplessi di fronte alla scelta di sorseggiare un cappuccino durante la consumazione del pranzo e reagiremmo anche veementemente dinnanzi alla prospettiva di spezzare gli spaghetti. Tuttavia, a seconda della nostra provenienza geografica, potremmo suggerire a un nostro interlocutore straniero che, per fare un'autentica pasta al sugo di pomodoro, sia preferibile usare la cipolla o, al contrario, l'aglio, o, ancora, che sia necessario grattugiare il Parmigiano o, al suo posto, il pecorino.

Per gli antropologi che studiano le pratiche alimentari nella loro valenza materiale, relazionale e simbolica, il cibo è più di una fonte di nutrimento: esso viene esaminato come un 'fatto sociale totale', vale a dire una pratica ed un modo di sentire che vanno al di là della sfera individuale, plasmando le relazioni sociali e le identità collettive. Il ramo dell'antropologia del cibo attinge a prospettive culturali, storiche, biologiche e archeologiche per comprendere le relazioni uomo-cibo, dalle antiche società di raccolta fino ai moderni sistemi alimentari industriali.

Gli antropologi sottolineano ad esempio il significato rituale del cibo, in quando simbolo potente in grado di comunicare valori, credenze e status sia nella sfera laica che religiosa. Il cibo è infatti centrale sia nei riti di passaggio, da quelli più 'mondani', come gli anniversari matrimoniali, le feste di compleanno o di laurea a quelle religiose, come le celebrazioni legate alla nascita o all'ingresso in una comunità religiosa. Le pratiche alimentari e la condivisione del cibo accompagnano spesso rituali che sanciscono l'appartenenza ad un gruppo.

In secondo luogo, l'antropologia rileva il ruolo del cibo nell'esprimere e rinnovare confini identitari di varia natura: nazionali, etno-religiosi, di classe sociale o di genere. In questa lettura la cucina esprime un patrimonio culturale. Al contempo, sperimentazioni, fusioni, e creatività inter-culturale possono anche portare il cibo ad esprimere l'incontro di tradizioni socio-culturali diverse. Esempi del cosiddetto *food fusion*, che mostrano l'ibridazione di tradizioni culinarie, includono il Tex-Mex (Texano e Messicano), l'Indo-Cinese (Indiano e Cinese) e il California Roll (Giapponese e Americano), che fondono ingredienti e tecniche di diverse culture. Altri esempi sono il *bánh mì* (Francese e Vietnamita) e i *patty giamaicani* (Inglese, Indiano, Africano e Giamaicano), che dimostrano la fusione storica e contemporanea di tradizioni culinarie attraverso migrazioni, colonialismo e globalizzazione. Le migrazioni, infatti, possono portare le persone a trasformare le proprie abitudini e credenze alimentari, anche come forma di adattamento al nuovo contesto, soprattutto in un'ottica intergenerazionale.

Queste trasformazioni, tanto in contesti migratori che più generali, vengono anche lette in antropologia come espressione di processi di mobilità e di distinzione sociale: il cibo

* Docente di diritto pubblico europeo, Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università di Trento.
* Docente di antropologia culturale, Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università di Trento.

esprime status sociale, idee di tradizione o di modernità, e veicolano nella sfera privata e pubblica immagini che vogliamo dare di noi stessi.
Anche la religione può incidere sul consumo del cibo, prevedendo regole particolari per la sua consumazione o preparazione. Sovente, il cibo viene ritenuto un dono di Dio. E, tuttavia, prescrivendo il consumo di taluni cibi o vietandone altri, le religioni possono associare al consumo di taluni alimenti un valore etico, di scelta tra bene e male, e, in definitiva, di un percorso di avvicinamento alla divinità. Alcune religioni sono particolarmente dettagliate nel descrivere quali cibi sono leciti e quali no e addirittura come essi debbano essere preparati. Ad esempio, tanto nella religione musulmana quanto in quella ebraica esistono precise disposizioni in ordine alla macellazione degli animali, che viene concepita come un vero rito religioso e che per questo motivo presuppone il rispetto di una serie di norme sancite nei testi sacri.
La religione cristiana, che pure si caratterizza nel suo complesso per un'ampia libertà alimentare (mangiare tutto – mangiare con tutti) condivide, però, con altre religioni l'idea che la consumazione del cibo o la sua preparazione possano assumere anche un valore rituale – come nell'utilizzo del pane e del vino durante la celebrazione dell'Eucarestia – oppure riconosce il divieto di consumare cibi o alcuni particolari cibi durante certi periodi dell'anno (ad esempio la Quaresima e il Venerdì Santo) e ciò sia per ricordare taluni momenti significativi dal punto di vista teologico sia come segno di rinuncia ad un bene materiale e dunque percorso di elevazione spirituale.
D'altra parte, il rispetto di prescrizioni attinenti al cibo può rispondere anche all'adesione a specifiche filosofie di vita come il veganesimo.
Che ruolo ha il diritto in relazione a questo ambito di indagine?
Quando si analizza il tema dell'identità culturale dalla prospettiva giuridica, ci si accorge che si tratta di un argomento di natura magmatica: in continuo movimento e soggetto a cambi di *status*. Soprattutto, appare complesso assumere dei punti di riferimento, poiché anche nella sola prospettiva giuridica emerge come i tratti identitari delle persone non siano immutabili e, soprattutto, come essi possano sovrapporsi secondo tracciati non semplici da individuare.
Le scelte alimentari sono un chiaro esempio di questo; si può scegliere di non cibarsi di prodotti di origine animale per vari motivi: perché si vogliono evitare forme di sfruttamento degli animali stessi o nell'ottica della tutela dell'ambiente; perché si è convinti che i prodotti vegetali siano migliori per la propria salute oppure perché si pensa che sia più semplice perdere peso con la loro consumazione, o ancora perché tale alimentazione sia più in linea con il proprio credo religioso, o semplicemente per una questione di gusto personale.
La traduzione di questi aspetti in diritti comporta però l'individuazione di fondamenti giuridici, che potremmo ricondurre alla libertà di manifestazione del pensiero (volontà di non sfruttare gli animali e/o sostenibilità ambientale), alla salute (nel caso di convinzioni legate alla migliore tutela della propria salute), alla religione (precetti legati al proprio credo). Qualche difficoltà potrebbe invece sussistere nella tutela del mero gusto personale che, come si diceva, difficilmente è riconosciuto nell'ambito di richieste di carattere giuridico.
Un elemento di ulteriore complessità può risiedere poi nell'intersezione tra le dimensioni identitarie di cui le scelte alimentari possono essere espressione: un buddhista sostenitore

dell'ambiente potrebbe aderire ad una dieta vegetariana solo per gusto personale; la proprietaria di un'industria di lavorazione delle carni potrebbe diventare vegana al fine di perdere peso; una persona che aderisce ad un credo religioso che prevede l'astensione dalla consumazione di determinati alimenti potrebbe decidere di continuare a seguire tutti i precetti del proprio credo, tranne quelli alimentari.
Naturalmente, queste situazioni sono soggette ad ulteriori variabili che, è bene ricordarlo, potrebbero non essere note, perlomeno all'analisi giuridica. Non sempre la discrasia tra regole e comportamenti individuali determina l'insorgere di controversie con rilevanza pubblica (contenzioso con la scuola, ricorsi in sede giudiziaria ecc.), è quindi importante ricordare come il punto di vista giuridico fornisca solo una delle possibili prospettive, che è generalmente parte di un mosaico più complesso.
In linea di principio, il fatto di seguire o non seguire i dettami stabiliti da una data religione o visione della vita in materia di dieta alimentare dipende normalmente da una scelta volontaria che il diritto non ostacola. Nessuna norma, ad esempio, impone ad una persona di consumare carne. Ci sono, però, situazioni in cui questa dimensione personale può entrare in conflitto con delle norme giuridiche.
La prima di queste si ha in quelle circostanze nelle quali la persona è costretta ad alimentarsi attraverso pasti somministrati da un'amministrazione pubblica che dunque definisce il menù in modo vincolante per tutti. Si pensi a un ospedale oppure al carcere. In questi casi, ci si trova in una situazione di soggezione e si è costretti a nutrirsi con il cibo somministrato dall'amministrazione pubblica. Laddove quest'ultima non si facesse carico delle esigenze alimentari di carattere religioso della persona, di fatto sottoposta al suo controllo, si violerebbe la libertà religiosa di questa.
La mensa scolastica si colloca in tale contesto, ma con talune specificità. Da un lato, a differenza del carcere o dell'ospedale, mangiare in mensa non è un obbligo e dunque rimane possibile che il minore esca da scuola prima della somministrazione del pranzo e vi rientri subito prima della ripresa delle lezioni. Dall'altro, il servizio mensa non è semplicemente fornire nutrimento, ma è anche un momento educativo rilevante all'interno del cd. tempo scuola. È un'occasione importante di socializzazione tra pari e di apprendimento di regole di condotta comuni. Esiste un interesse pubblico a una corretta alimentazione che magari consideri anche i prodotti stagionali e locali come occasione per riflettere sulla valenza del cibo quale prodotto culturale. Infine, ci sono aspetti legati al profilo economico e alla qualità del cibo di cui tenere conto.
La crescente diversità culturale ma anche ideologica della società ha fatto sì che il momento della mensa scolastica rappresenti un'ottima occasione per sviluppare prassi interculturali. Le indagini condotte in tema di ristorazione scolastica evidenziano come la maggioranza delle scuole italiane preveda menu differenziati, oltre che per motivi attinenti la salute, anche per motivi di carattere "etnico-religiosi"[67]. La gestione concreta dell'offerta differenziata appare eterogenea: in alcuni casi si offrono modalità alternative di alimentazione (es. senza carne di maiale, senza carne *tout court*, senza alimenti di origine animale), a volte facendo riferimento alla "matrice" della scelta (religiosa, etico-religiosa, filosofica, ecc.), a volte semplicemente elencando le diverse possibilità. In altri

[67] V. M.C. Giorda, *Nutrire lo spirito? Culture, religioni e cibo a scuola*, in *Scienza attiva. Torino per l'Espo- sizione Universale*, Milano , 2015.

casi, all'offerta indicata dalle scuole si affianca la possibilità per le famiglie di fornire indicazioni puntuali[68].
E tuttavia sono molte le questioni che si possono presentare e in relazione alle quali le risposte non sono a tutt'oggi univoche. Ad esempio, come affrontare le richieste delle famiglie di far digiunare i figli durante il *Ramadan*? Il rispetto della libertà religiosa si spinge fino a garantire nelle mense la somministrazione di carne macellata ritualmente? Questo aspetto potrebbe contrastare con la posizione di chi ritiene che questa pratica religiosa non sia rispettosa del benessere degli animali? È giustificato per ragioni economiche o ideologiche consumare il pasto portato da casa o, essendo il momento della mensa un'occasione di socializzazione e condivisione questo non sarebbe possibile? Prevedere pasti differenziati secondo scelte alimentari che garantiscano il rispetto della libertà di religione viola il principio di laicità?
La seconda situazione di potenziale conflitto col mondo del diritto si ha in relazione all'esistenza di norme che disciplinano la produzione di alimenti. Ragioni di tutela della salute e di igiene possono determinare l'imposizione di regole restrittive quanto alla produzione del cibo. Queste regole possono talora entrare in conflitto con le norme religiose. È andata infatti aumentando l'attenzione nei confronti del benessere degli animali considerati come esseri senzienti. Sia a livello costituzionale sia a livello di diritto dell'Ue la compassione verso gli animali e dunque il divieto di maltrattamenti sono considerati come interessi pubblici meritevoli di tutela.
Nell'ambito della macellazione animale, si è imposta la tendenza all'abbattimento con tecniche che causino meno dolore possibile e che prevedono lo stordimento e/o l'uccisione istantanea, prima di procedere allo sgozzamento. Queste tecniche però sono contrarie alla macellazione rituale, praticata da talune religioni. Un numero crescente di stati europei ha perciò imposto un divieto di macellare gli animali di grossa taglia secondo pratiche che non ammettono lo stordimento previo allo sgozzamento e che richiedono che l'animale sia disteso sul dorso e immobilizzato. Altri, invece, mantengono la possibilità di deroga alla macellazione convenzionale, sia pure prevedendo che la macellazione rituale religiosa avvenga in locali autorizzati.
La questione pone evidenti interrogativi etici. La libertà religiosa della persona umana può essere equiparata alla tutela del sentimento di pietà verso l'animale? C'è il rischio di una strumentalizzazione dell'interesse "benessere degli animali" in chiave antiislamica e antiebraica? In fondo la caccia e la pesca vengono praticate nonostante esse possano causare sofferenze agli animali. D'altra parte, talune religioni conoscono un possibile adattamento, consentendo che l'animale, prima dello sgozzamento, possa essere stordito ma in modo reversibile, ossia senza causarne la morte.
Nelle prossime pagine, affronteremo i due nuclei tematici individuati tenendo conto delle tre prospettive disciplinari su cui è incentrato questo scritto. Si guarderà dunque al tema del cibo e religione dalla prospettiva antropologica, da quella di alcune religioni e infine del diritto, partendo dai casi in precedenza indicati.

[68] Vd. il report di L. Bossi, M.C. Giorda, E. Messina, *Cibo, religioni e integrazione culturale. La ristorazione scolastica a Torino*, Torino, 2013.

Sezione I
Le prescrizioni alimentari tra antropologia e diritti religiosi

Che contributo dà l'antropologia allo studio del cibo nel contesto della cultura dell'uomo?

(di Ester Gallo[*])

Lo studio del cibo in antropologia è stato plasmato dal lavoro di altre diverse figure influenti. Tra gli antropologi classici ricordiamo il lavoro dell'antropologo strutturalista francese Claude Lévi-Strauss: la sua analisi si incentra sul cosiddetto 'triangolo culinario', un modello che utilizza l'opposizione tra crudo, cotto e marcio per rappresentare la differenza fondamentale tra natura e cultura. Cucinare è visto come l'atto culturale primario che trasforma lo stato grezzo della natura in qualcosa di più organizzato e simbolico, mentre lo stato "marcio" rappresenta un crollo o una regressione rispetto al processo culturale. Il cibo, per Levi-Strauss è un modo di comunicare che esprime non solo la cultura di un gruppo ma anche strutture cognitive più profonde. In una linea simile, l'antropologa britannica Mary Douglas ha sostenuto che la struttura dei pasti e i tabù alimentari riflettono i sistemi di credenze di una società e contribuiscono a rafforzare l'ordine sociale. Diversamente dagli approcci strutturalisti, quelli materialisti di antropologi come Sidney Mintz o di Marvin Harris sostengono come le pratiche alimentari, compresi i tabù, sono spesso risposte razionali e adattive alle condizioni ecologiche ed economiche, piuttosto che scelte puramente simboliche. Un aspetto che caratterizza trasversalmente i diversi approcci a cui abbiamo fatto riferimento è l'attenzione che l'antropologia mostra verso l'analisi della dimensione sensoriale del mangiare, come il gusto l'olfatto e la consistenza, e il modo in cui queste esperienze incarnate sono collegate alla memoria, alle emozioni e alla cultura.

Queste riflessioni generali ci permettono di approfondire il tema del rapporto tra cibo e religione nei diversi approcci antropologici e attraverso esempi concreti. Le principali prospettive teoriche sono: il *materialismo* (Marvin Harris), lo *strutturalismo* (Levi-Strauss) e il *simbolismo* (Mary Douglas). L'*approccio materialista* culturale sostiene che le pratiche alimentari religiose fanno parte dell'infrastruttura di una società, in particolare del suo modo di produzione e dell'adattamento ambientale. Questa prospettiva privilegia le condizioni materiali rispetto ai fattori ideologici.

In quest'ottica i tabù alimentari come il divieto ebraico e islamico di mangiare carne di maiale, o quello indù di uccidere la vacca sacra, vengono interpretati come adattamenti razionali ed economici a fattori ambientali. Harris suggerisce come, storicamente, allevare maiali nel clima arido del Medio Oriente fosse impraticabile per le società antiche. Il tabù religioso sul maiale avvalorava quindi da un punto di vista morale una pratica ecologicamente corretta. In un'ottica simile, Harris spiegò la venerazione indù per il bestiame sostenendo che le mucche hanno più valore da vive che da morte nel sistema agricolo indiano. Producono buoi per l'aratura, latte e letame per fertilizzante e combustibile. Questa prospettiva ha suscitato molte critiche, incentrate sull'eccessivo determinismo del materialismo culturale nello spiegare il rapporto tra struttura (ambiente)

[*] Docente di antropologia culturale, Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università di Trento.

e sovrastruttura (religione) e sul fatto che questa interpretazione ignori il ruolo della coscienza umana, della scelta e del pensiero simbolico nella creazione di regole alimentari di natura religiosa.
In modo diverso, lo s*trutturalismo* di Claude Lévi-Strauss considerava il cibo un sistema di comunicazione che riflette le strutture cognitive delle società umane. Lévi-Strauss sviluppò il suo famoso "triangolo culinario", che utilizza il crudo, il cotto e il marcio per rivelare la comprensione di una cultura della natura rispetto alla cultura stessa. Cucinare, ad esempio, trasforma la natura (cibo crudo) in un prodotto culturale (cibo cotto), rispecchiando la trasformazione del mondo da parte dell'umanità. L'approccio strutturalista analizza le regole alimentari religiose come sistemi di opposti binari – come sacro/profano, puro/impuro e crudo/cotto – che organizzano il modo in cui le persone percepiscono il loro mondo. I divieti alimentari religiosi, quindi, non sono semplicemente restrizioni arbitrarie, ma piuttosto elementi significativi all'interno di una struttura simbolica. I critici di questa teoria sostengono come essa enfatizzi eccessivamente le strutture mentali universali e trascura i contesti religiosi specifici che plasmano le pratiche alimentari.
Nell'*antropologia simbolica* di Mary Douglas, invece, il rapporto tra cibo e religione esprime, e al contempo rafforza, l'ordine sociale attraverso la codifica di regole e gerarchie sociali. In uno dei suoi testi più famosi, *Purezza e pericolo*, l'autrice interpreta le leggi alimentari religiose come un modo per mantenere confini e classificazioni sociali. Douglas sosteneva che la struttura di un pasto, dagli ingredienti utilizzati al modo in cui viene servito, funziona come un microcosmo di ordine e gerarchia sociale. Considerava il cibo un codice culturale che comunica un significato sociale. I divieti alimentari spesso riguardano animali che non rientrano perfettamente nelle categorie culturali, portando alla loro classificazione come "impuri" o inquinanti. Importante è anche l'analisi della commensalità, ovvero l'atto di mangiare insieme, come pratica simbolica. Il pasto condiviso è un potente atto sociale che definisce chi è "dentro" e chi è "fuori", rafforzando l'identità e l'appartenenza al gruppo. I pasti comunitari religiosi, come l'Eucaristia cristiana, sono un forte esempio di questo legame sociale. In una logica opposta, il divieto tradizionale di commensalità tra caste diverse nell'induismo, o tra Indù e Musulmani sta a indicare confini e proibizioni rispettivamente intra-religiose e inter-religiose.
Gli approcci antropologici più recenti su cibo e religione cercano di superare dicotomie classiche, incorporando prospettive storiche, politico-economiche e femministe. Essi hanno spesso una natura olistica, che cerca di mettere insieme elementi di teorie simboliche, materialiste e sociali per offrire una spiegazione più articolata delle pratiche alimentari religiose. Questo approccio riconosce che le scelte alimentari sono influenzate da una complessa interazione di fattori ambientali, significati simbolici e relazioni sociali. Etnografie recenti si focalizzano ad esempio sul rapporto tra cibo e globalizzazione, e come le pratiche halal o kosher – ad esempio – si adattino ai contesti in cui si trovano ad essere praticate da parte di migranti e/o minoranze.

Esempio 1: Mutamento del cibo halal negli Stati Uniti
Le popolazioni musulmane immigrate negli Stati Uniti adattano la preparazione e il consumo di cibo halal alla cultura alimentare americana. Molti studi mostrano come il cibo halal venga introdotto attraverso l'immigrazione e la globalizzazione, passando da

un prodotto di nicchia a uno disponibile nei mercati internazionali, e di come questo si accompagni a standard di certificazione halal nei diversi paesi. Gli antropologi indagano le implicazioni etiche di questi diversi standard, il ruolo degli enti di certificazione e il modo in cui i consumatori musulmani si orientano.

Esempio 2: Fede e cibo nel Cristianesimo diasporico
Gli studi antropologici sul cristianesimo indagano come le comunità della diaspora utilizzino il cibo per mantenere l'identità religiosa e culturale, costruire una comunità e adattarsi a nuovi contesti.
Uno studio etnografico sulla Chiesa cattolica cinese a Boston mostra come i pasti comunitari tenuti dopo la messa domenicale contribuiscano a rafforzare la fede religiosa e a costruire un senso di comunità per gli immigrati cinesi all'estero. Il cibo diventa un mezzo per esprimere la loro fede religiosa e per distinguersi da altre comunità religiose.

Un altro approccio recente riguarda lo studio del rapporto tra religione e cibo attraverso una prospettiva di genere: in che modo le credenze religiose e i ruoli di genere influenzano la produzione, la preparazione e il consumo di cibo? Il cibo agisce come elemento centrale nella creazione e nel rafforzamento delle identità di genere all'interno dei contesti religiosi, dai rituali sacri alle attività domestiche quotidiane, e il genere determina anche quali alimenti sono considerati appropriati per determinati sessi. In tal senso la preparazione, la consumazione, la condivisione e l'offerta di cibo è una componente importante dell'ortoprassi – vale a dire dell'adesione pratiche corrette inerenti a un sistema di credenze – aspetto che rivela come credenze religiose si concretizzano anche attraverso pratiche materiali legittimate, tra cui le azioni legate al cibo. Le norme di genere dettano i ruoli legati al cibo, con le donne che spesso svolgono la maggior parte dei compiti di preparazione del cibo ritualmente importante: tale preparazione può quindi significare pratiche devozionali femminili, un modo per incarnare la pietà. Le pratiche alimentari religiose contribuiscono a socializzazione gli individui nei loro ruoli di genere. Dal punto di vista della legge islamica (*Shari'a*), la macellazione rituale (*dhabihah*) può essere eseguita da qualsiasi musulmano adulto e mentalmente capace, indipendentemente dal genere. Tuttavia, nella pratica e in molte interpretazioni culturali, questo ruolo è prevalentemente, se non esclusivamente, ricoperto da uomini. Questa distinzione riflette le dinamiche di genere tradizionali e i fattori culturali, piuttosto che una restrizione teologica assoluta. Nell'induismo, il cucinare è storicamente visto come un regno femminile. Le donne sono considerate le custodi della casa e della sua purezza, e la preparazione del cibo quotidiano è intrisa di significato religioso. Di conseguenza, è quasi sempre la donna di casa a preparare il cibo utilizzato per le offerte rituali.

Quali regole alimentari seguono le religioni ebraica, islamica e sikh?

EBRAISMO (a cura di M. Giuliani[*])

[*] Docente di pensiero ebraico, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Università di Trento.

Forse più che nelle altre religioni monoteiste, il cibo riveste una grande importanza nella visione ebraica del mondo e soprattutto nella sua pratica quotidiana. Infatti la tradizione biblico-rabbinica ha trattato questo tema con grande attenzione e nei dettagli, fissando i relativi comportamenti alimentari in molte regole, l'insieme delle quale porta il nome tecnico cioè halakhico di *kasherut*, blandamente tradicibile come "ciò che è conveniente", nel senso di ciò che si può o che non si può mangiare, e del modo di consumare quel che è permesso. Il cibo alimenta la vita e l'accresce. Perciò è naturale che nel racconto sulla creazione sia lo stesso Creatore a preoccuparsi di offrire, in dono gratuito, il cibo agli esseri viventi attraverso una dieta apparentemente vegetariana (erbe e alberi da frutto, con la nota proibizione di due soli alberi). Fuori dal *gan eden* gli esseri umani dovranno lavorare la terra per alimentarsi; soltanto dopo il simbolico diluvio universale potranno anche cacciare animali e cibarsi di carne, debitamente lavorata per rimuovere tutto il sangue. La proibizione del sangue è tassativa e ripetuta molte volte: «Il sangue è la vita, e non mangerai la vita con la carne» (*Devarim*/Dt 12,23). Per i maestri tale divieto implica anche quello di mangiare parti di un animale che non sia stato macellato secondo le regole, un divieto così importante che il Talmud lo estende come proibizione divina non solo agli ebrei ma anche ai non ebrei che vogliano vivere in modo eticamente irreprensibile: è uno dei sette comandamenti chiamati "noachici", destinati cioè a tutti i figli e le figlie di Noach/Noè.

Per il consumo di vegetali e di prodotti della terra è rimasta memoria di quei doni gratuiti iniziali, che si ravviva nel giudaismo attraverso la recita di una benedizione su tali cibi, soprattutto quando si mangia per la prima volta un frutto stagionale. Più in generale si benedice prima (sul vino e sul pane) e dopo il pasto. Per il consumo di carne vigono molte regole, che mirano a separare gli animali proibiti da quelli permessi e a fissare il modo in cui questi ultimi vanno macellati per diventare un alimento *kasher*, adatto. Vige inoltre, fissata dalla Torà (dalla Bibbia) ed esplicitata dai rabbini nel corso dei secoli, e ben osservata dagli ebrei osservanti, una rigida separazione tra cibi di carne e cibi a base di latte, che comporta un'analoga separazione anche delle stoviglie (pentole, piatti e posate) con cui si mangiano gli uni e gli altri. Questa regola poggia su un semplice versetto della Torà, ribadito tre volte: «Non cucinerai il capretto nel latte di sua madre» (*Shemot*/Es 23,19; ivi 34,26; *Devarim*/Dt 14,21). Si intuisce da ciò l'importanza di controllare tutto ciò che entra nel nostro corpo, il quale, essendo sacro in quanto luogo della vita, deve essere santificato in virtù di un'alimentazione sana e adatta (*kasher*) a una vocazione alla santità e preservato da cibi potenzialmente dannosi. La lista degli animali puri e di quelli impuri serve a mettere dei paletti simbolici allo scopo di non dimenticare questa vocazione alla santità di tutto l'essere umano, anima e corpo. Il più grande filosofo dell'ebrasimo, Mosè Maimonide (vissuto in Egitto nel XII secolo), che era pure medico, nel suo esteso codice di norme halakhiche afferma che «è fatto obbligo ad ogni essere umano di evitare di mangiare ciò che può nuocere al corpo e di abituarsi piuttosto a ciò che è sano e che fortifica il fisico» (cfr. *Hilkhot de'ot*). L'altra sfera dove questa santità va tutelata è quella sessuale, e non è un caso che spesso cibo e sessualità siano associati, almeno in molto immaginario culturale.

ISLAM (a cura di Rossella Bottoni[*])

Gli studiosi musulmani classificano atti, oggetti e condotte in cinque categorie normative (obbligatorio, raccomandato, eticamente neutro, riprovevole e proibito), alcune delle quali sono rese in arabo con termini diversi, che possono riflettere differenti sfumature di significato riscontrabili nelle varie opinioni dottrinali. In ambito alimentare, le due categorie rilevanti sono *haram* e *halal*. La prima si applica a tutto ciò che è proibito. I divieti di origine coranica, unanimemente accettati dalle diverse scuole, branche e opinioni dottrinali, sono quelli relativi al maiale, al sangue (da cui la proibizione di mangiare per esempio il sanguinaccio), agli animali che, pur non proibiti, non siano stati macellati secondo il rito islamico, a quelli sacrificati per essere posti sull'altare come dono alle divinità, e alle creature terrestri (ma non marine) trovate morte, ovvero il cui decesso non sia stato determinato dall'essere umano. Ugualmente proibiti sono i cibi impuri in quanto contaminati da urina, escrementi o rifiuti, come pure gli animali coprofagi. Ulteriori divieti sono ricavabili dalla sunna, consistente nelle tradizioni che riportano detti, fatti e tacite approvazioni del Profeta, la cui condotta assume valore normativo. Gli animali che Maometto ha ordinato ovvero vietato di uccidere sono proibiti. Tra i primi vi sono uccelli quali il nibbio e il corvo, mammiferi come il topo e il cane, o ancora gechi, scorpioni e serpenti. I secondi comprendono gazze, rondini e upupe tra gli uccelli, le api e le formiche tra gli insetti, e ancora i pipistrelli e le rane. Più in generale, sono proibite le scimmie, i rettili, tutti gli uccelli rapaci, tutti gli insetti che abbiano sangue proprio, gli animali marini che assomigliano a quelli terrestri vietati (è il caso delle anguille in ragione della loro somiglianza ai serpenti). Vietati – o, almeno, riprovevoli a seconda della tradizione giuridica considerata – sono anche gli invertebrati che siano dotati di una conchiglia. Il divieto coranico di consumare vino è esteso per analogia a tutte le bevande alcoliche e, più in generale, alle sostanze inebrianti come droghe e stupefacenti.

Halal, che costituisce uno dei termini più noti in Occidente anche presso il pubblico non specialista, indica tutto ciò che è lecito, e che quindi può essere consumato. *Halal* non è una delle cinque categorie sopra menzionate, e può essere concepita come una tipologia aperta che si applica a tutto quello che non è *haram.* Si deve però precisare che il termine *halal* ha acquisito in tempi recenti una valenza semantica più ampia e complessa. Da un lato, oggi non si limita più a cibo e bevande ma si è esteso a ogni ambito in cui la religione può influenzare il comportamento del fedele-consumatore: oggi quindi esistono un'industria *halal* non solo alimentare, ma anche della finanza, dell'assicurazione, dei cosmetici, delle medicine e persino del turismo, dove pure si può riscontrare un'influenza delle regole alimentari. Per esempio, il carattere *haram* del maiale comporta la proibizione di assumere l'insulina suina, tradizionalmente usata dai diabetici ma oggigiorno sostituita da alternative di diversa derivazione. Dall'altro lato, *halal* è spesso associato a un'idea di purità, la quale implica che le scelte alimentari non sono eticamente neutre.

Nel complesso, le regole alimentari islamiche hanno una valenza etico-sociale, che non si riduce al binomio liceità/divieto in cui sono classificati alimenti e bevande. Per

[*] Docente di Diritto e religione in Europa e di *Introduction to Islamic Law*, Dipartimento Facoltà di giurisprudenza, Università di Trento.

esempio, il sostentamento non deve degenerare nell'eccesso; sono raccomandati la generosità e il dono di cibo ai membri della comunità che ne sono privi; i prodotti della lavorazione dei campi destinati al nutrimento umano sono soggetti a *zakat* (la "elemosina rituale", che costituisce il terzo pilastro dell'Islam).

SIKHISMO (di Jaspreet Kaur[*])

Il cibo non è soltanto una necessità fisica, ma assume un profondo significato spirituale. Il rispetto per tutte le forme di vita è un fondamento della visione Sikh, e la scelta alimentare diventa uno strumento per esprimere questa armonia con il Creato. Una dieta semplice, etica e compassionevole è dunque una manifestazione pratica della spiritualità Sikh.

Il Sikhismo offre principi guida da seguire che mettono al centro la compassione (*daya*), verità (*sat*), il rispetto per ogni forma di vita e giustizia (*dharam*), quest'ultima intesa come "fare la cosa giusta" nella quotidianità. Tali principi guidano il fedele Sikh anche nella scelta del modello alimentare da seguire.

Il codice di condotta Sikh (*Rehat Maryada*) stabilisce che il consumo di carne è severamente proibito. Mangiare qualsiasi tipo di carne, sia essa *Kutha* (carne macellata secondo rituali religiosi) o carne uccisa in qualsiasi altro modo, è considerato un peccato. L'uccisione dell'animale è considerata un atto di crudeltà (*bereham*, "senza misericordia"), contrario alla compassione che, come abbiamo già detto, è principio cardine del Sikhismo.

Il sikhismo ci insegna che gli esseri umani non hanno il diritto di abusare della natura. La Terra e ogni sua forma di vita hanno un proprio diritto a esistere e prosperare. Non essendo noi i creatori, non abbiamo il diritto di distruggere o estinguere alcuna specie.

Quindi, sulla base di questa ideologia e questi principi e sulla base di quanto previsto dal codice di condotta, si evince che il consumo di ogni tipo di carne è controindicato soprattutto perché nella maggior parte dei casi essa viene consumata per puro piacere e gusto, quindi senza reale necessità e perché l'uccisione dell'animale violerebbe il principio di compassione che il fedele dovrebbe provare verso il Creato.

Nella vita di tutti i giorni, la maggior parte dei Sikh sceglie una dieta vegetariana priva di carne, pesce e uova e ricca di riso, legumi, verdura, frutta e latticini. Ciò accade perché la dieta vegetariana è percepita come la più coerente con i valori di compassione e non-sfruttamento enunciati dai Guru. In un contesto moderno, essa viene anche considerata un modo concreto per ridurre la crudeltà verso gli animali e l'impatto ambientale delle produzioni intensive.

Queste prescrizioni alimentari diventano vincolanti in particolare per i Sikh *Amritdhari*, ovvero coloro che scelgono di ricevere l'Amrit, il battesimo iniziatico introdotto da Guru Gobind Singh Ji nel 1699. Durante la cerimonia *dell'Amrit Sanchar,* i *5 Pyare* (i "Cinque Amati") trasmettono al fedele i precetti religiosi che dovrà seguire nella vita quotidiana, tra cui anche le norme dietetiche: non mangiare alcun tipo di carne, pesce, uova e non consumare alcol, droghe e tabacco.

[*] Studentessa di giurisprudenza, Università di Padova.

Il Sikh *Amritdhari* che assume carne, pesce o uova commette la cosiddetta *bajjar kurehit*, ovvero una violazione della disciplina Sikh considerata come grave peccato. Anche il consumo di alcol, tabacco e droghe sono considerati *bajjar kurehit.*
Chi non ha preso l'Amrit, invece, non è vincolato da queste regole in modo assoluto e può avere maggiore libertà nelle scelte alimentari, pur essendo comunque incoraggiato a seguire i principi di compassione ed etica.

Il cibo è anche una forma di convivialità. C'è una festa nell'Ebraismo, nell'Islam e nel Sikhismo dove questo profilo gioca un ruolo particolarmente significativo?

EBRAISMO (a cura di M. GIULIANI*)

Il mangiare insieme gioca un ruolo importante in tutte le molte feste del calendario ebraico, paradossalmente anche a Kippur, quando si digiuna; ma alla fine si "rompe il digiuno" mangiando insieme. Alcune feste ruotano attorno alla tavola imbandita, piena di cibi anche simbolici. (Tavola imbandita, *shulchan 'arukh*, è il nome del più influente codice normativo del giudaismo). Nelle feste è comandata la gioia, e non si può davvero gioire senza buon cibo e del buon vino. Certamente è il caso dello *shabbat*, il sabato, il settimo giorno della settimana, ma è pure il caso emblematico di Pesach, della Pasqua ebraica, che cade in primavera. In antico le famiglie si riunivano a Gerusalemme per consumare insieme l'agnello; oggi si fa memoria dell'uscita dall'Egitto con alcuni simboli quali i pani azzimi (*matzot*), le erbe amare (*maror*) e una specie di marmellata che ricorda la malta con cui si facevano i mattoni (*charoset*); sono cibi che si mangiano prima della cena vera e propria. Anche la festa del capodanno, Rosh hashanà, è marcata da cibi rituali, specie nella tradizione ebraico-sefardita; gli ebrei ashkenaziti invece mettono enfasi sulle melograne e sulle mele intinte nel miele, che mangiano augurandosi un anno dolce come il miele e ricco di buone opere come i chicchi rossi della melograna matura. Anche nella festa, minore ma molto significativa, del capodanno degli alberi, Tu bi-shvat, molti mangiano insieme con una cena speciale a base di determinati vegetali... Ma attenzione: non è il cibo l'occasione della festa, piuttosto, al contrario, è la festa che esige di stare insieme, di condividere il pasto e di bere vino, che non più mancare perché, come si legge nella Bibbia. «il vino allieta il cuore dell'essere umano» (cfr. *Tehillim*/Salmi 104,15) Esso va bevuto dopo aver recitato una benedizione, e prima di mangiare pane, a sua volta oggetto di una *berakhà* cioè una benedizione particolare. Ma anche il vino deve essere *kasher*, controllato nelle fasi di preparazione affinché non subisca alterazioni (ad esempio additivi chimici proibiti); ma la ragione storica è che si doveva evitare di bere vini offerti in libagione agli idoli da parte dei pagani. Nelle famiglie religiose si beve solo vino *kasher*, che abbia avuto la certificazione di un (rabbino) esperto a tutela della qualità. Importantissimo, sempre, è che prima dei pasti ci si lavi le mani. Oggi è una comune norma igienica, ma sin dall'antichità nella tradizione ebraica tale lavaggio è divenuto un rito religioso, con la sua *berakhà* specifica, a significare che il consumo dei pasti e l'alimentarsi insieme hanno valore appunto di rito, quasi di celebrazione sacra, per cui è bene a livello simbolico purificarsi con il lavaggio delle proprie mani.

* Docente di pensiero ebraico, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Università di Trento.

ISLAM (a cura di Rossella Bottoni[*])

Le due grandi feste islamiche sono quella della rottura del digiuno al termine del *Ramadan* (o "festa minore") e del sacrificio (o "festa maggiore"). Durante queste festività, il digiuno è proibito.

La prima dura tre giorni e ha un forte significato familiare e comunitario. Si indossano per l'occasione gli abiti migliori e i bambini ricevono regali e dolci. I tre giorni sono caratterizzati, soprattutto nei paesi a maggioranza musulmana o dove le comunità musulmane sono minoranze nazionali, dalla chiusura delle attività commerciali e da inviti e visite da parte di parenti, vicini e amici. Come altri momenti della vita del credente, anche questa festa ha una dimensione etica, che richiede di ricordare i poveri ed essere generosi con i meno fortunati.

La festa del sacrificio è celebrata alla fine del pellegrinaggio (*hajj*) alla Mecca, che costituisce il quinto pilastro dell'Islam. Essa inizia il 10° dì del decimo mese, dura tre giorni e commemora il sacrificio richiesto da Dio ad Abramo, a cui fu ordinato di immolare il figlio Ismaele (il racconto coranico differisce da quello della Genesi, in cui è Isacco a dover essere sacrificato) e a cui fu poi concesso di sostituirlo con una "generosa immolazione" (che la tradizione islamica ha interpretato come un ariete). Dopo una preghiera, i musulmani che possono permetterselo fanno macellare secondo il rito islamico una pecora, una capra, un vitello o un cammello, le cui carni sono divise in tre parti: una per la famiglia, un'altra per i vicini e la terza per i bisognosi. Anche questa festa, come quella della rottura del digiuno, ha una grande valenza sociale e comunitaria, e pone l'accento sulla condivisione e sulla generosità. Si accolgono familiari e amici, che sono invitati a condividere il cibo e a partecipare ai festeggiamenti. Spesso i bambini sono al centro della festa; regali e dolciumi abbondano e le persone indossano i loro abiti migliori.

SIKHISMO (di Jaspreet Kaur[*])

Uno degli elementi più distintivi e profondi del Sikhismo è il *Guru ka Langar*, la cucina comunitaria presente in ogni *Gurdwara* (luogo di culto Sikh). Il *Langar* è aperto a tutti e ogni giorno, offre pasti vegetariani a chiunque, senza distinzioni di casta, religione, genere o condizione sociale. Questo sistema, istituito dai Guru Sikh, non solo fornisce un pasto gratuito, ma rappresenta un atto radicale di uguaglianza e fratellanza.

Con venti rupie, Sri Guru Nanak Dev Ji diede inizio al *Langar*, stabilendo che ogni Sikh ha il dovere di aiutare chiunque si trovi in difficoltà. Da quel momento, il *Langar* è diventato una pratica fondamentale in ogni *Gurdwara*: qui il cibo viene preparato con grande attenzione all'igiene, recitando *Gurbani* o il *Gurmantar Waheguru*. Questo non è un dettaglio secondario: infatti, secondo gli insegnamenti, lo stato d'animo di chi cucina lascia un'impronta sul cibo. Per questa ragione la preparazione avviene in un'atmosfera di devozione e spiritualità.

[*] Docente di Diritto e religione in Europa e di *Introduction to Islamic law*, Dipartimento Facoltà di giurisprudenza, Università di Trento.

[*] Studentessa di giurisprudenza, Università di Padova.

Mata Khivi Ji è una figura centrale nella tradizione del *Langar*. Ella trasformò il *Langar* non soltanto in un servizio di pasti, ma in un simbolo di uguaglianza, servizio, comunità ed eredità spirituale. L'inizio del *Langar* risale a Guru Nanak Dev Ji, ma fu Mata Khivi Ji, insieme a Guru Angad Dev Ji, a dargli una forma istituzionale. Questo atto di sollievo, devozione e uguaglianza continua ancora oggi nei *Gurdwara*, dove milioni di persone vengono servite ogni giorno.
Il *Langar* incarna due concetti centrali:
- *Sangat*: la comunità spirituale che si riunisce per vivere valori condivisi.
- *Pangat*: l'idea che tutti siano uguali, seduti insieme per mangiare lo stesso cibo, senza gerarchie.

Prima di servire il *Langar* si recita l'*Ardas*, la preghiera comunitaria che viene fatta per ringraziare il Creatore, ricordare i Guru e i sacrifici dei martiri Sikh, e invocare benedizioni per tutta l'umanità. Questa preghiera ha l'obiettivo di trasformare il momento del pasto in un atto sacro e consapevole, rafforzando lo spirito di gratitudine e servizio.
Durante l'Ardas, viene eseguito il *Bhog*: una benedizione del cibo alla presenza del Guru Granth Sahib Ji, che segna il momento in cui il pasto diventa sacro e pronto per essere distribuito come Langar.
Attraverso questo gesto di condivisione, i Guru intendevano smantellare le divisioni sociali e affermare l'unità dell'umanità. Oggi, il *Langar* continua a essere un simbolo vivente di servizio disinteressato (*seva*), alimentando milioni di persone ogni giorno in tutto il mondo.
Solo nel Tempio d'Oro di Amritsar, circa 65.000 persone vengono servite quotidianamente. I numeri si raddoppiano nelle giornate di festa/ricorrenza religiosa.
La preparazione e la condivisione del *Langar* educano inoltre i fedeli fin da piccoli a valori di servizio, compassione e comunità.
Sempre più cucine del *Langar* stanno adottando pratiche sostenibili come l'uso di biocarburanti, compostaggio e riduzione degli sprechi, in linea con l'etica Sikh del rispetto per il Creato.

Il cibo come dono e devozione verso la divinità: qual è la prospettiva antropologica?
(di Ester Gallo[*])

In molte religioni il cibo viene offerto come dono a Dio, agli spiriti o alle divinità. L'atto di offrire cibo, noto con nomi diversi nelle diverse religioni, è un modo per esprimere devozione, gratitudine e desiderio di comunione con il divino. La pratica affonda spesso le sue radici in antiche tradizioni e ha un profondo significato simbolico. Il dono religioso di cibo esprime in primo luogo *gratitudine* per la provvidenza divina, poiché riconosce come la generosità della natura sia un dono divino. In molte società agricole, le primizie di un raccolto o i primogeniti di un gregge venivano offerti come ringraziamento per un raccolto abbondante. Questo esprime umiltà e riconosce l'autorità divina sulle risorse della Terra. Il dono esprime *comunione* e *condivisione*: il dono reciproco ed il consumo comunitario di cibo sacro, benedetto ritualmente, rafforza i legami tra i fedeli e con il divino. condividere un pasto diventa una potente espressione collettiva di fede e

[*] Docente di antropologia culturale, Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università di Trento.

solidarietà, promuovendo un senso di uguaglianza e unità che trascende le gerarchie sociali. Ugualmente importante è il dono di cibo come *sacrificio* e *trasformazione spirituale*: in alcune tradizioni religiose, l'offerta di cibo è un sacrificio simbolico, un modo tangibile per donare qualcosa di prezioso al divino. L'atto rituale può rappresentare purificazione, espiazione o trasformazione spirituale. L'offerta di cibo può infine ritualizzare forme di commemorazione familiare o collettiva: l'offerta di cibi specifici può evocare gesta eroiche di figure religiose o richiamare passati eventi traumatici per una collettività religiosa. Donare e consumare insieme questi cibi diventa un canale sensoriale per ricordare eventi e insegnamenti sacri, tramandando la storia religiosa di generazione in generazione.

Esempio 1: *Prasadam* e *naivedyam* nell'Induismo
Il *prasadam* (o prasada) è un concetto centrale nel culto indù, o puja. Il cibo viene preparato con particolare cura e offerto a una divinità, e l'atto del dono è chiamato *naivedyam*. Le offerte di cibo comuni (*bhog*) includono dolci (mithai), frutta, cocco e piatti vegetariani cotti. Cibi specifici possono essere associati a determinate divinità; ad esempio, i *modak* (ravioli dolci) vengono offerti a Ganesha. Dopo che la divinità ha simbolicamente consumato il cibo, questo diventa *prasadam*, ovvero è infuso di benedizioni divine. I devoti consumano quindi il prasadam come offerta sacra per ricevere la grazia della divinità. Il prasadam trasforma quindi il cibo ordinario in una sostanza sacra, creando una connessione diretta tra il devoto e il divino.

Esempio 2: L'eucaristia nel Cristianesimo
In molte confessioni cristiane, l'Eucaristia (nota anche come Santa Comunione o Cena del Signore) è il rito centrale che prevede il cibo come dono devozionale. Pane e vino vengono consacrati e consumati in ricordo dell'Ultima Cena di Gesù e del suo sacrificio sulla croce. Il suo significato simbolico muta a seconda della denominazione confessionale. Nel cattolicesimo e nell'Ortodossia Orientale si crede che il pane e il vino diventino il corpo e il sangue di Cristo attraverso un processo chiamato transustanziazione. Nel protestantesimo considerano il pane e il vino come simboli del corpo e del sangue di Cristo. Nel rito della Comunione, i credenti prendono parte al nutrimento spirituale offerto da Cristo. Serve come promemoria della grazia di Dio e come espressione di gratitudine per il sacrificio di Gesù.

Esempio 3: Il *qurbani per l'Eid al-Adha* nell'Islam
Il rituale del *qurbani* (sacrificio) durante la festa islamica dell'Eid al-Adha prevede il cibo come atto di devozione. La pratica commemora la volontà del profeta Ibrahim di sacrificare suo figlio a Dio, e una capra, una pecora o un altro animale viene macellato ritualmente. Questa viene poi divisa in tre parti: una per la famiglia, una per parenti e amici e una per i poveri. Condividere la carne è un atto devozionale che enfatizza la carità, la comunità e la sottomissione a Dio. Garantisce che tutti i musulmani, indipendentemente dalla loro situazione economica, possano partecipare alla festa.

Esempio 4: Il *minchah* nell'Ebraismo

Nella Torah, l'offerta di cibo (minchah) era un atto di devozione compiuto dagli Israeliti nel Tempio di Gerusalemme. Fatta di fior di farina, olio e incenso, la minchah rappresentava la dedizione dei frutti del lavoro umano a Dio. Una parte veniva bruciata sull'altare come profumo gradito al Signore, mentre il resto dell'offerta veniva dato ai sacerdoti per il consumo. Quest'offerta, come in altre tradizioni religiose, è un'espressione di gratitudine e devozione, un riconoscimento della provvidenza e del sostentamento di Dio. Sebbene l'offerta di cibo cessò con la distruzione del Tempio, la sua eredità di devozione continua attraverso la preghiera e altri rituali.

Esempio 5: Il *shinsen* nello Shintoismo
Nella religione shintoista giapponese, le offerte di cibo chiamate shinsen vengono fatte ai *kami* (dei o spiriti). I sacerdoti shintoisti presentano cibo preparato meticolosamente, come riso, sakè, torte di riso, pesce, sale e acqua, sugli altari dei santuari. Spesso vengono scelti i migliori prodotti di stagione. Dopo l'offerta, si tiene un banchetto noto come *naorai*, durante il quale i sacerdoti e i fedeli consumano il cibo offerto. Il significato di questa pratica è rafforzare il legame tra il mondo umano e quello divino. Condividendo il cibo, i partecipanti ricevono le benedizioni dei *kami* e rafforzano la loro connessione con gli spiriti.

L'astinenza dal cibo è un modo per rinunciare alle cose terrene e mostrarsi al contempo grati a Dio per il cibo che ci offre. È previsto il digiuno nelle religioni ebraica, islamica e sikh? In quali ipotesi? Che significato assume?

EBRAISMO (a cura di M. GIULIANI[*])

La tradizione religiosa, nel giudaismo, ha fissato alcuni giorni all'anno nei quali ci si deve astenere del tutto dal mangiare e dal bere, caricando perciò questi digiuni di significati che vanno ben oltre la sfera biologico-alimentare o dietetica. Il digiuno è un modo, ampiamente presente nelle fonti bibliche e rabbiniche, per purificarsi e per «mortificare le proprie anime», espressione che dice dell'impossibilità nella cultura ebraica di separare la dimensione corporea da quella spirituale. Il digiuno più importante è quello di Yom Kippur, che cade dieci giorni dopo il capodanno, ed è il giorno dell'espiazione delle trasgressioni e del perdono, forse il giorno più solenne dell'anno. Si tratta di un digiuno serio: dal tramonto al tramonto non si mangia nulla né si beve un sorso d'acqua, ci si astiene dai rapporti sessuali, non si indossano indumenti di cuoio, si va in sinagoga e si sta insieme, si partecipa alle lunghe preghiere e si ascolta il suono dello *shofar* (un corno ovino). Ma alla fine, dopo le ultime preghiere che chiudono la giornata, si torna alla normalità e si mangia e beve nella consapevolezza che Kippur è una festa molto identitaria, di tutto il popolo di Israele. C'è poi il digiuno di Tisha beAv, che ricorda la duplice distruzione del Tempio di Gerusalemme e altre disgrazie nazionali avvenute nei secoli, e anche qui si digiuna dal tramonto al tramonto, Infine esistono altri quattro digiuni, ma dall'alba al tramonto, ciascuno a segnare una data storica ricordata anche liturgicamente. Nel giudaismo il digiuno non è un valore in se stesso, ma una pratica di solidarietà e di condivisione dei lutti nazionali, che va abbinata alla pratica di fare

[*] Docente di pensiero ebraico, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Università di Trento.

elemosine e aiutare chi ha bisogno, appunto nel segno della solidarietà tra chi ha di più e chi ha di meno. Non si digiuna per mere ragioni ascetiche o per la divinità, ma per restare concentrati sulla memoria identitaria e sui legami che uniscono il popolo; per questo digiunare può persino far risaltare i valori correlati di solidarietà e condivisione, evidenti nella ritualità del cibo condiviso, specie durante le feste. L'astersi dal cibo, infine, lo rimette al suo posto, come elemento naturale e al contempo culturale, ma da orientare a valori più alti e da trasformare in occasione e mezzo per celebrare quei valori.

ISLAM (a cura di Rossella Bottoni[*])

Come in altre religioni, il digiuno può essere obbligatorio o volontario. Il primo è quello praticato durante il *Ramadan* (il nono mese del calendario islamico). Esso costituisce il quarto pilastro dell'Islam e comporta l'astensione non solo dal mangiare e dal bere, ma anche da altri atti come i rapporti sessuali. Durante il *Ramadan*, il digiuno inizia all'alba e termina al tramonto, quando viene rotto con il pasto serale (*iftar*). Ogni giorno, tra l'*iftar* e l'inizio del digiuno il dì successivo, il fedele deve recitare una preghiera che esprima l'intenzione (*niyya*) di digiunare: senza tale manifestazione, l'obbligo religioso non è considerato espletato. Se il digiuno viene interrotto da atti invalidanti (inclusi errori o dimenticanze), l'opinione prevalente è che il giorno di digiuno debba essere recuperato per intero, anche se l'invalidità si è verificata poco prima della rottura del digiuno. L'assunzione di farmaci è un tema dibattuto: per esempio, invalidano il digiuno quelli inseriti nell'orecchio per gli shafiiti e ingeriti per i malikiti. Alcune categorie sono esentate dal digiuno durante il *Ramadan*: i bambini; i malati; gli anziani; coloro che viaggiano per lunghe distanze e con difficoltà; le donne che hanno le mestruazioni, hanno appena partorito o stanno allattando.

L'intenzione di digiunare deve essere espressa anche prima di ogni periodo di digiuno volontario, che è un atto raccomandato in diverse tradizioni, per esempio nel giorno di Ashura (il decimo del mese di *Muharram*), per sei giorni nel mese di *Shawwal* (il decimo del calendario islamico), o ancora per tre giorni ogni mese. Vi sono anche forme di digiuno per espiare certe trasgressioni, come il mancato rispetto di un giuramento, o compensare le omissioni di obblighi religiosi. Alcuni sufi si sottopongono al digiuno come parte dei loro esercizi spirituali.

SIKHISMO (di Jaspreet Kaur[*])

Contrariamente a molte altre religioni, il Sikhismo non promuove il digiuno come forma di purificazione o sacrificio spirituale. Secondo il codice di condotta Sikh (*Rehat Maryada*), un Sikh Amritdhari non deve osservare rituali che includono il digiuno.

Attraverso uno dei tanti *sakhi* (racconti tradizionali) che riguardano Guru Nanak Dev Ji viene chiarito che la devozione autentica non passa per la mortificazione del corpo, ma attraverso l'ascolto attivo del *katha* (discorsi spirituali), il canto del *kirtan* (inni religiosi) e la pratica della giustizia nella vita quotidiana, compiendo azioni etiche e corrette. Il

[*] Docente di Diritto e religione in Europa e di *Introduction to Islamic law*, Dipartimento Facoltà di giurisprudenza, Università di Trento.

[*] Studentessa di giurisprudenza, Università di Padova.

messaggio centrale è che la spiritualità non richiede privazioni artificiali, ma una connessione genuina con Dio attraverso la vita vissuta in modo onesto.

Che senso ha il digiuno nella prospettiva antropologica?
(di Ester Gallo[*])

Il digiuno religioso è una disciplina spirituale praticata in molte fedi che prevede l'astensione dal cibo, o da determinati tipi di cibi e bevande, per un periodo di tempo specifico. Un'analisi antropologica va oltre la spiegazione teologica per esaminare come il digiuno funzioni come pratica sociale, culturale e simbolica. Dimostra che il digiuno non è solo un atto individuale, ma un rituale collettivo che rafforza l'identità della comunità, sta ad indicare purezza e contaminazione e incarna strutture sociali come genere e classe. Il digiuno religioso è una pratica complessa e sfaccettata, con numerosi significati in diverse tradizioni. Esse includono, ad esempio l'espiazione ed il pentimento ed il digiuno può essere un atto di umiltà e penitenza per i peccati. Il digiuno è anche un canale di purificazione spirituale del corpo e dell'anima, che permette di accrescere la consapevolezza e la concentrazione. In molte religioni universali (e non), si ritiene che l'atto fisico di negare gli appetiti mondani avvicini al divino. Un'altra dimensione importante nel digiuno è la disciplina come forma di devozione: il digiuno è una dimostrazione di fede e un modo per sviluppare autocontrollo e resilienza. Sperimentando la fame, chi digiuna può entrare in empatia con i poveri e i meno fortunati, ispirando atti di carità e compassione verso i bisognosi. Infine, i digiuni possono commemorare eventi significativi nella storia di una religione, come il periodo del viaggio del profeta o una tragedia.

Sezione II
La questione della macellazione rituale e il benessere degli animali: la prospettiva del diritto secolare e dei diritti religiosi

(a cura di Rossella Bottoni[*])

Che cos'è la macellazione?

La macellazione è l'uccisione di animali al fine di produrre carni destinate al consumo. In questo si distingue da altre forme di uccisioni, come la caccia o l'abbattimento in caso di malattia o epizoozia.

Cosa sono la macellazione rituale e la macellazione convenzionale?

[*] Docente di antropologia culturale, Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università di Trento.
[*] Docente di Diritto e religione in Europa e di *Introduction to Islamic law*, Dipartimento Facoltà di giurisprudenza, Università di Trento.

La macellazione rituale è l'uccisione di un animale secondo riti religiosi, ai fini della produzione di carne per il consumo umano. Tale espressione – nell'esperienza giuridica europea contemporanea – non si applica mai a casi di sacrificio animale per offrirne le carni a divinità o defunti. Nello spazio europeo, le religioni interessate sono l'Ebraismo e l'Islam, che hanno regole in materia di macellazione, ma è bene precisare che le norme vigenti – sia a livello di Unione europea (UE) che nei singoli stati – si applicherebbero a qualsiasi altra religione che abbia norme sull'uccisione di animali al solo fine esclusivo di mangiarne le carni.
La macellazione rituale è una pratica antichissima per uccidere l'animale in modo umano, secondo le conoscenze dell'epoca, mentre quella convenzionale origina nel contesto della rivoluzione industriale per uccidere l'animale in modo veloce, anche se oggi è associata all'insieme di tecniche volte a uccidere gli animali nel modo meno doloroso possibile.

Quali analogie ci sono tra le macellazioni rituale e convenzionale?

È bene ricordare che entrambi i metodi mirano a privare l'animale della sua vita, in quanto finalizzati alla produzione di carne. Secondo la normativa dell'UE, la macellazione (di qualsiasi tipo) deve sempre essere condotta nei macelli, sotto la supervisione dell'ufficiale veterinario. Nel caso di bovini, questi devono essere immobilizzati con sistemi meccanici. Inoltre, tanto la macellazione rituale quanto quella convenzionale prevede lo sgozzamento. Infatti, nonostante la diffusa associazione, in una parte fin troppo ampia dell'opinione pubblica e della stampa, di tale pratica all'immagine del sangue, è doveroso osservare che lo sgozzamento è praticato obbligatoriamente anche nella macellazione convenzionale di bovini, ovini ed altri animali di grossa taglia, il cui sangue deve essere fatto defluire per ragioni di igiene e di sicurezza alimentare.

Quali differenze ci sono tra le macellazioni rituale e convenzionale?

La macellazione rituale è caratterizzata da un insieme di riti, pratiche e procedure ben più complesse del mero sgozzamento dell'animale (cfr. *infra,* punto 8). Tuttavia, dal punto di vista secolare, due sono gli elementi distintivi che rilevano.
Il primo è lo stordimento, che è praticato *sempre* nella macellazione convenzionale, *mai* in quella secondo il rito ebraico (*schechita*) e *a volte* in quella secondo il rito islamico. Infatti, diverse comunità islamiche ritengono lecito stordire l'animale prima della sua uccisione, purché lo stordimento ne causi solo lo svenimento e non anche la morte. Si parla in quest'ultimo caso di stordimento semplice o reversibile. La normativa dell'UE prevede l'obbligo del previo stordimento, ma autorizza i singoli stati membri a riconoscere una deroga solo ed esclusivamente nel caso di macellazione di «animali sottoposti a particolari metodi di macellazione prescritti da riti religiosi, a condizione che la macellazione abbia luogo in un macello»[69]. La stragrande maggioranza degli stati membri dell'UE riconosce la deroga, e quindi autorizza la macellazione rituale senza previo stordimento purché siano rispettate le norme generali in materia previste sia

[69] Art. 4, c. 4 del Regolamento (CE) n. 1099/2009 del Consiglio, del 24 settembre 2009, relativo alla protezione degli animali durante l'abbattimento.

dall'Ue che dalla legislazione del singolo stato interessato, il quale può prevedere requisiti aggiuntivi, quali il possesso di una speciale licenza per chi pratichi la macellazione rituale, o la richiesta di un permesso da parte del macello ovvero della comunità religiosa interessata. La macellazione rituale senza previo stordimento è invece vietata in Danimarca, Finlandia, Grecia, Svezia, Slovenia e le Regioni belghe Fiandre e Vallonia e – al di fuori dell'Unione europea – in Islanda, Norvegia e Svizzera. È bene notare che, in questo secondo gruppo di paesi e territori, è sempre permesso praticare invece la macellazione rituale con previo stordimento (possibilità di cui si possono avvalere le comunità musulmane che ammettono lo stordimento reversibile). A quest'ultimo proposito, la normativa europea ammette espressamente metodi di stordimento semplice o reversibile che non comportino la morte istantanea, purché questi siano seguiti il più rapidamente possibile dalla procedura di dissanguamento[70].
La seconda differenza è l'inversione a 180° dell'animale sottoposto a macellazione rituale. La normativa europea vieta i sistemi di immobilizzazione a inversione limitatamente ai bovini (ma non per altri animali soggetti a macellazione convenzionale) e prevede un'eccezione nel caso di quelli macellati ritualmente, purché tali congegni siano adattabili alle loro dimensioni, e non siano provvisti di un dispositivo che ne limiti i movimenti laterali e verticali[71]. I sistemi di immobilizzazione a inversione sono scoraggiati in Austria, ed espressamente vietati in Slovacchia e, limitatamente ai bovini, nel Regno Unito.

e il benessere animale?

Vi è un'opinione diffusa secondo cui le macellazioni convenzionale e rituale si caratterizzano per «la contrapposizione di interessi tra chi mira a non far soffrire gli animali da un lato e praticanti delle due fedi religiose dall'altro»[72]. Nel dibattito pubblico e politico (che poi orienta determinate scelte legislative) le macellazioni rituali e convenzionali vengono spesso ritratte come metodi opposti, che quindi nulla avrebbero in comune.
Tale disinformazione è purtroppo riscontrabile anche in sedi quali la Corte di Giustizia dell'Unione europea che, in una sentenza del 2019, ha affermato che la normativa europea non autorizza l'apposizione del logo di produzione biologica dell'Unione europea per prodotti ottenuti da animali sottoposti a macellazione rituale senza stordimento preliminare, perché la macellazione rituale non è compatibile con l'applicazione di criteri rigorosi in materia di benessere animale (mentre quella convenzionale lo è)[73]. Questa sentenza rafforza il pregiudizio che la macellazione convenzionale "faccia bene" in quanto conforme a criteri rigorosi in materia di benessere animale, mentre quella rituale

[70] Art. 4, c. 1 del Regolamento (CE) n. 1099/2009 del Consiglio, del 24 settembre 2009, relativo alla protezione degli animali durante l'abbattimento.
[71] Art. 15, c. 2 del Regolamento (CE) n. 1099/2009 del Consiglio, del 24 settembre 2009, relativo alla protezione degli animali durante l'abbattimento.
[72] D. Acciaroli, *La macellazione rituale nella tradizione ebraica e musulmana,* in S. Castignone, L. Lombardi Vallauri (a cura di)*, Trattato di biodiritto. La questione animale*, Giuffrè, 2012, p. 485.
[73] *Œuvre d'assistance aux bêtes d'abattoirs (OABA)* contro *Ministre de l'Agriculture et de l'Alimentation, Bionoor SARL, Ecocert France SAS, Institut national de l'origine et de la qualité (INAO)*. Sentenza del 26 febbraio 2019, C-497/17.

non solo "faccia male", ma lo faccia anche intenzionalmente (dal momento che esistono metodi meno dolorosi che le comunità ebraiche e musulmane si rifiuterebbero di usare) e che sia, quindi, intrinsecamente "crudele" (aggettivo che ricorre nella stragrande maggioranza degli articoli di divulgazione rivolti al pubblico generale).
Tuttavia, come Tessa Ercoli ha fortemente rimarcato – riportando la descrizione di un macello fatta da Tolstoj in *Perché non mangio la carne. Il primo gradino*. *Saggio per una vita buona*, e citando Linda Mc Cartney («Se i macelli avessero pareti di vetro tutti sarebbero vegetariani») – quella dei macelli è «la verità che si preferisce non conoscere»: «la maggior parte delle persone è piuttosto abile nel tener ben *separato* l'atto di mangiare da quello di uccidere»[74]. Nelle varie fasi del procedimento relativo al caso poi arrivato davanti alla Corte di Giustizia dell'Unione europea, si è insistito molto sul «rispetto di criteri rigorosi in materia di benessere degli animali»: si tratta di una formula che, per quanto sia ormai ricorrente nella normativa e nella giurisprudenza europea, continua a suonare estraniante. Se, come in una favola di Esopo, l'animale senziente fosse anche dotato di parola, forse avrebbe qualcosa da ridire su una nozione di "benessere", che insiste sì su una "buona morte", ma che comunque ritiene l'uccisione di animali sani, allevati per fornire cibo all'uomo, conforme a criteri rigorosi in materia di benessere animale. L'insistenza su tale nozione, la cui sostanza rimane fondamentalmente ambigua[75], porta così a dimenticare che la macellazione (non solo rituale, ma anche convenzionale) ha ben poco a che fare con il benessere animale, e che il perseguimento dell'obiettivo di proteggere gli animali al momento della loro uccisione è una contraddizione in termini, essendo negato in radice dall'atto di privare gli stessi della vita.

Ma allora… che ne è del benessere animale?

L'obiezione insuperabile alla macellazione in quanto tale – quale che sia il metodo con cui è condotta – richiede però una qualche forma di accomodamento interpretativo per conciliare l'ideale del benessere animale, che è un interesse manifestato sempre più intensamente nelle società europee contemporanee, e le altrettanto legittime esigenze economiche di un mercato, che peraltro garantisce centinaia di migliaia di posti di lavoro legati all'industria della carne. Il compromesso si fonda sull'idea di ridurre il più possibile il dolore, l'ansia e la sofferenza degli animali al momento della loro uccisione. Questo richiede una consapevolezza che eviti ipocrisie e cecità selettive e che tenga conto delle seguenti considerazioni:
1) Il miglioramento della condizione dell'animale dovrebbe essere perseguito non solo negli istanti immediatamente precedenti la sua morte, ma in tutta la sua vita, attraverso la

[74] T. Ercoli, *La macellazione,* in S. Castignone, L. Lombardi Vallauri (a cura di)*, Trattato di biodiritto. La questione animale*, Giuffrè, 2012, p. 467.
[75] Basti pensare agli allevamenti intensivi, alla caccia o all'uccisione di pulcini maschi in stato di coscienza negli stabilimenti di produzione di uova. Non si dimentichi poi che le pratiche percepite come tradizionali o gli usi commerciali degli animali nel mercato convenzionale sono maggiormente accettati a livello sociale, mentre quelli delle minoranze hanno maggior propensione a essere bollati come crudeli (o più crudeli). La Norvegia e l'Islanda vietano la macellazione rituale senza previo stordimento ma autorizzano la caccia alle balene. Anche la regione belga della Vallonia vieta la macellazione rituale senza previo stordimento ma non l'ingozzamento di oche e anatre per la produzione di *foie gras*.

'umanizzazione' delle procedure di allevamento, trasporto, scarico, stabulazione, immobilizzazione e così via.
2) La riduzione del dolore degli animali dovrebbe essere considerata cosa sostanzialmente diversa dall'applicazione di «criteri rigorosi in materia di benessere». È doveroso ricordare – come fa Jean-Luc Daub che ha visitato i macelli francesi per una quindicina d'anni – che «ogni macellazione è violenta perché, anche con un previo stordimento, vi sono il luogo, l'odore del sangue, le urla degli altri animali, i rumori metallici, i ritmi di produzione»[76].
3) Nella pratica quotidiana, la macellazione convenzionale e quella rituale non sono due metodi che si ripetono invariabilmente in modo sempre uguale, ma consistono in tecniche, alcune buone e altre cattive. Inoltre, anche quelle buone possono essere applicate in modo non corretto. La riduzione del dolore degli animali può essere garantita dalla promozione delle buone pratiche tanto dei metodi convenzionali che di quelli rituali più efficacemente che dalla stigmatizzazione delle comunità ebraiche e musulmane.
4) In società dove lo sfruttamento degli animali appare ancora per molto tempo a venire ineliminabile, il diritto di libertà religiosa non dovrebbe essere richiamato a malincuore per giustificare una riluttante tolleranza nei confronti di pratiche "arcaiche" come la macellazione rituale, ma dovrebbe essere sempre riconosciuto come uno dei fondamenti di ogni società democratica.

In conclusione, le macellazioni rituali hanno un significato etico?

Come ricorda il Comitato nazionale di bioetica, la riduzione del dolore animale è una preoccupazione ben presente nell'Ebraismo e nell'Islam: «Le macellazioni rituali riportano alla nostra attenzione un problema di importanza fondamentale: quello della legittimità della uccisione di un animale ai fini di alimentazione umana. Si tratta di un problema che l'attuale organizzazione sociale ed economica tende a rimuovere […]. Perduto il rapporto diretto tra uomo e animale da allevamento che caratterizzava il nostro passato e che in qualche misura "umanizzava" anche il momento della uccisione di un animale, la macellazione a scopo di alimentazione è stata spersonalizzata ed organizzata secondo procedure dominate da esigenze di tipo economico e industriale. […]. È doveroso chiedersi quanto le odierne modalità industriali di macellazione abbiano inciso, riducendolo e talora fuorviandolo, su questo originario significato delle macellazioni rituali: ma la sua valenza etica non può andare perduta». Infatti, «[l]e macellazioni rituali, sacralizzando la procedura di uccisione dell'animale, ne sottolineano la gravità e la solennità: non è un atto ordinario, banale, che può essere compiuto senza riflettere sul fatto che esso significa dare la morte ad un essere vivente. L'inserimento della macellazione in un contesto religioso ha lo scopo di ricordare all'essere umano che egli non dispone arbitrariamente degli altri esseri viventi: se ne può servire ma soltanto all'interno di un orizzonte di senso che, per queste due religioni, è definito dal riferimento a Dio. […]. La cura posta nel definire (talvolta fin nei più piccoli dettagli) gli aspetti delle macellazioni rituali ha anche un altro significato: quello di ridurre la sofferenza

[76] J.-L. Daub, *Ces bêtes qu'on abat: journal d'un enquêteur dans les abattoirs français, 1993-2008*, L'Harmattan, 2009, p. 36.

dell'animale. L'insistenza sull'affilatezza della lama con cui vengono recisi i vasi sanguigni, sulle modalità con cui la recisione deve essere eseguita e sulla preparazione tecnica del sacrificatore sono tutti elementi che sottolineano l'attenzione posta nel rendere più rapida ed indolore possibile la morte dell'animale. Naturalmente queste regole vanno considerate alla luce delle conoscenze e delle tecniche disponibili nel periodo in cui esse si sono formate: di conseguenza è possibile chiedersi se il progresso di tali conoscenze e tecniche consenta di riconsiderare alcune di quelle regole senza intaccare in alcun modo il significato profondo ed essenziale delle macellazioni rituali. In ogni caso è opportuno sottolineare subito che nelle macellazioni rituali è assente ogni intento di crudeltà nei confronti degli animali: al contrario, esse hanno avuto di mira fin dalla loro origine l'eliminazione di ogni inutile sofferenza»[77].

In cosa consiste la macellazione rituale? Qual è la prospettiva dei diritti ebraico e islamico?

EBRAISMO (a cura di M. GIULIANI[*])

Perché la carne sia religiosamente *kasher*, occorre anzitutto che si macellino solo gli animali permessi, chiamati simbolicamente puri. Le regole per riconoscerli tra i quadrupedi sono: che siano ruminanti e che abbiano lo zoccolo con l'unghia divisa; tra i volatili sono proibiti di fatto tutti gli uccelli rapaci (che si alimentano a loro volta di carne e sangue), il pollame è dunque tutto permesso; tra i pesci, quelli permessi devono avere pinne e squame (niente *seafood*). Tutti gli insetti sono proibiti. Ora, affinché la carne degli animali permessi sia davvero *kasher* al consumo occorre che tali animali vengano macellati secondo una precisa procedura che si chiama *shechità* da parte di un macellatore rituale che si chiama *shochet* (se è uomo, e *shochetet* se è donna). Tale procedura consiste nel taglio rapido della trachea e dell'esofago, con un coltello ben affilato, la cui lama non deve avere difetti. In tal modo l'animale muore nel modo più rapido e indolore. Poi si procede a far uscire il sangue, e se ciò avviene sul suolo, quel sangue dev'essere ricoperto con la terra. Si controllano poi gli organi interni, per capire che l'animale era sano (nel caso fosse stato malato, la carne non può essere consumata). Rimosso il sangue, parte del grasso e il nervo sciatico – che gli ebrei non mangiano in ossequio alla storia di Giacobbe che lottò con un angelo e venne colpito al nervo sciatico (cfr. *Bereshit*/Gn 32) – si procede con la salatura della carne (*melichà*) per la rimozione di ogni residuo di sangue, Poi, dopo lavatura abbondante e accurata, la carne è pronta al consumo.

Queste procedure di preparazione della carne *kasher* risalgono a tempi antichi, quando l'uomo – privo di tecnologie sofisticate – viveva di fatto con i suoi animali, se ne prendeva cura dalla nascita alla morte (non come oggi, che si compra carne al supermercato ignorando tutto dell'animale da cui è presa). Le regole della *shechità* sono state elaborate proprio nel rispetto degli animali, non contro di essi. Tra le regole halakhiche tradizionali v'è, importantissima, quella di non arrecare sofferenza agli animali, che si chiama *tza'ar ba'alè chayim*, e si ispira al loro trattamento "umano" non solo al momento della macellazione ma durante tutta la loro esistenza. A tal fine, per esempio, la Torà proibisce

[77] Comitato nazionale di bioetica. Parere *Macellazioni rituali e sofferenza animale,* 19 settembre 2003, pp. 9-10.

[*] Docente di pensiero ebraico, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Università di Trento.

persino di aggiogare, quando si esce ad arare un campo, un bue e un asino sotto lo stesso giogo (cfr. *Devarim*/Dt 22,10), perché i due animali hanno forza diversa e uno finirebbe per lavorare con più sofferenza dell'altro. Di *shabbat*, poi, gli animali non devono lavorare, esattamente come i figli e le figlie di Israele. Se tutto ciò è ben compreso, come si può accusare la *shechità* di essere anti-animalista? Spesso gli animalisti, che spingono i parlamenti europei a legiferare contro la *shechità*, non ne conoscono le regole e neppure lo spirito che la anima. Nel mondo chassidico vige il detto: un *shochet*, un macellatore rituale, a cui non piange il cuore quando macella un animale è un grande peccatore. In più l'ebraismo si occupa del benessere olistico degli animali destinati alla *shechità* e controlla tutta la filiera, e non solo l'ultimo stadio. Nel Talmud si prescrive che l'uomo dia da mangiare ai suoi animali prima di nutrirsi egli stesso con i suoi cari. Nella Torà gli animali hanno sempre un posto di riguardo; in alcuni episodi biblici Dio preferisce parlare agli animali che agli umani (è il caso dell'asina di Balaam, in *Bamidbar*/Nm 22), e spesso si ripete che la misericordia e la tenerezza del Signore si estendono su tutte le sue creature e non solo sul genere umano (cfr. *Tehillim*/Salmi 144,9).

ISLAM (a cura di Rossella Bottoni[*])

La macellazione rituale riguarda gli animali da carne (bovini, ovini, caprini, camelidi e pollame), e non a quelli d'acqua. Si devono soddisfare determinate condizioni affinché la carne sia *halal*. Se il trattamento e la macellazione degli animali non soddisfano tali criteri, la carne può essere considerata *haram*.

Gli animali devono essere immobilizzati, ma non ci sono norme religiose specifiche sulle modalità. L'atto della macellazione è consentito in nome di Dio; pertanto, è necessario pronunciare il nome di Allah, per ricordare al macellatore (di religione islamica) che sta togliendo la vita a una creatura vivente. La macellazione viene eseguita recidendo il collo, comprese le arterie carotidi e le vene giugulari, con un coltello affilato. Prima di tale atto, l'animale deve essere vivo e sano, ma non necessariamente cosciente. Ci sono infatti due opinioni principali riguardo al previo stordimento: alcuni lo accettano se non comporta la morte dell'animale e non impedisce il dissanguamento, altri lo rifiutano.

Secondo gli studi sulla macellazione islamica in Europa, le comunità musulmane tendono a considerare l'orientamento dell'animale verso La Mecca raccomandato ma non obbligatorio. Laddove si ricorra al previo stordimento, il metodo più usato è l'elettrocuzione, dove i parametri di voltaggio sono modificati rispetto a quelli della macellazione convenzionale, in modo da assicurare solo lo stordimento, e non anche la morte dell'animale. L'uccisione meccanica del pollame è tema controverso.

[*] Docente di Diritto e religione in Europa e di *Introduction to Islamic law*, Dipartimento Facoltà di giurisprudenza, Università di Trento.

Sezione III
La prospettiva del diritto: l'accomodamento di istanze non più solo religiose

(a cura di C. Piciocchi[*])

Uno primo elemento comune ai casi proposti all'inizio del capitolo risiede nella necessità di individuare i presupposti giuridici. Come ogni richiesta che si indirizzi verso l'ordinamento giuridico, infatti, vanno in primo luogo individuati i fondamenti sulla base dei quali i diritti sono rivendicati. Dovendo proporre un'analisi di carattere generale, non ci soffermeremo sulle diverse normative che disciplinano ogni singolo ambito considerato come, ad esempio, il rapporto contrattuale che legava l'autista di bus al datore di lavoro o le norme di dettaglio che regolano la ristorazione scolastica.

Focalizziamo invece l'attenzione sui fondamenti costituzionali invocati nei casi in cui si rivendichi il riconoscimento della propria scelta alimentare, che presentano elementi e problematiche comuni.

In primo luogo, il riconoscimento giuridico si lega invariabilmente all'individuazione di una dimensione identitaria. Nell'analisi di normativa e giurisprudenza, non si assiste a controversie giudiziarie che invochino il diritto – per così dire – alle proprie preferenze alimentari. Il gusto personale, quindi, non si ancora a fondamenti costituzionali: potranno essere riconosciute modalità di somministrazione del cibo che vengano incontro alle propensioni individuali (ad es. nella determinazione del menu settimanale scolastico), ma l'assenza di contenzioso suggerisce che non si tratti di materia attinente ai diritti fondamentali.

In questo senso, l'alimentazione non si discosta dagli altri aspetti di vita quotidiana per i quali si ponga il problema del riconoscimento giuridico. Ad esempio, un'altra questione che emerge talvolta in ambito scolastico riguarda la libertà di scelta dell'abbigliamento, che si può tradurre in questioni giuridicamente rilevanti quando si leghi a principi costituzionali quali la religione o la libertà di manifestazione del pensiero, ma non come mera preferenza di carattere estetico[78].

Si comprende allora un motivo di grande interesse nell'analisi delle controversie che riguardano le scelte alimentari, poiché esse consentono di scorgere a quali fondamenti costituzionali si ancorino le dimensioni identitarie che gli ordinamenti giuridici "vedono".

In primo luogo, rileva la libertà religiosa, che è invariabilmente presente nelle Costituzioni e, quindi, un punto di riferimento importante quando si parli di riconoscimento di precetti in ambito alimentare. In questo senso, esistono parole note non solo agli appartenenti a determinati credo, o agli esperti di determinate discipline: definizioni quali kosher o halal sono conosciute, anche se non nel dettaglio, come le modalità di preparazione ritualmente corrette, secondo le religioni rispettivamente ebraica e musulmana. Entrambi i termini vivono anche un successo commerciale che, come è stato notato, deriva solo in parte dal significato religioso che tali linee di alimentazione

---

[*] Docente di diritto costituzionale, Dipartimento Facoltà di Giurisprudenza, Università di Trento.

[78] La questione è stata discussa ad es. negli Stati uniti (v. il caso *Blau v. Fort Thomas Public School District, 401 F.3d 381 (6th Cir. 2005)*) ed in Nuova Zelanda (v. W. Porter, *Battison v Melloy: An Aberration in the Judicial Review of School Discipline Decisions*, in *Victoria University of Wellington Legal Research Paper*, 7, 2017).

esprimono, poiché sono scelte da parte dei consumatori talvolta solo in base alla loro caratteristiche qualitative[79].
Al di là della dimensione religiosa, poi, si assiste all'emersione di rivendicazioni relativamente al riconoscimento di quelle che comunemente sono definite come "filosofie alimentari", non legate necessariamente ad un credo.
In questi casi, la riconduzione della scelta alimentare ad un fondamento costituzionale appare più complessa e si aprono diverse possibili strade.
In primo luogo, si può tentare di dimostrare che la propria filosofia alimentare possa rientrare nella nozione di credo religioso, ad esempio in una prospettiva che potremmo definire "funzionale". Da questo punto di vista, quindi, si guarda al posto che il "credo" occupa nella vita di una persona, quindi a quanto i principi che orientano la scelta alimentare siano determinanti nell'orientare i comportamenti dell'individuo. Si pensi al veganesimo, che può condurre ad adottare determinate condotte, nelle proprie scelte di acquisto, di luoghi da frequentare (o da evitare) ed anche nell'accettazione o rifiuto di mansioni o attività lavorative, secondo la compatibilità con i propri principi. Difficilmente, ad esempio, una persona vegana o vegetariana potrà lavorare nell'industria di lavorazione delle carni, così come si registrano casi di persone che hanno rifiutato di sottoporsi ad un vaccino richiesto in relazione al proprio posto di lavoro (azienda farmaceutica), poiché la creazione del vaccino stesso presupponeva l'impiego di animali[80].
Tentativi di questo tipo hanno esiti differenti, poiché l'attrazione nell'ambito religioso non è sempre condivisa dalle istanze giudicanti. Tanto il caso 1 e il caso 3, comunque, mostrano che i giudici non sono insensibili a queste trasformazioni e hanno riconosciuto che anche il veganesimo possa essere riconosciuto come credo. Va ricordato come i diritti fondamentali entrino in gioco anche in un'altra prospettiva, ad esempio nel bilanciamento degli interessi da valutare caso per caso. Le mense scolastiche sono un ambito in cui tale bilanciamento ha frequentemente luogo: le richieste di poter seguire determinate filosofie alimentari, infatti, devono necessariamente essere contemperate con la salute dei minori, ma anche coi costi di gestione, nonché con l'opportunità di considerare il momento della consumazione del pasto come occasione di socializzazione, un obiettivo, questo 'ultimo che secondo alcuni potrebbe essere disatteso se si differenziasse il consumo del pasto su base religiosa.
Infine, il confronto tra ordinamenti giuridici e la richiesta di riconoscimento del pluralismo nelle scelte alimentari comporta talvolta la ricerca di norme giuridiche più inclusive: di questo si parlerà nel prossimo paragrafo relativo alla gestione.

Quale tecnica usa il diritto per gestire e risolvere il conflitto?

[79] V. E. Toselli, *Kosher, halal, bio: Regole e mercati* 2 ed., Milano, 2015.
[80] V. ad es. Mark S. Spring, *Defining "Sincerely Held Religious Beliefs" That Might Excuse Mandatory COVID-19 Vaccination?*, in *California Labor & Employment Law Blog* (https://www.callaborlaw.com).

Poste le questioni in merito all'individuazione dei fondamenti costituzionali della scelta alimentare, si possono osservare diverse modalità di gestione della diversità nelle mense scolastiche.

Le indagini condotte in tema di ristorazione scolastica evidenziano come la maggioranza delle scuole italiane preveda menu differenziati, oltre che per motivi attinenti la salute, anche per motivi di carattere "etnico-religiosi"[81]. La gestione concreta dell'offerta differenziata appare eterogenea: in alcuni casi si offrono modalità alternative di alimentazione (es. senza carne di maiale, senza carne *tout court*, senza alimenti di origine animale), a volte facendo riferimento alla "matrice" della scelta (religiosa, etico-religiosa, filosofica, ecc.), a volte semplicemente elencando le diverse possibilità. In altri casi, all'offerta indicata dalle scuole si affianca la possibilità per le famiglie di fornire indicazioni puntuali[82].

Anche in Italia, poi, come in altre esperienze straniere, emergono approcci più diffusi, in cui si cerca di adottare regole comuni che siano quanto più possibile inclusive, non riconoscendo una specifica scelta in quanto tale, ma in quanto più "adattabile" – per così dire – alle diverse opzioni.

In questo senso, si può citare il caso 4, con l'offerta di alcune carni halal per tutti, oppure con iniziative dedicate alla diffusione della sostenibilità alimentare, come nel caso del comune di Verona che dedica una giornata alla settimana alla ristorazione di origine solo vegetale[83]. Quest'ultima iniziativa evidenzia anche l'intersezione tra i comportamenti alimentari e tematiche ulteriori, come quella ambientale.

Il caso di Lodi, invece, ha evidenziato un aspetto ulteriore, ancora più complesso, che attiene al tema della valenza anche politica della gestione dell'identità, specie con riferimento al credo religioso. Proprio la previsione di carne halal per tutti nelle mense scolastiche, infatti, ha sollevato accesi dibattiti quanto all'opportunità di una tale scelta, sotto diversi profili (es. benessere animale, laicità dello Stato, ecc). Tali dibattiti hanno indotto il comune di Lodi a chiarire i contorni della vicenda in un comunicato stampa, evidenziando come la carne halal fosse già presente nelle mense e non fosse stata introdotta successivamente, poiché la notizia si riferiva in realtà ad una comunicazione da parte del fornitore, che aveva semplicemente dato conferma dell'esistenza di tale certificazione della carne avicola venduta alla scuola.

Il dibattitto su quest'ultima vicenda dimostra un aspetto ricorrente: la complessità ed eterogeneità di istanze che sono sottese alle richieste avanzate ed alle risposte fornite ogni qualvolta si tratti della gestione delle diversità nelle scuole; un aspetto che si tratterà anche nel prossimo paragrafo.

Anche nel caso 5 è ravvisabile una dinamica similare. Interventi come quelli della città di Randers, che non appaiono isolati, hanno portato a trasformare la carne di maiale in un

[81] V. M.C. Giorda, *Nutrire lo spirito? Culture, religioni e cibo a scuola*, in *Scienza attiva. Torino per l'Esposizione Universale*, Milano , 2015.

[82] Vd. il report di L. Bossi, M.C. Giorda, E. Messina, *Cibo, religioni e integrazione culturale. La ristorazione scolastica a Torino*, Torino, 2013.

[83] V. il comunicato stampa del Comune di Verona del 6 novembre 2023, *Mense AGEC. Cibo bio e sostenibile, attenzione alla qualità delle ricette* (disponibile in https://ufficiostampa.comune.verona.it/nqcontent.cfm?a_id=9561&id_com=31307).

simbolo dell'identità nazionale danese[84]. La diffusione nella popolazione e in taluni partiti politici di un sentimento anti-islamico ha indotto a reagire alla percepita crescente prassi di servire menù con carne *halal*.

Negli interessi contrapposti da bilanciare, qual è il peso dell'identità culturale?

Quando si analizza il tema dell'identità culturale dalla prospettiva giuridica, ci si accorge che si tratta di un argomento di natura magmatica: in continuo movimento e soggetto a cambi di *status*. Soprattutto, appare complesso assumere dei punti di riferimento, poiché anche nella sola prospettiva giuridica emerge come i tratti identitari delle persone non siano immutabili e, soprattutto, come possano sovrapporsi secondo tracciati non semplici da individuare.
Le scelte alimentari sono un chiaro esempio di questo; si può scegliere di non cibarsi di prodotti di origine animale per vari motivi: perché si vogliono evitare forme di sfruttamento degli animali stessi o nell'ottica della tutela dell'ambiente, perché si è convinti che i prodotti vegetali siano migliori per la propria salute oppure perché si pensi che sia più semplice perdere peso con la loro consumazione, o ancora perché tale alimentazione sia più in linea con il proprio credo religioso, o semplicemente per una questione di gusto personale.
La traduzione di questi aspetti in diritti comporta però l'individuazione di fondamenti giuridici, che potremmo ricondurre alla libertà di manifestazione del pensiero (volontà di non sfruttare gli animali e/o sostenibilità ambientale), alla salute (nel caso di convinzioni legate alla migliore tutela della propria salute), alla religione (precetti legati al proprio credo). Qualche difficoltà potrebbe invece sussistere nella tutela del mero gusto personale che, come si diceva, difficilmente è riconosciuto nell'ambito di richieste di carattere giuridico.
Lo stesso caso del panino a Torino nato (caso n. 2), come visto, da considerazioni di carattere economico legate al rincaro delle tariffe, ha dato poi voce ad esigenze ulteriori, inclusa la volontà di alcune famiglie di consentire ai propri figli la consumazione di cibi più ricercati o comunque più costosi di quelli generalmente forniti dalle scuole, finendo così per evidenziare le differenze economico-sociali.
Un elemento di ulteriore complessità può risiedere poi nell'intersezione tra le dimensioni identitarie di cui le scelte alimentari possono essere espressione: un buddhista sostenitore dell'ambiente potrebbe aderire ad una dieta vegetariana solo per gusto personale; la proprietaria di un'industria di lavorazione delle carni potrebbe diventare vegana al fine di perdere peso; una persona che aderisce ad un credo religioso che prevede l'astensione dalla consumazione di determinati alimenti potrebbe decidere di continuare a seguire tutti i precetti del proprio credo, tranne quelli alimentari.
Naturalmente, queste situazioni sono soggette ad ulteriori variabili che, è bene ricordarlo, potrebbero non essere note, perlomeno all'analisi giuridica. Non sempre la discrasia tra

[84] La questione è rilevata anche da organi internazionali, in particolare dallo special rapporteur dell'Onu sulla libertà di religione e credo che nel 2016, nella sua relazione stigmatizzava come questi interventi volti a imporre l'offerta di carne di maiale, sia pure in alternativa ad altri piatti «elevated pork eating into an essential part of danish identity» Vedi H. Bielefeldt, Report on visit to Denmark, A/HRC/34/50, 2016, pg. 10.

regole e comportamenti individuali determina l'insorgere di controversie con rilevanza pubblica (contenzioso con la scuola, ricorsi in sede giudiziaria ecc.), è quindi importante ricordare come il punto di vista giuridico fornisca solo una delle possibili prospettive, che è generalmente parte di un mosaico più complesso.
A questo proposito, si possono citare le indicazioni fornite in ambito carcerario negli Stati Uniti, in cui nei moduli relativi alla presentazione di distanze all'amministrazione penitenziaria si suggerisce in presenza di diversi fondamenti (es. filosofia alimentare e credo religioso), di fondare la propria istanza sulla libertà religiosa che ha più possibilità di essere accolta, rispetto a preferenze alimentari dovute ad altri fattori[85].
Un'indicazione pragmatica, che è però anche utile a ricordarci come, del mosaico complesso rappresentato dalle identità, in ambito giuridico vediamo solo alcune tessere.
Un altro aspetto, poi, va ricordato in questa sede e riguarda il ruolo degli obiettivi che si perseguono. Anche questa è una tematica trasversale, essendo sempre presente nell'ambio delle strategie di gestione della diversità nella scuola.
L'obiettivo che si persegue non è mai neutrale, le richieste di riconoscimento delle diverse scelte alimentari nelle mense scolastiche lo dimostrano chiaramente: il rifiuto di fornire menu differenziati, ad esempio, può fondarsi sulla volontà di tutela della salute dei minori (ad es. in caso di perplessità per l'adozione di dieta vegana per bambini molto piccoli/e o in assenza di supervisione medica), ma anche sulla preservazione di un'alimentazione tipica di una determinata regione, identificando in essa un tratto identitario al quale non si voglia rinunciare, imponendolo anche a chi in esso non si riconosca. Ancora: a fronte di una volontà politica favorevole alla più ampia diversificazione nell'offerta della ristorazione scolastica (kosher, halal, vegana, vegetariana, ecc.), ci si potrebbe scontrare con i limiti delle risorse finanziarie, che potrebbero impedirne la realizzazione concreta.
Il risultato, negli esempi proposti, sarà sempre lo stesso: mancato riconoscimento della diversificazione delle scelte alimentari nelle mense scolastiche, tuttavia i profili rilevanti saranno evidentemente differenti, includendo anche il confronto con il peso di scelte politiche non sempre immediatamente evidenti nel mosaico identitario, che l'analisi giuridica affronta in relazione a queste tematiche.

Il principio di laicità dello Stato impedisce la somministrazione di pasti differenziati in ragione del credo religioso?

(a cura di Davide Strazzari)

Si è visto nel corso del primo capitolo che non esiste da parte degli Stati una accezione unitaria del principio di laicità e che quest'ultimo può essere inteso o come rigido obbligo da parte dell'amministrazione pubblica di essere indifferente verso il sentimento religioso o, al contrario, secondo una concezione inclusiva, per cui, fermo restando che lo Stato non debba favorire una specifica religione, esso sarebbe tuttavia tenuto ad adoperarsi per rispettare e tutelare il sentimento religioso in quanto elemento potenzialmente connotativo della persona e importante aspetto in cui si svolge la personalità. Questa è l'accezione di laicità accolta dalla Corte costituzionale italiana.

[85] Vd. ACLU National Prison Project, *Know Your Rights Freedom of Religion* (in www.aclu.org).

Spesso, il principio di laicità viene invocato per giustificare un approccio della gestione della diversità religiosa (anche a scuola) incentrato appunto su una indifferenza verso la dimensione religiosa, magari trascurando che quelle che adesso ci sembrano norme neutre (anche in relazione al cibo) sono in realtà frutto di scelte culturali influenzate da una religione un tempo socialmente dominante.
Riguardo al tema che si sta affrontando, invocare il principio di laicità nelle mense scolastiche vorrebbe dire che il menù dovrebbe essere lo stesso per tutti, a prescindere dalle preferenze motivate da credi religiosi, ma anche di quelli filosofici (come veganesimo oppure, secondo alcuni anche vegetarianesimo).
In questo ambito, è interessante il caso francese. Qui, il principio di laicità è sancito a livello costituzionale all'art. 1 della Cost. fr. del 1958, ma il principio della rigida separazione tra Stato e Chiesa rimonta ad una legge del 1905. Ciononostante, in passato, il carattere laico dello Stato non ha impedito che anche in ambito scolastico si giungesse ad accomodamenti delle esigenze religiose espresse dagli studenti e dalle loro famiglie. La prassi dei menù differenziati nelle mense scolastiche, in atto fin dagli anni '80, ne costituisce un esempio.
Negli ultimi anni, però, complici anche i tristemente noti eventi terroristici di matrice islamica, il discorso politico ha spinto verso una concezione più militante ed escludente della laicità che ha condotto a ritenere quest'ultima garantita solo espungendo la dimensione religiosa dall'ambito pubblico e scolastico in particolare. In questo senso, va soprattutto la legge del 2004 che fa divieto agli utenti del servizio scolastico di ostentare attraverso simboli o indumenti religiosi la loro appartenenza religiosa.
L'intervento del Comune di Chalon sur Saône che, invocando il principio di laicità, pone fine alla prassi, vecchia di 31 anni, di garantire pasti alternativi alla carne di maiale si inserisce in questo contesto (caso 6). Il Consiglio di Stato, supremo organo ammnistrativo francese, tuttavia, non accoglie questo punto di vista ed annulla la relativa decisione del Comune.
Per il Consiglio di Stato non esiste un diritto, da parte degli utenti, ad avere il pasto differenziato. Del pari, però, non c'è l'obbligo, in nome del principio di laicità, di garantire a tutti il medesimo menù. Il Comune è libero, in effetti di modificare la precedente prassi che garantiva i menù differenziati, ma deve farlo invocando ragioni di servizio oggettive e in considerazione dell'interesse generale.
Quest'ultimo implica che il comune debba tenere in considerazione prioritaria il fatto che tutti gli studenti possano effettivamente beneficiare del servizio pubblico, inclusi dunque gli studenti islamici. Di conseguenza, posto che il principio di laicità non impone che l'amministrazione comunale somministri i pasti in modo del tutto indifferente alla dimensione religiosa degli utenti, l'intervento del Comune risulta sprovvisto di una giustificazione legittima.

Se l'amministrazione dovesse farsi carico di ogni richiesta alimentare motivata dal singolo sulla base delle proprie credenze religiose o non-religiose, il costo economico e le difficoltà organizzative non sarebbero insostenibili?
(a cura di Davide Strazzari)

A fronte di una volontà politica favorevole alla più ampia diversificazione nell'offerta della ristorazione scolastica (kosher, halal, vegana, vegetariana, ecc.), ci si potrebbe scontrare con i limiti delle risorse finanziarie, che potrebbero impedirne la realizzazione concreta.
Nel caso 7, il giudice spagnolo nega che si possa configurare un diritto all'esenzione rispetto al consumo di carne di maiale in occasione del pasto somministrato presso una mensa scolastica. Pur riconoscendo che la pretesa del ricorrente, essendo fondata su un precetto religioso, non possa essere equiparata a una semplice questione di gusto personale, il giudice rileva che la fruizione del pasto scolastico avviene su base volontaria. Ciò consente di distinguere nettamente l'ipotesi in questione da quella dell'internato che, a causa della sua condizione, non può che subire detta condizione. Per il giudice, la libertà religiosa è soggetta a dei limiti quali l'esercizio di diritti altrui e le necessità derivanti dal perseguimento di interessi pubblici. La libertà religiosa non deve essere portata all'estremo di richiedere che il servizio pubblico articoli un'organizzazione individualizzata per ogni cittadino, offrendo a ciascun interessato un servizio su misura che sia conforme alle sue particolari convinzioni.
Una decisione tanto radicale desta qualche perplessità. La norma, infatti, contemplava comunque la possibilità di prevedere delle eccezioni per ragioni di salute, rivelando che le ragioni organizzative cedono di fronte a specifiche considerazioni soggettive.
In secondo luogo, non sembra ci sia stata alcuna effettiva valutazione concreta dei costi che l'accomodamento di tale pratica avrebbe determinato. Piuttosto, la sentenza sembra poggiare su una valutazione un po' speculativa ed apodittica in base alla quale soddisfare la specifica richiesta del ricorrente avrebbe aperto automaticamente le porte a una individualizzazione del relativo servizio mensa con un'organizzazione impossibile. Ma di ciò non vi era effettivamente prova. Ciò che si chiedeva era una (sola) alternativa al menù a base di maiale. In questo senso, il giudizio di proporzionalità non sembra essere stato condotto in modo rigoroso, in riferimento agli specifici dati di contesto. Inoltre, il giudice spagnolo non sembra riconoscere che la fruibilità da parte di tutti del servizio pubblico sia un elemento da tenere in primaria considerazione quando si opti per negare la possibilità di una differenziazione nell'offerta del pasto. È vero che l'uso della mensa non è imposto, ma in concreto è difficile ipotizzare che uno studente se ne possa davvero privare, senza un onere eccessivo rispetto alla vita familiare.
Nel contesto italiano, inoltre, è da ricordare come la Corte di cassazione, in relazione al tema legato all'esposizione dei simboli religiosi, abbia individuato nella tecnica del ragionevole accomodamento un principio di ordine generale applicabile in relazione alle richieste fondate sulla diversità religiosa e culturale.
Un pasto uniforme per tutti, che non tenesse nelle debite considerazioni i profili religiosi degli utenti, si porrebbe come una situazione indirettamente discriminatoria per la religione. In un giudizio di proporzionalità, la semplice invocazione in astratto del maggior onere economico e/o di uno sforzo organizzativo non può giustificare un rifiuto a priori. Si dovrebbe quantomeno quantificare il costo o le specifiche difficoltà organizzative che impedirebbero di soddisfare una pretesa comunque costituzionalmente garantita.

Sezione IV
Proposte didattiche

(a cura di D. Strazzari[*])

Similmente a quanto fatto nel primo capitolo, sono qui descritte alcune proposte didattiche che trattano del tema del diritto, cibo e religione, rifacendosi alle questioni illustrate in precedenza. La prima proposta è pensata a una platea di studenti delle superiori. Si tratta di "casi" liberamente ispirati a controversie effettivamente affrontate in giudizio. L'idea, al solito, non è tanto individuare la soluzione corretta di diritto, anche perché spesso ci sono state decisioni diverse da parte dei giudici. Piuttosto, la cosa importante è considerare gli argomenti a favore e contro una data soluzione e valutare, sulla base del dato giuridico, quale di questi sia più convincente. In questo senso, l'insegnante dovrebbe far emergere dal dibattito in classe le diverse opzioni. Seguono poi altre due proposte pensate per gli studenti della secondaria di primo

Proposta I (per i più grandi)

Caso 1 Il pasto da casa:

Presso la scuola G. Carducci, è attivo un servizio mensa per gli studenti che si avvalgono del tempo pieno e del tempo prolungato. Il servizio garantisce la possibilità agli studenti di scegliere un menù alternativo che non prevede l'uso di carne di maiale e un menù vegetariano. Inoltre, previa comunicazione alla scuola e certificato medico, sono previste soluzioni specifiche in caso di soggetti con intolleranze alimentari.
A seguito dell'aumento delle tariffe per la fruizione del servizio mensa, un gruppo di genitori richiede la possibilità per i propri figli di poter consumare il pasto previamente confezionato a casa nei locali della mensa scolastica.
In effetti, sono diverse le motivazioni che vengono addotte dai genitori, accanto a quella di natura economica. Vi sono, infatti, genitori che ritengono che la qualità del cibo servito nella mensa scolastica sia bassa; altri, aderenti al veganesimo, vogliono che i loro figli seguano la relativa dieta alimentare vegana; altri, infine, di religione islamica, ritengono che i figli, con il il cibo preparato a casa, potrebbero consumare carne macellata ritualmente (cd. halal).
La scuola obietta che non esiste un diritto a consumare il cibo in autonomia e comunque le famiglie non sono obbligate a fruire del "tempo-mensa: queste possono sempre optare per riprendere il figlio prima della pausa pranzo e riportarlo alla ripresa delle lezioni.

Riflessioni per il dibattito:

[*] Docente di diritto pubblico europeo, Dipartimento di Sociologia e ricerca sociale, Università di Trento.

1. Il momento della mensa scolastica serve solo per rifocillarsi o può assumere una funzione educativa, ricollegabile al diritto all'istruzione di cui all'art. 34 Cost.? In quest'ultimo caso, quali interessi rilevanti si possono perseguire attraverso tale momento?

(Scopo: attraverso il dibattito dovrebbe emergere come il tempo-mensa, pur non essendo formalmente parte dell'orario scolastico e dunque non obbligatorio per l'alunno, è andato assolvendo finalità diverse da quella un tempo prevalente di mera occasione di nutrimento, acquisendo una valenza educativa crescente. Questo profilo è rilevante per vagliare i pro o contro della scelta della scuola)

- La mensa scolastica come luogo di socializzazione;
- La mensa scolastica come momento di condivisione di regole di comportamento;
- La mensa scolastica e il rispetto del cibo e lotta allo spreco;
- La mensa scolastica garantisce cibo adeguato e di qualità sia dal punto di vista nutrizionale sia dal punto di vista della diversità e stagionalità, garantendo pietanze non usualmente consumate in famiglia;
- La mensa offre cibo "sicuro", nel senso di conforme alle prescritte regole di sicurezza nel confezionamento, così da evitare contaminazione tra cibi e conseguenti rischi per gli studenti con intolleranze alimentari

2. Quali potrebbero essere le ragioni su cui la scuola potrebbe ulteriormente basare il suo rifiuto? (da far emergere attraverso il dibattito)

- La socializzazione e il rispetto di regole comuni impongono che il cibo consumato in mensa sia lo stesso per tutti.
- Uno stesso menù garantisce che il minore a scuola sperimenti cibi diversi e secondo il ciclo delle stagioni.
- Uno stesso menù garantisce al minore una dieta equilibrata in modo da garantire la sua salute.
- Ragioni di sicurezza alimentare. Il cibo portato da casa potrebbe non essere stato confezionato adeguatamente e vi sarebbe il problema di come e dove conservarlo durante l'orario scolastico
- Durante l'ora della mensa, i bambini potrebbero scambiarsi il cibo, con il rischio che minori con allergie entrino in contatto con cibi dannosi per la loro salute.
- Per consentire l'opzione della consumazione del pasto da casa, la scuola dovrebbe ricorrere ad alcuni accorgimenti, potenzialmente costosi. Ad esempio, dovrebbe acquistare dei frigoriferi e/o collocare gli studenti che consumano il proprio pasto in un tavolo separato, debitamente sorvegliati, per evitare contaminazione tra cibi.
- Un servizio pubblico, come la mensa, non può tollerare di venire incontro a ogni esigenza individuale. La mensa non è obbligatoria: la famiglia può tenere il figlio a casa durante i pasti.

3. Quali argomenti porteresti, invece, per sostenere la posizione dei genitori?

- L'obiettivo della socializzazione e della condivisione di regole sarebbe comunque frustrato se le famiglie fossero costrette a ritirare i figli da scuola, privandoli dunque di questo importante momento educativo
- L'obiettivo della socializzazione e della condivisione di regole non presuppone che tutti consumino il medesimo pasto. La scuola fornisce già delle eccezioni, prevedendo menù diversificati. Quello che conta è lo stare insieme mangiando, non ciò che si mangia.
- Garantire a ognuno la possibilità di consumare il cibo che preferisce è garantire uno spazio di libertà personale; è un modo per rispettare tutti
- L'argomento della sicurezza alimentare non giustifica un divieto assoluto di portare pasti da casa. E la merendina della ricreazione, allora? Il cibo portato da casa potrebbe essere acquistato in un negozio ed essere altrettanto sicuro di quello distribuito in mensa.
- L'argomento per cui le famiglie potrebbero tenere i figli a casa, durante l'ora della mensa, non tiene conto degli attuali stili di vita. Essa sarebbe solo una finta opzione e comunque, tenuto conto del valore educativo che si intende dare al momento del pasto comune, sarebbe contraddittorio imporre questa scelta come unica alternativa a chi non vorrebbe usufruire del cibo della mensa.
- Portando il cibo da casa soddisfo una mia libertà, senza gravare sulla collettività: il cibo lo pago io!

4. Le ragioni che vengono invocate dai genitori perché sia loro riconosciuta la possibilità di consumare il pasto preparato a casa sono diverse. Vi sono, infatti, motivazioni di carattere economico (risparmio), di asserita migliore qualità del cibo preparato a casa rispetto a quello servito in mensa; di ordine religioso (possibilità di consumare carne halal) o di rispetto di visioni della vita di carattere filosofico (poter seguire una dieta vegana).
In astratto, ve ne sono alcune che ti sembrano più meritevoli di tutela? Dal punto di vista giuridico, le motivazioni di carattere religioso/filosofico su quale principio costituzionale potrebbero fondarsi? Esiste, secondo te, un diritto costituzionalmente garantito a che la scelta alimentare di una persona sia garantita in un contesto in cui la persona si trova ristretta (non possa cioè liberamente scegliere il cibo di cui nutrirsi) e ciò a prescindere dal fondamento religioso o del suo credo intimo?

Caso 2: il divieto di macellazione religiosa

In Belgio, il legislatore, per rispondere alla crescente sensibilità manifestata dalla popolazione nei confronti della tutela degli animali e del loro benessere, vieta la macellazione senza previo stordimento degli animali allevati. Il divieto si applica anche in relazione alla macellazione per finalità religiose. In relazione a quest'ultima, però, la legge consente l'utilizzo di un metodo di stordimento reversibile: l'animale viene stordito, reso incosciente ma non ucciso, così da permetterne l'uccisione da "vivo" seguendo le regole religiose prescritte dalla religione ebraica e musulmana. Il legislatore belga,

peraltro, non vieta il commercio di carne macellata secondo le regole religiose importata dall'estero.
Alcune associazioni ebraiche e musulmane ricorrono davanti al giudice, sostenendo che l'obbligo del previo stordimento, sia pure reversibile, non sarebbe conforme alle loro prescrizioni religiose. Dunque, la legge sarebbe illegittima perché in contrasto con la libertà religiosa quale sancita in Costituzione e tutelata dalla Convenzione europea dei diritti dell'uomo (art. 9). Obiettano che la legge non impone il divieto di caccia e di pesca, in cui gli animali verrebbero uccisi senza alcun previo stordimento.

Piste di riflessione:

1) Qual è, secondo te, l'interesse tutelato dal legislatore belga? Gli animali sono titolari di diritti fondamentali, in particolar modo del diritto alla vita o di non subire trattamenti inumani e degradanti? Anche la fastidiosa zanzara estiva sarebbe titolare di un diritto alla vita? O i titolari dei diritti fondamentali sono solo gli uomini?
Forse allora l'interesse tutelato è un altro. In fondo, il legislatore non vieta l'uccisione dell'animale (e dunque non protegge il suo diritto alla vita), ma disciplina, vietando, alcune modalità per ucciderlo. Così facendo, vuole tutelare un sentimento di compassione che *l'uomo* nutre nei confronti di esso. Il legislatore vuole evitare l'inutile sofferenza dell'animale che turba l'animo umano.

2. L'interesse ad evitare inutili sofferenze all'animale non sembra, però, tutelato nel caso della caccia e della pesca. In questo caso, il legislatore ritiene di non poter imporre il previo stordimento, non essendo questo in concreto praticabile. Questo vuol dire, però, che l'interesse al benessere animale non è assoluto e può subire condizionamenti. Dunque, l'interesse a tutelare il benessere animale ed evitargli inutili sofferenze non sembra sempre manifestarsi in modo coerente. Del resto, basti pensare alle condizioni di allevamento o di trasporto degli animali da allevamento.
L'interesse a garantire ai fedeli di una data religione la possibilità di seguire una certa prescrizione, come quella prevista per la religione ebraica e islamica in relazione alla macellazione rituale, giustifica o no una deroga al divieto di macellazione senza previo stordimento sia pure reversibile?

3. Il legislatore belga obietta alle associazioni religiose di aver comunque tenuto in considerazione la libertà religiosa di Ebrei e Musulmani: in relazione, infatti, alla macellazione per motivi religiosi, si impone solo lo stordimento reversibile. L'animale non sarebbe cosciente, ma rimarrebbe comunque vivo, come richiesto dalle due religioni. In questo modo, si bilanciano due interessi ugualmente meritevoli: la libertà religiosa, da un lato, il benessere animale, dall'altro. Quale possibile problematica riscontri in questo modo di ragionare? Il legislatore belga corre il rischio di intromettersi in questioni legate al rito della data religione, definendo lui a priori cosa sia o meno conforme al precetto religioso?

4. Un altro argomento prospettato dal legislatore belga è quello per cui non si è previsto un divieto di commercializzare la carne macellata ritualmente, senza previo stordimento.

Dunque, sarebbe possibile per i fedeli che intendono seguire i precetti della propria religione acquistare carne importata che sia stata macellata in modo conforme alle loro prescrizioni religiose. In Italia, ad esempio, si riconosce esplicitamente la possibilità, in relazione alla macellazione religiosa, di derogare all'obbligo del previo stordimento. In effetti, sono diverse le aziende italiane che sono specializzate nella macellazione di carne halal. Evidentemente, però, la carne importata ha un costo superiore e dunque impatta negativamente sui membri delle due confessioni religiose. Inoltre, rimane il problema della libertà di impresa, comunque costituzionalmente riconosciuta: dopo l'introduzione del relativo divieto, molte ditte specializzate nella macellazione religiosa hanno dovuto chiudere.

5. Un importante elemento di valutazione è rappresentato dal dato scientifico. In effetti, esiste un certo consenso in letteratura circa il fatto che la morte attraverso lo stordimento sia meno dolorosa di quella che sarebbe praticata attraverso la recisione della carotide. Questo, però, è contestato, non essendo fondato su dati scientifici certi. Tuttavia, lo stordimento dell'animale avverrebbe in modo improvviso, senza che quest'ultimo si avveda del pericolo letale. Al contrario, nella macellazione rituale, anche a ritenere che la morte sia altrettanto istantanea e non dolorosa, non verrebbe evitata l'angoscia dell'animale che percepirebbe il pericolo per la sua vita. Quale rilievo daresti al profilo scientifico per la risoluzione del caso? È comprovato che il fumo e l'alcol siano nocivi per la salute dell'uomo. È sufficiente per vietarne l'uso? E il cellulare?

Proposta 2 (per i più piccoli)
A caccia del menù interculturale

La refezione scolastica viene normalmente appaltata a ditte specializzate, esterne alla scuola, anche se ci possono essere delle scuole private che gestiscono il relativo servizio in autonomia. È normalmente al comune che spetta contrattare con queste ditte e definire i menù, anche se la scuola ha un importante ruolo di coordinamento e una componente dei genitori è presente in una commissione che ha il compito di vigilare sulla qualità del cibo che viene proposto.
L'esercizio che proponiamo consiste nell'intervistare il dirigente della tua scuola e alcuni rappresentanti dei genitori che sono presenti nella commissione-mensa. Verificate se viene offerto un unico menù o più menù; se sono previsti accorgimenti particolari per chi presenta intolleranze alimentari; a quali criteri nutrizionali risponde la scelta del menù; se la dieta varia con il cambio delle stagioni; quali elementi (economici, nutrizionali, di qualità e stagionalità del cibo) incidono sulla scelta. Verificate, infine, se vengano previsti menù specifici che tengano conto delle necessità religiose e/o etniche culturali degli studenti. Infine, verificate se il menù preveda anche pietanze tipiche di altri paesi che vengano offerte a tutti (es. *cous-cous* ecc). Potete anche allargare ad altre scuole o comuni l'indagine e comparare i risultati.

Proposta 3 (per gli ancora più piccoli)
L'oca …si gioca!

Per i più piccolini, proponiamo un classico gioco dell'oca. Ogni giocatore (o gruppo di giocatori) avrà un contrassegno. Il percorso è composto di caselle numerate da 1 a 100 e si gioca con due dadi. Le caselle sono di diverso tipo. Vi sono quelle ordinarie, le caselle "oca" e quelle "imprevisto". Se si capita nella casella "oca", si raddoppia il punteggio in precedenza ottenuto coi dadi, a patto di rispondere a una delle domande qui sotto proposte. Se non si risponde, non succede nulla. Anche nelle caselle "imprevisto" si deve rispondere a una domanda e se non si conosce la risposta, si torna indietro di tante caselle quante corrispondono al punteggio in precedenza ottenuto. Le domande riguardano il tema delle prescrizioni religiose rispetto al cibo. Si può anche utilizzare uno dei tanti video che circolano in rete.

1. Chi può mangiare il prosciutto?

2. Chi non mangia il prosciutto?

3. Chi non consuma carne e latticini nello stesso pasto?

4. Quale alimento o bevanda può essere consumato dai musulmani?

5. Quale alimento o bevanda può essere consumato dagli ebrei?

6: Quale religione vieta le bevande alcoliche?

7. Quale religione permette le bevande alcoliche?

8. Chi non mangia il coniglio?

9. Chi non mangia i gamberetti?

10. Quali religioni festeggiano la Pasqua?

11. Chi non mangia prodotti lievitati durante la Pasqua?

12. Chi non mangia nessun tipo di carne?

13. Chi non mangia la carne di manzo?

14. Chi non mangia nessun tipo di pesce?

15. Chi mangia solo i pesci che hanno scaglie, lische e pinne?

16. Chi mangia tutti i tipi di pesce?

Bibliografia

Acciaroli D.
2012 "La macellazione rituale nella tradizione ebraica e musulmana" (pp. 483-488), in S. Castignone, L. Lombardi Vallauri (a cura di), *Trattato di biodiritto. La questione animale*, Milano, Giuffrè.

Angeletti S.
2016 *Il divieto francese al velo integrale, tra valori, diritti, laicità fraternité,* in "Federalismi.it", 1 Focus Human Rights, pp. 1-30

Avieli, N. e Markowitz, F. (a cura di)
2024 *Eating Religiously. Food and Faith in the 21st Century*. London, Routledge.

E. Bloch, M. Keppens, R. Hedge
2010 *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*, Abingdon, Routledge.

Bossi L., Giorda M.C., Messina E.
2013 *Cibo, religioni e integrazione culturale. La ristorazione scolastica a Torino*, Torino, Consorzio Risteco disponibile su https://www.eatingcity.org/wp-content/uploads/2025/03/QUAD-FR-ITA.pdf.

Brems, E.
2014 *Face veil bans in the European Court of Human Rights: the importance of empirical findings* in "Journal of law and Policies", 22(1), pp. 517-551, accessibile su https://brooklynworks.brooklaw.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=jlp

Cafaggion G.
2018 "Sul diritto all'alimentazione come diritto (anche) culturale" (pp. 47-97), in J. Luther, G. Boggero (a cura di), *Alimentare i diritti culturali*, Canterano (RM), Aracne.

Cam, C.
2025 *Food and rituals*, Oxford Bibliographies Online, Oxford, 2025.

Ceffa C. B.
2022 *L'aspetto del velo – L'esposizione del copricapo islamico in Europa tra convivenza multiculturale e stato costituzionale*, Milano, Franco Angeli.

Chizzoniti A.G., Talacchini M. (a cura di)
2010 *Cibo e religione: diritto e diritti*, Quad. dip. Scienze giuridiche, Università Cattolica del Sacro Cuore, Tricase (Le), ed. Libellula.

Ciattini, A.
1998 *Antropologia delle religioni*, Milano, Feltrinelli.

Comitato nazionale di bioetica.
2005 *Macellazioni rituali e sofferenza animale* (parere), Roma, istituto poligrafico e Zecca dello Stato, accessibile su https://bioetica.governo.it/media/1870/p57_2003_macellazioni-rituali_it.pdf

Davie G.
1990 *Believing without belonging: is this the future of religion in Britain*?, in "Social compass", vol. 37(4), pp. 455-469.

Dewey J.
1916 *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, New York.

Dominjanni I.
2005 "Corpo e laicità: il caso della legge sul velo" (pp. 165-182), in G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei* laici, Roma-Bari, Laterza.

Douglas, M.
1966 *Purity and danger*, London, Routledge; tr. it. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*. Bologna, Il Mulino, 2014.

Douglas, M.
1984 *Food in the social order*, London, Routledge.

Ercoli T.
2012 "La macellazione" (pp. 467-479), in S. Castignone, L. Lombardi Vallauri (a cura di)*, Trattato di biodiritto. La questione animale*, Milano, Giuffrè.

Ferrari S.
2002 *Lo spirito dei diritti religiosi – Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Bologna, Il Mulino.

Geertz, C.
2015 *Interpretazioni di culture*, Bologna, Il Mulino.

Giorda M.C., Bossi L., Messina E.
2014 *Il progetto A tavola con le religioni Alcuni dati*, in *Reset,* Dossier 153, disponibile su https://www.reset.it/articolo/il-progetto-a-tavola-con-le-religionialcuni-dati

Giorda M.C.
2015 *Nutrire lo spirito? Culture, religioni e cibo a scuola*, in *Scienza attiva. Torino per l'Esposizione Universale*, Milano.

Giuffrida A.

2020 *La scuola nella società multiculturale – Diritto al cibo adeguato e libertà religiosa,* Torino, Giappichelli.

Goody, J.
1982 *Cooking, Cuisine and Class*, Cambridge, Cambridge University Press.

Grimmitt M. (a cura di),
2000 *Pedagogies of religious education,* Great Wakering, McCrimmon.

Grimmitt M.
1983 *Religious education and humanisation*, Sidney, Australian association for Religious Education.

Grimmitt M.
1973 *What can I do in RE?,* Great Wakering. Mayhew-McCrimmon.

Hansen, K.T.
2004 *The world in dress. Anthropological perspectives on clothing, fashion and culture* in "Annual Review of Anthropology", vol. 33, pp. 369-392.

Harris, M.,
1985 *Good to Eat*, New York, Simon and Shuster; tr. it. *Buono da mangiare*, Torino, Einaudi, 2015.

Holt J.D.
2023 *Understanding Sikhism. A Guide for Teachers*, London, Bloomsbury.

Innes W.C.
2021 *Religious Hair Display and Its Meanings*, Cham, Springer.

Khalsi S.S.
2005 *Sikhism*, Philadelphia, Chelsea House.

Levi-Strauss, C.
1964 *Le cru et le cuit*, Paris, Plon; tr. it., *Il crudo e il cotto*, Milano, Il Saggiatore, 2016.

McLaughlin T.H.
1992 *Citizenship, Diversity and Education: a philosophical perspective,* in "Journal of Moral Education", 21(3), pp. 235-250.

Melloni A. (a cura di)
2014 *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, Bologna, il Mulino.

Mintz, S.
2020 *Storia dello zucchero*, Torino, Einaudi.

Mintz, S.W., Du Bois, C.M.
2002 *The Anthropology of Food and Eating*, in "Annual Review of Anthropology", vol. 31, pp. 99–119.

Müller, K.E.
2005 *Piccola Etnologia del Mangiare e del Bere*. Bologna, Il Mulino.

Nesbitt E.,
2016 *Sikhism. A very short introduction*, II ed., Oxford, Oxford University Press.

Piciocchi C.
2023 *Courts, pluralism and the law in the everyday*, New Delhi, Routledge.

Remotti, F.
1996 *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.

Remotti, F.
2010 *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.

Robbins, R.H.
2015. *Antropologia culturale: un approccio per problemi*, Torino, UTET.

Sanyal, U. e Kumar, N.
2020 *Food, Faith and Gender in South Asia: The Cultural Politics of Women's Food Practices*, New York, Bloomsbury Press.

Schlachter M.
2022 *Reflections on joined cases WABE and Müller: the CJEU's legal tests for private employers' religious neutrality policies, Italian equality network,* in "Italian Equality network", accessibile su https://www.italianequalitynetwork.it/reflections-on-joined-cases-c-804-18-and-c-341-19-wabe-and-muller-handels-gmbhthe-cjeus-legal-tests-for-private-employers-religious-neutrality-policies/

Singh Mandair A.
2013 *Sikhism. A guide for the Perplexed*, London, Bloomsbury.

Spaventa E.
2017 *What is The Point of Minimum Harmonization of Fundamental Rights? Some Further Reflections on The Achbita Case*, in *"EU Law Analysis – Blog",* accessibile su https://eulawanalysis.blogspot.com/2017/03/what-is-point-of-minimum-harmonization.html

Sperber, D.
1994 *L'epidemiologia delle credenze,* Milano, Anabasi.

Strazzari D., con Bottoni R. e Piciocchi C. (a cura di)
2025 *From multiculturalism to interculturalism: law religious teaching and civic/citizenship education in today's Europe*, Napoli, Editoriale scientifica. Una versione open access è accessibile qui: https://iris.unitn.it/retrieve/handle/11572/454311/1042632/QUAD92-2025_Strazzari-Bottoni-Piciocchi_IRIS-1.pdf

Toselli E.
2015 *Kosher, halal, bio: Regole e mercati* 2 ed., Milano, FrancoAngeli.

Weiler J.
2017 *Je Suis Achbita*, in "European Journal of International Law", 28(4), pp. 989-1018, disponibile su https://images.irpa.eu/wp-content/uploads/2019/01/JHHW-Je-suis-Achbita.pdf

Xiong, W., *Food Culture, Religious Belief and Community Relations: An Ethnographic Study of the Overseas Chinese Catholic*, in *Religions*, 2023, vol. 14, pp. 207-232.

Sitografia

https://www.antropologialimentare.it/chi-sono/