

N. 31 – Anno 2017

Rivista Italiana di Conflittologia
Culture, actors and interactions



La Rivista Italiana di Conflittologia,
dotata di comitato editoriale,
prevede per ogni testo la valutazione di almeno due referee anonimi,
esperti o studiosi dello specifico tema.
Uno dei referee può essere scelto fra esperti stranieri.

La Rivista è accreditata
dall'Associazione Italiana di Conflittologia
e dall'ANVUR,
ed è inoltre iscritta nel catalogo delle riviste scientifiche ANCE Cineca - Miur

Questo volume è stato stampato per Cuam University Press
Sede legale: Via R. Ruffilli, 36 - 82100 Benevento (Italia)
Sede spagnola: Diputació. 296, 1r 1º, 08009 Barcellona (Spagna)
Tel. +390824040190 – Fax 0230132531
www.edizionilabrys.it
info@edizionilabrys.it - P. I.V.A. 01422750628

Cuam University Press è il canale editoriale della
CUAM UNIVERSITY FOUNDATION,
Consorzio Universitario per l'Africa e il Mediterraneo.
Cuam University Press è promossa e distribuita
In Italia e all'estero.
Cuam University Press Edizioni Labrys collabora con l'ANVUR.
www.cuam.eu

Finito di stampare in Aprile 2017

ISSN 1971-1921

La Rivista Italiana di Conflittologia

accoglie studi e ricerche inerenti l'ampia tematica del conflitto.

Il suo carattere è in questo senso multidisciplinare e si pone come uno strumento in grado di coagulare riflessioni, discussioni, sollecitazioni e provocazioni sul conflitto provenienti da prospettive scientifiche e culturali differenti, dalla filosofia alla sociologia, dalla psicologia alla pedagogia, dall'antropologia alla criminologia, dall'economia al diritto e alla politologia.

Direttore editoriale: Silvio Lugnano

Direttore responsabile: Michele Lanna

Comitato scientifico

- Francesco Bruno, criminologo, Università La Sapienza, Roma;
- Roberta Bisi, sociologo della devianza, Università di Bologna;
- Sandro Calvani, diplomatico, Direttore dell'Unicri, Torino;
- Luigi Cancrini, psichiatra, Centro Studi Terapia Familiare e Relazionale, Roma;
- Giuseppe Cataldi, giurista, 'Università di Napoli "L'Orientale" e responsabile della sede di Napoli dell'"Istituto di Studi Giuridici Internazionali" del C.N.R.;
- Enrico Cheli, sociologo e psicologo, direttore Scuola di dottorato di ricerca "Studi per la pace e risoluzione dei conflitti", Università di Siena;
- Randall Collins, sociologo, University of Pennsylvania;
- Salvatore Costantino, sociologo, Università di Palermo;
- Marialaura Cunzio, sociologo, Università Suor Orsola Benincasa, Napoli;
- Lucia Di Costanzo, giurista, Università della Campania Luigi Vanvitelli;
- Jacques Faget, sociologo, Institut de Sciences Politiques, C.N.R.S. Université de Bordeaux IV;
- Alberto Febbrajo, sociologo del diritto, Università di Macerata;
- Johan Galtung, sociologo, Freie Universität Berlin e Princeton University, Rettore della Transcend Peace University;
- Herman Gomez Gutierrez, sociologo, Pontificia Universidad Javeriana di Bogotá;
- Donald L. Horowitz, sociologo e politologo, Duke University;
- Michele Lanna, sociologo del diritto, Università della Campania Luigi Vanvitelli;
- Giuseppe Limone, filosofo del diritto e della politica, Seconda Università di Napoli;
- Silvio Lugnano, sociologo, Università Suor Orsola Benincasa di Napoli;
- Ian Macduff, conflittologo, Singapore Management University;
- Clara Mariconda, giurista, Università della Campania Luigi Vanvitelli;
- Giacomo Marramao, filosofo, Università Roma;
- Andrea Millefiorini, sociologo, Università della Campania Luigi Vanvitelli;
- Margherita Musello, pedagogista, Università Suor Orsola Benincasa di Napoli;
- Giovanna Palermo, sociologo della devianza, Università della Campania Luigi Vanvitelli;

- Luigi Panarale, sociologo del diritto, Università di Bari;
- Pasquale Peluso, sociologo della devianza, Università Marconi di Roma;
- Raffaella Perrella, psicologa, Università della Campania Luigi Vanvitelli;
 - Valerio Pocar, sociologo del diritto, Università di Milano Bicocca;
- Giovanni Puglisi, Presidente della Commissione Nazionale italiana per l'Unesco;
 - Salvador Puntos Guerrero, psicologo, Universitat IL3, Barcellona;
 - Gerardo Ragone, sociologo, Università di Napoli "Federico II";
- Gina Pisano Robertiello, sociologo della devianza, Felician College University, New Jersey;
 - Roland Robertson, sociologo, Aberdeen University, Scozia;
 - Armando Saponaro, sociologo della devianza, Università di Bari;
 - Livia Saporito, giurista, Università della Campania Luigi Vanvitelli;
 - Raffaella Sette, sociologo della devianza, Università di Bologna;
- Ferdinando Spina, sociologo, Università del Salento, Responsabile Redazione Lecce;
 - Marcello Strazzeri, sociologo, Università del Salento;
 - Massimiliano Verga, sociologo, Università Bicocca, Milano;
- Angelo Volpe, sociologo, Università della Campania Luigi Vanvitelli;

Editore

La casa editrice Cuam University Press
nasce con l'obiettivo di accogliere principalmente
la multiforme produzione culturale della Cuam University Foundation,
promossa scientificamente dall'Università della Campania Luigi Vanvitelli.



Registrazione R.O.C. (Registro Operatori della Comunicazione) N. 15315/2007

Codice ISSN: versione online 1971-1913, versione stampata 1971-1921

P. I.V.A. n. 01422750628

www.edizionilabrys.it, info@edizionilabrys.it

tel +390824040190 - fax +390230132531.

Sede legale: Via R. Ruffilli, s.n.c., 82100 Benevento

Sedi operative presso ogni università aderente alla Cuam University Foundation
Rivista Italiana di Conflittologia, periodico quadrimestrale - Tribunale di Benevento
Registro Nazionale della Stampa.

Fornitore di Hosting-stampatore online:

Aruba S.p.A. - P.zza Garibaldi 8 – 52010 Soci (AR)

Indice

Editoriale

Le mafie come fattore di regolarizzazione sociale di alcune aree Pag. 7

di Silvio Lugnano

Oltre i confini della razionalità » 13
di Angelo Volpe

1. Introduzione. - 2. La fine del mio invaghimento per gli approcci razionali. - 3. La rivoluzione interiore. - 4. Serendipity, ma non solo serendipity. - 5. Dal macro al micro, dal sistema alle persone. - Riferimenti bibliografici.

L'alterità, il dialogo e il conflitto inconciliabile: dall'eroe tragico all'hyper self di Elster » 29
di Francesca Castaldo

1. Premessa. - 2. Alterità e ostilità. - 3. Il conflitto interpersonale: il potere dell'educazione, della cultura e del dialogo. - 4. Il conflitto intrapersonale: il caso dell'eroe tragico. - 5. La molteplicità dei sé: da Berger ad Elster. - 6. L'irrisolvibilità del conflitto intrapersonale: il caso dell'autoinganno in Elster. - Riferimenti bibliografici.

Il ruolo della donna nell'islam tra diritto e tradizione. Dal velo al burkini » 51

di Valentina M. Donini

1. Il contesto. - 2. La donna nell'islam. - 3. La donna nelle moderne codificazioni. - 4. La questione del velo. - 5. Dal velo al burkini. - Riferimenti bibliografici.

Abstract » 91

Note biografiche sugli autori » 95

Editoriale

Le mafie come fattore di regolarizzazione sociale di alcune aree

di Silvio Lugnano

Il problema di molte aree del nostro Mezzogiorno è che, alla presenza di organizzazioni criminali diffuse e pervasive, si affianca un deficit di legalità, sia a livello di istituzioni pubbliche, con la loro scarsa credibilità come produttrici e applicatrici di regole di condotta, sia a livello sociale diffuso. Tutto ciò è stato definito come un deficit di capitale sociale. Questo è costituito da relazioni libere e disinteressate, da virtù civiche, da fiducia nelle istituzioni.

Al contrario, dobbiamo evidenziare mancanza di senso civico, debolezza della legalità, scarso rispetto per tutto ciò che è collettivo, sfiducia nello Stato e nelle sue istituzioni.

Da un po' di anni, anche gli economisti sostengono, con prove sempre più solide, che un capitale sociale appropriato è un potente motore di sviluppo in un contesto di crescente complessità.

Il senso civico, il rispetto delle leggi, la fiducia nelle istituzioni, la capacità di cooperare onestamente, sono ingredienti essenziali del capitale sociale.

Quindi, bisogna utilizzare al meglio il cosiddetto percorso di socializzazione che si articola essenzialmente nelle due principali agenzie di formazione: la famiglia e la scuola.

Queste, nei territori contaminati dall'illegalità e dalla criminalità organizzata, devono agire in una visione efficacemente sinergica, con

l'obiettivo di rafforzare i minori e la loro conoscenza del territorio, anche del suo degrado e delle sue distorsioni.

Per crescere bene in situazioni di rischio, in un territorio dove l'illegalità diffusa appare come la sola realtà capace di offrire un ruolo, un'identità e un lavoro, l'unica efficace strategia istituzionale consiste nella tutela e nel sostegno alle famiglie e nel rafforzamento delle strutture scolastiche.

Ciò che è allarmante è che la realizzazione di un curriculum criminale ha uno dei suoi punti di forza nella debolezza del sistema scolastico, tipica del Mezzogiorno.

Si pensi ad esempio che in provincia di Napoli soltanto l'1% delle scuole applica il tempo pieno, a fronte dell'88% della provincia di Milano.

Il problema è più complesso proprio perché è anche, se non soprattutto, un problema culturale. Si è imposto negli anni un modello sociale e culturale di stampo malavitoso che riguarda non solo la criminalità organizzata, ma la società ai suoi diversi livelli.

Ciò accade attraverso la trasmissione di un modello culturale camorristico fatto di violenza e sopraffazione. Fino a quando, infatti, continueremo a considerare la criminalità organizzata solo un sistema culturale che riguarda le mafie e non, invece, un più ampio modello culturale che riguarda tutta la società, il problema sarà difficile da affrontare.

La camorra, la mafia non sono nate e prosperate a caso in Italia ed in Italia meridionale in particolare. La famosa Palma del "Il giorno della civetta" di Sciascia, che profeticamente prevedeva una sicilianizzazione dell'Italia, ormai ha risalito la penisola ed anche parte dell'Europa.

Le mafie non possono essere ritenute, ancora, come un corpo estraneo, come un "cancro", ma piuttosto come un fattore di regolazione sociale di intere aree del Paese.

Sutherland, principale autore della teoria delle Associazioni Differenziali, afferma che il comportamento criminale viene appreso all'interno di un determinato contesto sociale, come qualsiasi altro comportamento.

La criminalità può contare su numerose connivenze di ampi strati della società. Essa prospera perché esiste una cultura dell'illegalità generalizzata: si conoscono le regole statuali, ma si è indifferenti ad esse. Non essendo state interiorizzate, non si riesce a percepirne il contenuto precettivo.

Una "cultura" diffusa di questo tipo, trasversale alle classi sociali, favorisce il perpetuarsi di comportamenti illeciti. Le giovani generazioni, indipendentemente dalla classe sociale di appartenenza, interiorizzano valori diversi da quelli funzionali al buon andamento della comunità, dello Stato che sentono lontano.

Una cultura diffusa dell'illegalità, un controllo sociale esterno formale ed informale, che dovrebbe giocare un ruolo fondamentale nell'originare i comportamenti devianti e criminali, assolutamente inadeguato!

Insomma, dobbiamo fare i conti con sacche di arretratezza culturale in cui l'unica modernità accolta è la funzione di modelli simbolici della società consumistica e televisiva.

Queste sono le cosiddette facilitazioni ambientali, intese come elementi strutturali che favoriscono l'affiliazione di individui alle organizzazioni criminali che proliferano in quelle aree, per lo più marginali, dal punto di vista urbanistico e sociale caratterizzate da fenomeni di disgregazione sociale creati dalla povertà morale e materiale, dalla carenza di infrastrutture, dal degrado delle strutture scolastiche e ricreative, dalla carenza dei servizi pubblici.

In queste zone attecchiscono fenomeni di marginalità, intesa come condizione statica di taluni individui che "si trovano ai margini della

società”, abituati a vivere in condizioni di vita diverse e solitamente peggiori di quelle della società nel suo complesso.

Ormai le organizzazioni criminali sono tenute insieme da valori prevalentemente utilitaristici (massimizzazione dei risultati in termini di massimizzazione dei profitti), ma anche da una subcultura specifica, arcaica, caratterizzata da vincoli di forte solidarietà tra gli affiliati e dalla condivisione di valori consolidati.

Emerge, tuttavia, con sempre maggiore evidenza, che la cultura dell’illegalità e il generale giustificazionismo rispetto a comportamenti, palesemente, non conformi si diffondono e diventano sempre più trasversali a tutte le classi sociali.

Questo progressivo ampliamento della fascia dei devianti, dei tolleranti, di quelli dalla doppia morale rende sempre più complicato rintracciare il confine tra lecito e illecito e rende oggi più difficile, per lo studioso, parlare delle mafie come di una subcultura vera e propria.

Le organizzazioni criminali trasmettono modelli che producono una forte fascinazione, soprattutto sugli adolescenti dell’area dello svantaggio e della marginalità urbana, abbandonata dallo stato e dalle sue leggi. Giovani precocemente socializzati ai valori devianti trasmessi da genitori, vicini e figure di riferimento.

I giovani di bassa estrazione sociale, che risiedono in zone marginali, entrano in conflitto con la cultura della classe media che rappresenta i valori più diffusi e della quale essi si sentono estranei e “reagiscono” con la creazione di una propria sottocultura delinquenziale.

Questi giovani sperimentano continuamente, l’insuccesso, la frustrazione e l’umiliazione di non poter raggiungere il successo sociale di cui godono i loro coetanei appartenenti a ceti sociali più favoriti.

Essi si trovano di fronte ad un problema di adattamento che nasce dal conflitto fra le proprie ridotte opportunità e il modello di socializzazione della classe media, continuamente proposto loro dai mezzi di

informazione, dalla scuola, dai consociali di ceto più elevato e per loro difficilmente raggiungibile.

D'altra parte non si può tralasciare il forte stimolo costituito dalle possibilità di successo, ascesa sociale e conseguimento di beni materiali che, la scelta delinquenziale, quasi sempre garantisce.

Ma le opportunità di collocazione professionale che le holding criminali offrono localmente e anche sul territorio nazionale e internazionale, sostituendosi quasi totalmente al mercato legale saturo e bloccato dalla crisi generale, sembrano far gola non solo ai marginali che costituiscono la bassa manovalanza, ma anche giovani preparati e competenti che vanno a occupare sempre più spesso posti di tipo dirigenziale e che dispongono dei requisiti per trattare con imprenditori e politici.

Nella loro lunga storia le associazioni di tipo mafioso si sono poste come strutture imprenditoriali illegali, caratterizzate da una forte gerarchizzazione e impostate su regole, ruoli e funzioni ben definite.

L'ingresso in un clan, in una famiglia o in una "ndrina", quindi, ha costituito per molti individui non solo la possibilità di arricchirsi, ma anche quella di costruirsi un'identità solida, di sentirsi parte integrante di un progetto, di possedere finalmente uno status circondato da consenso sociale.

Per rompere questi schemi è necessario intervenire non solo in termini repressivi, ma cercare di incidere su una mentalità diffusa a tutti i livelli sociali.

La mentalità è una sorta di griglia attraverso cui noi leggiamo la realtà per poterla comprendere e poterci rapportare ad essa, assumendo determinati comportamenti.

Questa griglia è costituita da tutte le credenze, le idee, gli atteggiamenti e le aspettative nei confronti di noi stessi e degli altri. Occorre un progetto educativo forte che incida sul percorso di socializzazione: è su questo che dovremmo cominciare a lavorare.

Oltre i confini della razionalità

di Angelo Volpe

1. Introduzione

Il presente lavoro prende in esame fondamentalmente due oggetti: primo, la potenzialità indiscussa nella sociologia contemporanea degli approcci individualistici e razionali e, secondo, la necessità di trascendere la gabbia stessa della razionalità e di andare *oltre*. Come vedremo, questi obiettivi non sono contraddittori; essi sono, in realtà, inseparabili.

Come è noto, la teoria sociologica contemporanea è composta da un gruppo assai diversificato di prospettive. Queste prospettive o “scuole” hanno in comune, in un modo o in un altro, il fatto che cercano tutte di descrivere o spiegare fenomeni e comportamenti sociali. Le somiglianze, però, si esauriscono qui. Uno studente, o una qualsiasi persona interessata a capire cosa accade nel mondo, si può quindi trovare di fronte ad una varietà così ampia di analisi che ne può uscire confuso e sconcertato. Pur esaminando attentamente tutte le “scuole” più importanti di sociologia e di teoria sociale, rimarrà con le idee confuse, poiché queste “scuole”, prese nel loro complesso, risultano, almeno all’inizio, in netta contraddizione l’una con l’altra. Il funzionalismo dice una cosa, il conflittualismo un’altra. L’interazionismo simbolico si riferisce alla struttura sociale come ad una “camicia di forza”, la teoria della scelta razionale ad altro. Una risul-

ta «apocalittica», un'altra «integrata». Una dice così, un'altra cosà. Se una dichiara su, un'altra afferma giù. E se una dice miao, l'altra dirà bau. Quanto detto può sembrare sciocco, ma, se non si cerca di fare ordine in tutto ciò, è questa l'immagine che possiamo dare – almeno inizialmente – a coloro che si avvicinano alla nostra disciplina, e anche ai colleghi afferenti ad altri settori disciplinari [R. Swedberg, 1994].

Per almeno quindici anni sono stato, e per molti aspetti lo sono ancora, un fautore della teoria della scelta razionale, della teoria dello scambio sociale e della teoria dei giochi e, impiegando le non facili lenti offerte da questi tre approcci, ho cercato di spiegare una serie di fenomeni sociali, adottando come unità di analisi l'azione individuale e assumendo ogni volta una forma di interdipendenza e di aggregazione delle azioni individuali che fosse quanto più consona, per me, al tema oggetto di studio (interdipendenza strategica, processuale o spaziale). Ho creduto molto in questo modo di fare sociologia. Per alcuni aspetti mi ha anche divertito. Ma la cosa essenziale è che sin dall'inizio ho sempre ritenuto importante che un giovane ricercatore dovesse essere in grado di *fare scienza*, di essere uno scienziato della società, un'ambizione sulla quale molti miei colleghi fanno del sarcasmo, ma che, tuttavia, io ritengo sia invece un dovere (almeno agli inizi della carriera). E questi tre approcci un'ambizione del genere l'appagano sicuramente [A. Volpe, 2007; 2012; 2014]. Come ha ammesso lo stesso Collins [1992], in un'opera molto bella tutta incentrata sulle teorie sociologiche, questi tre approcci vantano, del resto, uno dei percorsi di sviluppo cumulativo più chiari di qualsiasi altra teoria sociale. Ma la questione più importante è la seguente. La teoria della scelta razionale, la teoria dello scambio sociale e la teoria dei giochi non soltanto *assumono* che gli attori sociali siano dotati di razionalità, che siano cioè volti alla massimizzazione del corso delle azioni che essi compiono (assunto, questo, che già di per sé stringe il

campo di indagine del ricercatore, consentendogli di poter effettuare analisi di corto o al massimo di “medio raggio”, come direbbe Merton), ma fanno qualcosa di più: utilizzano categorie analitiche forti – scarsità, costi, preferenze, opportunità, ecc. – e ragionamenti dotati di per sé di razionalità e di confutabilità popperiana. Queste teorie dispongono, cioè, di una *tecnologia* che è di per sé razionale: con una serie di passaggi logici, semplici, rigorosi, lineari, e talvolta formalmente matematizzati, si spiega una serie di fenomeni (l’evasione scolastica, il comportamento criminale, l’esercizio del potere, le coalizioni politiche, il divorzio, il suicidio, la secolarizzazione, e così via) e lo si fa sempre nello stesso modo. A ciò si aggiunga la pretesa nomologico-deduttiva di queste teorie, e si comprende così, appieno, il fascino che esse hanno esercitato nei confronti di tutti coloro che – insoddisfatti di una sociologia ideologizzata, o di una sociologia a mio avviso *oscura*, come quella di Luhman ad esempio, o di una sociologia povera di un forte quadro teorico di riferimento, o di quella che si limita a raccogliere dati e a stilare rapporti, o di quella che spazia e che si muove liberamente di palo in frasca, o solo insoddisfatti della perdita di credibilità della disciplina agli occhi della gente – ambivano ad altro. Si comprende, in altri termini, il fascino che gli approcci razionali hanno esercitato nei confronti di tutti coloro che volevano altro, e che rivendicavano, a ragione, l’esigenza di una sociologia dignitosamente scientifica e rigorosa almeno tanto quanto lo sono alcune branche dell’economia o certi settori della psicologia.

2. La fine del mio invaghimento per gli approcci razionali

Detto questo, il mio invaghimento per gli approcci razionali è giunto al termine o, per meglio dire, è stato in un certo senso *trascorso*. Solitamente, lo sappiamo, non si è mai tanto spietati con una teoria come quando ne viene criticata una che sia stata fortemente ab-

bracciata, e questo perché ne vengono compresi i difetti dall'interno, da una prospettiva ravvicinata e molto personale. Ebbene, io non sarò affatto spietato nei confronti degli approcci razionali. Non potrei, assolutamente. Tuttavia non posso non riconoscere, oggi più di ieri, gli errori commessi dai seguaci degli approcci razionali. Io stesso – da entusiasta “scienziato” – ne ho commessi tanti, e in grande stile. Primo fra tutti quello di escludere dal mio spettro di interessi tutti quei fenomeni sociali, micro o macro, che in qualche modo non fossero passibili di indagine scientifica. E molti di questi fenomeni hanno ad un certo punto quasi smesso di esistere nella mia mente! Come afferma John Lubbock, del resto, cosa vediamo dipende soprattutto da che cosa stiamo cercando. Ma *là fuori* il mondo non cessa di esistere soltanto perché abbiamo gli occhi chiusi! Cosa vediamo, è vero, dipende soprattutto da che cosa stiamo cercando; ma gli approcci razionali non hanno finito di affascinarmi soltanto per questo motivo. Ad un certo punto è affiorata in me la chiara ma spiacevole sensazione che tali approcci non fossero sufficientemente creativi, anche se, lo ribadisco, conferiscono tuttavia ad un giovane ricercatore la possibilità di edificare in lui un *ego* scientificamente strutturato. Con la teoria della scelta razionale, ad esempio, è sufficiente apprendere e ricordare una serie di categorie analitiche per poi applicarle in maniera alquanto meccanica per spiegare questo o quel fenomeno sociale. È un compito sicuramente utile e proficuo, che soddisfa un certo livello dello *spettro* dei possibili modi di penetrare la conoscenza della realtà, ma oggi mi sembra poco più di una sorta di lavoro da idraulico promosso a un rango più elevato. Inoltre, come più avanti vedremo, la teoria della scelta razionale, non è una maniera troppo simpatica di trattare un essere umano, non è una maniera troppo simpatica di trattare fenomeni complessi come l'amore, l'interazione sociale nella vita quotidiana, la socializzazione e lo sviluppo del sé, l'altruismo, il pregiudizio, la trasmissione culturale, il carisma di alcune

persone o il potere *tout court*. Ed è incredibile quante cose si trovino mentre cerchi qualcos'altro! È incredibile, cioè, quante cose abbia casualmente incontrato mentre setacciavo la mia mente per selezionare quei fenomeni cui potevo "facilmente" applicare le categorie analitiche tipiche degli approcci razionali. Non mi sto contraddicendo o, almeno, lo sto facendo solo in apparenza. Sì, è vero, ha ragione John Lubbock quando afferma che ciò che vediamo dipende soprattutto da che cosa stiamo cercando; ma è anche vero che tutto quello che tieni fuori dalla porta ti rientra poi dalla finestra. È sempre così e non può essere diversamente! Nell'affermare, come ho appena fatto, che la teoria della scelta razionale non è una maniera troppo simpatica di trattare fenomeni complessi come l'amore, o come il matrimonio, non sto cadendo nella trappola di invalidare deliberatamente l'«anima normativa» della teoria della scelta razionale, non sto sostenendo che gli attori reali non somigliano all'attore ideal-tipico proprio del *rational choice model*, non la sto accusando di non risolvere problemi che essa non ha mai dichiarato di voler affrontare. Sto, invece, solo evidenziando la sua incapacità di cogliere tutte le diverse sfumature con cui i fenomeni sociali si presentano nella vita di tutti i giorni. Lo voglio ribadire: non sto sostenendo che gli attori reali non somigliano all'attore ideal-tipico proprio del *rational choice model*. Tutto sommato, sono d'accordo con Gary Stanley Becker quando asserisce che, nella vita di tutti i giorni, non vi sono in effetti prove così decisive contro la razionalità [1998], ma sono altresì d'accordo con me stesso ogni volta che mi rammento che, nella vita reale, non vi sono in effetti prove così decisive contro l'irrazionalità! L'irrazionalità esiste ed esistono tantissime altri fenomeni che, come sociologi, non possiamo deliberatamente ignorare.

Questa svolta, in me, ha avuto una lenta ma continua incubazione e, all'inizio, ha preoccupato finanche me stesso, in quanto ritenevo fossi "preso" da qualcosa di sbagliato, cioè da qualcosa di non scien-

tifico. Ricordo che, tempo fa, in aula all'università, per rispondere ad uno studente parlai per almeno un'ora dei modi diversi con cui noi tutti esperiamo la realtà. Dopo la lezione, camminavo pensieroso per il cortile del Dipartimento, immaginando le critiche che un esponente degli approcci razionali avrebbe potuto avanzare nei miei riguardi, se mi avesse ascoltato: la realtà è unica, ed è quella empirica percepibile dai sensi umani e dalle loro estensioni strumentali (si pensi ai telescopi, ai microscopi oppure alla tomografia assiale computerizzata). Per un esponente degli approcci razionali, qualsiasi altra cosa al di fuori di questo mondo ristretto, cose come l'anima, la sensibilità, l'amore, gli stati coscienza, i sentimenti in generale, qualsiasi altra cosa sarebbe stata considerata non scientifica e, probabilmente, non reale. Ebbene, avevo passato almeno vent'anni della mia vita a studiare la scienza, e ad occuparmi di cose scientifiche, per poi trovarmi ad affrontare il fatto che la scienza non era di certo sbagliata, ma terribilmente limitata e che il suo raggio d'azione era alquanto circoscritto. Oggi, la mia opinione è che gli approcci razionali possono trarre in inganno: tendiamo, ad esempio, a pensare che una cosa non esista – o che non abbia un effetto concreto su di noi – soltanto perché non riusciamo a vederla o a comprenderla razionalmente. Ma, in realtà, una calamita attrae il metallo anche se non vediamo il campo magnetico che la circonda. E, allo stesso modo, una canzone può produrre in noi, anche se non la tocchiamo, una sottile “vibrazione” di gioia, mentre un'altra ci può rendere tristi. Ebbene, quanto c'è di razionale in tutto ciò? E fin dove può arrivare la comprensione “razionalista” prima di fermarsi di fronte a ciò che non si può né toccare né vedere? E perché, in questo senso, continuiamo ad avere pregiudizi rispetto all'esistenza dell'anima o rispetto a taluni fenomeni “paranormali”? Esiste, ad esempio, una qualche prova che meno uno elevato al quadrato sia uguale a uno? In realtà, a pensarci bene, non esiste una prova empirica o sensoriale di questo. La veridicità di un'affermazione

del genere è dimostrata soltanto da una logica interna. Non puoi trovare attorno a te, e nell'ambiente in cui vivi, alcun numero negativo. Lo trovi soltanto nella tua mente! E che meno uno elevato al quadrato sia uguale a uno è qualcosa che può essere convalidato solo da una collettività di matematici, che sanno eseguire una dimostrazione logica che deciderà se quest'asserzione sia vera o meno. Ma, lo ripeto, nella realtà non esiste alcun numero negativo che possiamo vedere o toccare, anche se si dà totale cittadinanza a una credenza del genere!

3. La rivoluzione interiore

Senza alcuna pretesa di completezza, posso ragionevolmente affermare che l'essere umano è composto di corpo (cioè materia), mente e spirito, e la stessa società, che è essenzialmente un'aggregazione complessa di individui, è fatta, lo sappiamo, a sua immagine e somiglianza: ogni società, cioè, è caratterizzata da un corpo materialmente afferrabile e da un'ampia varietà di altri tratti e aspetti che non si vedono (il carisma, la simpatia, l'odio, le ideologie, i processi di significazione), che non possono essere toccati, ma che esistono, inesorabilmente esistono. Ebbene, la scienza affronta efficacemente la materia e il corpo, scarsamente la mente (sia individuale che sociale) e trascura quasi del tutto lo spirito. Come già detto, per quindici anni circa sono stato, e per molti versi lo sono ancora, un fautore degli approcci razionali in ambito sociologico. Ciò che oggi auspico è la realizzazione di un "modello a spettro intero" per l'analisi dei fatti sociali, un modello che possa espandere il raggio d'azione della comprensione sociologica al di là di ciò che possiamo vedere e misurare. Ma cerchiamo di procedere con ordine.

La svolta di cui sto parlando mi ha portato, in questi anni, a leggere di tutto, e ad affacciarmi su quei mondi, quello non scientifico e quello orientale, di cui avevo una parvenza di conoscenza solo in for-

za di alcune letture fatte da ragazzo e di alcune esperienze avute vivendo tutti i giorni la mia vita. Insomma, ad un certo punto non ho desiderato sapere altro su materia e corpo. Questi argomenti mi stavano soffocando. Volevo invece esperire, conoscere e studiare tutto ciò che è esistenziale, senza pregiudizi, gli stessi, del resto, che leggevo sugli sguardi di alcuni colleghi mentre illustravo loro i miei nuovi interessi, sguardi anche carichi di meraviglia e stupore per la “rivoluzione interiore” che fermentava in me, e carichi probabilmente anche di un sottile sarcasmo! Il sarcasmo nei confronti di un uomo che, fino ad allora, aveva ragionato quasi esclusivamente in termini di scarsità, costi, preferenze e opportunità, e che adesso discuteva, col rigore tipico degli approcci razionali, di tutti gli aspetti “sottili” della nostra vita che sfuggono alla scienza. “Rivoluzione interiore” non era in ogni modo per me la parola-chiave. Non ho mai avuto una parola-chiave né mai l’avrò, e non ho mai studiato una certa cosa soltanto perché nell’ambiente era di moda farlo, come oggi sono di moda gli studi sull’immigrazione, sulla globalizzazione o gli studi e le ricerche sulla violenza nei confronti delle donne. Ma sia chiaro: sono temi dignitosi ed è sicuramente importante indagarli. La sensazione che tuttavia ho spesso avuto è che in certi periodi fosse di moda occuparsi di capitale sociale o di genere e di sottosviluppo. Probabilmente, è stato proprio l’entusiasmo esagerato con cui sono stati accolti taluni lavori e taluni colleghi che mi ha allontanato da una certa sociologia; un entusiasmo forse politicamente orientato. Personalmente, non sono mai stato preda di facili entusiasmi. Molti studiosi, invece, hanno sovente cavalcato con grande esaltazione questa o quell’onda. E accade ancora. Certo, lo riconosco, hanno talvolta una grande capacità di comunicare e di proporsi magari come elemento di novità, ma quel che dicono è difficile da decifrare! Usano, infatti, un linguaggio aperto a ogni soluzione, e dicono tutto e il contrario di tutto. Talvolta mostrano una grande ansia di piacere, di

essere appetibili e quanto più visibili. A volte, poi, ho la sensazione che vogliano essere come la ciliegina sulla torta, ma non si fa una torta soltanto con le ciliegine. La parola “sociologia” è bella; credo anche alquanto fascinosa. Ma è una scorza e non ci può limitare alla scorza! La si deve riempire di contenuti, e questi contenuti devono poter costituire uno spettro esaustivo, in cui ogni ermeneutica fornirà un raggio d’azione della comprensione sociologica, e ogni raggio dovrà rispondere ad un dato livello o processo del sistema sociale. Tratterò in altri lavori questo delicato tema, anche se – per ora – mi rincesce di dovermi semplicemente limitare a tali considerazioni.

“Rivoluzione interiore”, dicevo, non era in ogni modo per me la parola-chiave. Mi sembrava, infatti, un’espressione trita e ritrita. E fino ad allora, anche cose come crescita spirituale o illuminazione mi sembravano poco più che concetti. Da ragazzo, ad esempio, ci fu un lungo periodo in cui non sentivo altro che parlare, a destra e a manca, del “pieno sviluppo del proprio potenziale”, un’espressione che subito rifiutai, perché immediatamente mi apparve narcisistica ed egoica. Certo – salvo eccezioni (si veda, fra tutti, E. Cheli [2001; 2009]) – non è che i sociologi in Italia abbiano mostrato un interesse peculiare per l’autoconoscenza, la spiritualità o lo sviluppo del potenziale umano. La “rivoluzione” cui hanno dato fiato è stata, invece, di natura politica! Non è il caso qui di scavare a fondo, ma probabilmente ciò è stata la conseguenza di certe contaminazioni ideologiche cui è stata oggetto la nostra disciplina. Mi viene in mente, ad esempio, il paradigma marxista – che è stato il Vangelo per tantissimi sociologi – il cui successo era racchiuso in un’idea salvifica, l’idea secondo cui il compito della sociologia non era quello di spiegare la società, ma di salvarla. Come è noto, la crisi di questo paradigma ha creato un vuoto e a poco a poco ha spaccato la disciplina in una pluralità di sociologie minimaliste, sociologie che risultano non solo, a mio avviso, fragili scientificamente, ma, cosa più pesante, disunite e disgregate.

Oggi, e va anche bene, abbiamo una sociologia per ogni cosa, una per la musica, una per il corpo, una per l'identità, una per il genere. Certo, è giusto che qualsiasi cosa abbia una attinenza con il sociale possa acquisire una qualche legittimazione sociologica, anche se, riconosciamolo, probabilmente è proprio questo a spiegare il perché è stato sarcasticamente assegnato ai sociologi l'appellativo di *tuttologi*. Una sociologia per ogni cosa va anche bene, ma, nel contempo, abbiamo bisogno di un modello integrato a spettro intero, al cui interno le tante sociologie possano danzare insieme, *complementariamente*. La nostra disciplina è un po' tutto e un po' niente, ha confini illimitati e, quanto alle tecniche di indagine, va bene qualsiasi cosa, dall'analisi multivariata all'intervista fino ad arrivare alla fotografia. Come ha sostenuto Kenneth Joseph Arrow, troppo spesso i sociologi impostano i loro lavori come se ogni volta tentassero di rifondare la disciplina dalle origini [R. Swedberg, 1994]. Ma sia chiaro, io non voglio reinventare un bel niente! Dovremmo, invece, e lo ribadisco, lavorare tutti insieme per una sociologia più coesa, e quindi più forte.

4. Serendipity, ma non solo serendipity

Come ho già detto, non mi sono mai attaccato ad una certa teoria o ad un dato filone di ricerca solo perché nell'ambiente era di moda farlo. E non sono neanche stato preda di facili entusiasmi politicamente orientati. Certo, ogni adolescente ha in sé il seme della ribellione, e ricordo che anche io, da ragazzo, a volte palesemente, altre volte meno direttamente, avevo la sottile fantasticheria di cambiare il mondo. E, lo sappiamo, in questi casi la politica diventa solitamente il terreno della tua protesta. Ma si tratta di un terreno che ben presto scopri essere finto. Appartiene a quello che in Oriente è chiamato il mondo "maya", il mondo delle illusioni. Ma, ripeto, questa fantasticheria era un qualcosa legato fundamentalmente alla mia adolescen-

za. Del resto, la vita, come qualcuno ha scherzosamente affermato, potrebbe essere divisa in tre fasi: rivoluzione, riflessione e televisione. Si comincia con il voler cambiare il mondo, poi si passa a produrre speculazioni intellettuali e, infine, ci si ritrova sdraiati su un divano, con un telecomando in mano, per passare da un canale all'altro! Più avanti crebbi, e mi affezionai alla scienza e alla sociologia (in particolare agli approcci razionali), persuaso dall'idea di quanto fosse importante che edificassi in me un *ego* scientificamente strutturato, e che allontanassi da me la sbronza politica. Ebbene, quel progetto lo edificai, e credo abbia dato un qualche risultato [A. Volpe, 2007]. Vorrei, tuttavia, sottolineare ancora una cosa. Ciò che sto raccontando è la *mia* storia, l'esperienza maturata come fautore della conoscenza scientifica e, più tardi, il fermento che mi ha condotto *oltre*. Ecco, è stata proprio questa la mia linea di evoluzione: dalle analisi razionali a quelle post-razionali, dal bisogno di "fare" scienza alla voglia di trascenderla. Ho detto che questa è stata la *mia* storia perché, come raccontavo sopra, i sociologi si son mossi, in linea molto generale, partendo da altre basi. Salvo eccezioni, dicevo, non è che i sociologi in Italia abbiano mostrato un interesse per la spiritualità o per lo sviluppo del potenziale umano. La "rivoluzione" cui hanno dato fiato è stata, invece, di natura politica, in linea con la controcultura tipica degli anni '60 e '70 del secolo scorso. Fin qui niente di riprovevole. La cosa strana fu quando questa finzione venne coattamente portata avanti negli anni '80, quando oramai tutta la controcultura di sinistra aveva già da tempo subodorato la vacuità e l'inutilità della lotta antisistemica. Senza contare che, mentre in quegli anni esplose e si affermava come non mai la società dei consumi di massa (che solo pochi ebbero il coraggio di spiegarla, e poi di accettarla), nei loro scritti i sociologi marxisti erano sempre lì pronti a chiamare in ballo ancora una volta Marx o Althusser, e le solite categorie analitiche per rimarcare il degrado, lo sfruttamento o la lotta al capitale.

No che questi non fossero fenomeni di rilievo – lo sono tutt’oggi – ma il linguaggio e le interpretazioni che ne davano erano, a mio parere, inutilmente pesanti e monotone, e soprattutto euristicamente modeste. Li percepivo così intellettualmente chiusi, ingabbiati nelle loro menti, che, quando mi ci relazionavo, li avvertivo spesso come asini carichi di libri. Del mondo reale, quello al di fuori delle loro aule universitarie, non vi era traccia. Non c’era traccia né nelle cose che scrivevano né in quelle che spiegavano. Piuttosto si limitavano, e malgrado ciò si autocompiacevano, a ripetere come pappagalli parole morte, trite e ritrite. Io non ho mai subito il fascino di certi scritti; anzi, alcune cose mi inquietavano, per così dire. Mi inquietavano ma non sapevo bene il perché. E lo scoprii soltanto quando incrociai, casualmente, un raggianti aforisma di Émile-Auguste Chartier: «Niente è più pericoloso di un’idea», scriveva il filosofo francese, «quando si ha un’idea sola!». Ebbene, rasentai un pericolo in quelle analisi, perché in esse c’era sempre e soltanto la solita brodaglia. Ma sia chiaro: niente sarebbe mai successo. Paventavo, all’epoca, soltanto che certe idiozie continuassero ad influenzare le menti di giovani laureandi (timore del tutto fondato se potessimo valutare, anche oggi, l’impatto che taluni corsi di laurea e taluni insegnamenti hanno avuto sulla formazione di un numero grandissimo di laureati in sociologia e in scienze umane e sociali in generale). Era tutto così strano: nelle Facoltà di Sociologia (oggi Dipartimenti), le quali dovevano rendere quanto più aperte, almeno in via di principio, le menti dei loro studenti (obiettivo che, del resto, ogni ambiente universitario sano dovrebbe prefiggersi), si registravano tassi di irreggimentazione ideologica pazzeschi. Ecco, fu solo questo ad inquietarmi. E fu l’imbattemi involontario nell’aforisma di Chartier che mi “salvò”! Nella vita di tutti noi, il caso e le coincidenze hanno un peso che spesso sottovalutiamo. Come afferma Jon Elster, «non credo ci sia un’agenda pregressa nel mio lavoro, piuttosto penso che questa sia costantemen-

te ricostruita ex post. Non saprei come definire questa mia caratteristica, se non sostenendo di essere mosso da pura curiosità, insieme ad una certa dose di *serendipity*» [J. Elster, 1989, 237; il corsivo è mio]. E “fortunatamente”, uso un gioco di parole, una certa dose di *serendipity* ha sempre prodotto numerosi varchi nel mio percorso di studi.

5. Dal macro al micro, dal sistema alle persone

Salvo eccezioni, dicevo, non è che i sociologi in Italia abbiano mostrato un interesse particolare per temi come la spiritualità o lo sviluppo del potenziale umano (fanno eccezione, probabilmente, coloro che simpatizzavano per la “scuola” di Francoforte, anche se – lo sappiamo – sia i lavori di Marcuse, Adorno e colleghi, sia quelli dei loro seguaci, erano fortemente intrisi di una buona parte dell’ideologia marxista). La “rivoluzione” cui hanno dato fiato è stata, invece, di natura politica, in linea con la controcultura tipica degli anni ‘60 e ‘70 del secolo scorso. Lo ripeto: in linea con la controcultura tipica di quegli anni, e mi preme ribadirlo proprio per rimarcare il fatto che non vi era nulla di particolarmente originale nel loro progetto. Solo ad un certo punto si verificò una biforcazione. Mentre i sociologi marxisti, in un modo o nell’altro, continuarono a portare avanti il loro progetto per tutti gli anni ‘80 e ‘90 (progetto che solo più tardi evaporò inesorabilmente, spaccando di conseguenza la disciplina in una pluralità di sociologie, fragili e irresolute), la controcultura di sinistra, invece, subodorando la vacuità e l’inutilità della lotta antisistemica si aprì ad altro, e comprese che erano le persone che andavano “cambiate” e che l’unica rivoluzione possibile fosse quella “interiore”. Come ha messo chiaramente in luce Enrico Cheli, la controcultura tipica degli anni ‘60 e ‘70 è, per molti aspetti, una delle principali radici della *new age* attuale. Più precisamente, scrive Cheli, quest’ultima condivide «gran parte degli ideali di allora, ma con una

fondamentale evoluzione di metodo, nel senso che prima di guardare al Mondo con la M maiuscola, ognuno deve iniziare il percorso di cambiamento dalla propria persona e poi dal proprio piccolo mondo personale, dall'ambiente in cui vive e dalle relazioni umane in cui è coinvolto nella vita quotidiana. È una differenza di grande rilevanza [...] perché costituisce per molti aspetti la chiave di volta dell'intero fenomeno» [2001, 12]. Come recita un'antica massima orientale:

Se vuoi ordine nel tuo paese devi mettere ordine nelle provincie.

Se vuoi ordine nelle provincie devi mettere ordine nelle città.

Se vuoi ordine nelle città devi mettere ordine nelle famiglie.

Se vuoi ordine nella tua famiglia devi mettere ordine in te stesso.

«Come possiamo sperare», continua Cheli, «di cambiare il mondo se prima non impariamo a migliorare noi stessi? Solo liberandoci dai pregiudizi e dai condizionamenti sociali che distorcono la nostra visione della realtà, possiamo pensare scenari davvero nuovi e creativi; solo affrancandoci dalle ipocrisie e dai malintesi emozionali che invischiano i nostri rapporti con gli altri possiamo avere poi la forza di realizzare tali obiettivi». Per agire sul mondo, insomma, «dobbiamo prima conoscere a fondo noi stessi; per trasformarlo in un giardino dell'eden dobbiamo prima dedicarci a far fiorire le potenzialità latenti nel nostro giardino interiore, nella speranza che [...] il cambiamento si propaghi anche alla società nel suo complesso. È una via mai tentata prima d'ora su così vasta scala, almeno nella storia a noi nota, e forse proprio per questo merita di essere esplorata, visto che le altre vie di cambiamento finora percorse – dalla politica alle rivoluzioni – hanno rivelato limiti insanabili, con risultati spesso più di apparenza che di sostanza. Inoltre, in un certo senso è una via al riparo da delusioni: [...] se anche l'auspicato propagarsi del cambiamento dal livello individuale a quello collettivo non avvenisse, coloro che percorro-

no questa via non rimarranno a mani vuote: avranno comunque una maggiore conoscenza di se stessi, avranno coltivato e sviluppato il loro potenziale, i loro talenti, cambiato in meglio la loro vita e il loro piccolo mondo, e questo non sarebbe affatto poco» [ibidem, 12-13].

Riferimenti bibliografici

- Becker G.S. (1998), *L'approccio economico al comportamento umano*, il Mulino, Bologna.
- Cheli E. (2001), *L'età del risveglio interiore. Autoconoscenza, spiritualità e sviluppo del potenziale umano nella cultura della nuova era*, FrancoAngeli, Milano.
- Cheli E. (2009), *Percorsi di consapevolezza. Metodi olistici per la conoscenza interiore e la realizzazione di sé*, Xenia Edizioni e Servizi S.r.l., Milano.
- Collins R. (1992), *Teorie sociologiche*, il Mulino, Bologna.
- Elster J. (1989), *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Feltrinelli, Milano.
- Swedberg R. (1994), *Economia e sociologia*, Donzelli, Roma.
- Volpe A. (2007), *Elementi di micro-sociologia*, FrancoAngeli, Milano.
- Volpe A. (2012), *La grammatica della devianza: situazioni, opportunità e scelte razionali*, FrancoAngeli, Milano.
- Volpe A. (2014), *Genesis e sviluppo delle regole sociali*, in «Rivista Italiana di Conflittologia», n. 22.

*L'alterità, il dialogo e il conflitto inconciliabile:
dall'eroe tragico all'hyper self di Elster*

di Francesca Castaldo

1. Premessa

L'ineliminabile diversità può generare conflitti tra persone, tra Stati, tra alleanze contrapposte. Questo lavoro muove dall'ipotesi che alcuni degli apparati concettuali usati nello studio dei conflitti interpersonali possano essere applicati all'analisi dei conflitti intrapersonali. In particolare, l'alterità, la diversità, lungi dall'esser concepita solo in relazione a più soggetti, individui o entità, può essere osservata anche all'interno dello stesso individuo. E il conflitto, lungi dall'essere negativo, come a lungo è stato connotato, può essere risolvibile, per esempio per mezzo del dialogo e grazie all'educazione al confronto, alla cultura del diverso e - a certe condizioni - persino proficuo. Esistono, tuttavia, delle circostanze nelle quali il conflitto non trova soluzioni. Tra queste ultime, l'articolo si concentra, particolarmente, sul caso del conflitto "interno" all'individuo e sulla sua insolubilità, esaminando due tipologie di azione, distanti storicamente, quella dell'eroe della tragedia greca e quella 'moderna' dell'*hyper self* di Elster.

2. Alterità e ostilità

Una dimensione innegabile dell'esistenza umana è l'alterità. Le-

gata alla conformazione stessa dell'individuo, l'alterità è un aspetto essenziale dell'individualità, che non potrebbe neppure essere concepita senza di essa. Ciascun individuo è 'altro' ovvero diverso da ogni altro individuo: ogni uomo è, infatti, un particolare esemplare della sua specie. Leibniz ricavò da questa idea di diversità un principio cardine della sua filosofia¹ che confermò, usando il noto aneddoto della sfida messa in atto dalla duchessa di Hannover verso un cortigiano, che passeggiava nel parco, a trovare due foglie perfettamente identiche. Leibniz, interpellato in quella circostanza, come egli più volte ricordò, affermò che «non ci sono due foglie identiche neppure sullo stesso ramo dello stesso albero», a voler sottolineare l'unicità di ogni esistente [cit. in E. Severino, 2001, 140-141]. E l'individualità umana - egli andava concludendo - è molto più complessa di quella delle foglie e di tutte le altre specie viventi [R. Bertrand, 1971].

Ora, se l'individuo è, in quanto tale, unico e incomparabile (*individuum unicum et ineffabile*)², nella sua costituzione entra in maniera essenziale una complessa struttura universale, senza la quale l'individuo non sarebbe, perché, se è vero che di volta in volta ci troviamo di fronte ad una particolare pianta, ad un determinato animale, ad un individualissimo uomo, non è men vero che per essere quella pianta,

¹ Leibniz ha espresso, in particolare, questo pensiero nella sua "teoria delle monadi". La monade, per il filosofo, è una sostanza semplice, priva di parti, inestesa, indivisibile ed eterna. Ciascuna monade è diversa da ogni altra per il cosiddetto "principio di identità degli indiscernibili". Per un'approfondita disamina della teoria delle monadi si veda Leibniz G.W. (tr.it.) (2001), *Monadologia*, Bompiani, Milano.

² L'espressione "individuum unicum et ineffabile" è stata usata da Dilthey nel suo scritto "Contributi allo studio dell'individualità" (1895-1896) ma il concetto di unicità dell'individuo risale ad Aristotele ed è stato ripreso da molti pensatori e filosofi, tra i quali Hegel, Jaspers, Goethe e lo stesso Leibniz.

quell'animale, quel soggetto umano, queste diverse realtà, che entrano nella nostra esperienza e nelle nostre percezioni sensoriali, devono essere, come ha affermato Goethe, anzitutto pianta, animale, uomo [cit. in J.P. Eckermann, 1912].

Non c'è, in altri termini, 'esistente' (*quidditas*) che non sia qualcosa, che non incarni un'essenza (*quid*), che non abbia strutture universali, che gli consentano di essere concretamente e che permetta anche al pensiero di concepirlo e al linguaggio di denominarlo [M. Scheler, 2014, 63].

Lungi dall'essere un problema meramente astratto, pascolo di filosofi ed intellettuali, che su di esso hanno svolto lungo i secoli complesse analisi fenomenologiche, metafisiche, logiche, biologiche, psicologiche e sociali, quello dell'alterità è un concetto che copre una così vasta area dell'esperienza umana da essere concretamente sotto lo sguardo di qualunque osservatore. Non è difficile rilevare, difatti, che sotto la categoria dell'alterità rientrano tutte le differenze che incidono sui rapporti individuali o che determinano i conflitti tra stati, gruppi etnici, blocchi e alleanze opposte. La famosa massima di Jean Paul Sartre "L'autre c'est l'enfer"³, rivelatrice di un egocentrismo esasperato dell'autore, rende bene l'idea della diversità portatrice potenziale di ostilità.

A voler anche prescindere dalle differenze più notevoli di costituzione fisica e psichica, di provenienza nazionale, socio-economica, religiosa, è facile rilevare che basta talora una sia pur lieve sfumatura differente di temperamento, di formazione, di opinioni a scatenare un conflitto.

³ Massima molto nota tratta dall'opera teatrale dello stesso J.P.Sartre, "Huil Clos" (in italiano "A porte chiuse"), composta nel 1944 e la cui prima assoluta ebbe luogo il 27 maggio 1944 al théâtre du Vieux-Colombier di Parigi.

Di tutto ciò la storia dell'umanità, in tutte le sue varie branche, dall'economia, alla politica e alla religione, e l'esperienza personale di ciascuno, possono dare ampie testimonianze e molteplici esemplificazioni. L'alterità, dunque, permea in modo evidente ed essenziale l'esperienza umana ed è suscettibile di molteplici osservazioni, riflessioni, indagini, di cui qui possiamo solo suggerire qualche spunto.

3. Il conflitto interpersonale: il potere dell'educazione, della cultura e del dialogo

Sul piano dei rapporti umani, le differenze tra persone, quando non siano armonizzate e pacificate da una decisa volontà etica, sono suscettibili di tradursi in conflitti esteriori, talvolta drammatici, tra gli individui.

Mentre l'individuo singolo tende a chiudersi nei limitati orizzonti de suo egocentrismo, talvolta perpetuando in sé una situazione infantile d'immaturità, vivendo nel circolo perennemente scontato di stimoli e risposte, di azioni e reazioni dei suoi apparati fisiologici e neurologici, la persona ha altre esigenze e la personalità le adempie, disciplinando intelletto e volontà. Di qui l'importanza dell'educazione, che consiste nel promuovere il passaggio dai livelli egocentrici dell'individualità in quanto tale agli orizzonti della personalità, che sono anche orizzonti sociali.

La cultura autentica (intesa come quel vasto complesso che concorre alla formazione dell'individuo sul piano intellettuale e morale e all'acquisizione della consapevolezza del ruolo che gli compete nella società) allarga gli orizzonti del pensiero e della sensibilità, disancora lo spirito da vedute e passioni unilaterali, sgretola le barriere dell'egocentrismo, della cupidigia, dell'ambizione sfrenata e predispone la persona alle aperture e alle armonie sociali.

La cultura pertanto è la *condicio sine qua non* della convivenza pacifica fra gli uomini, e non della loro semplice coesistenza, in quanto gli uomini non sono fatti semplicemente per coesistere ma per convivere ossia per collaborare ad un destino comune, al quale la comunità li predispone e li orienta. E, tuttavia, la cultura, da sola, non basta a questo scopo pacificatore, se non è accompagnata dal potere del dialogo.

Assunta l'ineliminabilità del conflitto, intrinseco a ogni collettività umana, tra le parti in lotta o semplicemente aventi interessi contrastanti, come esemplifica bene il caso delle ostilità tra Stati o tra fazioni politiche opposte, il dialogo può costituire l'elemento risolutivo per eccellenza.

In realtà le ostilità, e finanche le più piccole divergenze interpersonali, sono molto spesso connotate di valenze negative ma – come hanno sottolineato diversi Autori – possono essere anche un momento importante di crescita ed essere trasformate in risorse [M. Martello, 2010; D. Novara, 2011].

A partire dai gruppi primari (come la famiglia, gli amici) ai gruppi più estesi fino alla società intera, le tensioni possono essere attenuate con il dialogo, che ha lo straordinario potere di unire, e mediante la ricerca di una soluzione, una 'via per andare insieme', senza tuttavia perdere la propria identità.

Come diversi Autori hanno affermato, infatti, il rispetto delle identità altrui e il dialogo costruttivo possono avere uno straordinario potere risolutorio sui conflitti d'ogni tipo [A. Neri, 2008; F. Cambi, 2012; U. Morelli, 2014]. In altri termini, in qualunque raggruppamento umano le tensioni, le ostilità, le divergenze sono elementi onnipresenti: per superarli occorre avere, più di ogni altra cosa, un orientamento all'unità e, come ha affermato Scaparro, "il coraggio di mediare" [F. Scaparro, 2001]. Ciò è particolarmente vero nelle socie-

tà multiculturali e multiethniche dove assume importanza fondamentale la ricerca dell'unità nel rispetto di ciascuna identità.

4. Il conflitto intrapersonale: il caso dell'eroe tragico

Questo articolo, come si diceva prima, muove dall'ipotesi che alcuni degli apparati concettuali usati nello studio dei conflitti interpersonali possano trovare applicazione nell'analisi dei conflitti intrapersonali.

In particolare, l'alterità, lungi dall'esser concepita solo in relazione a più soggetti, può essere osservata anche all'interno dello stesso individuo. Il conflitto "interno" all'individuo è un tema ampiamente dibattuto nella storia del pensiero e anche nella letteratura non mancano riferimenti al conflitto tra passioni e ragione, o tra piani e comportamento osservato. Lo stesso Freud, in ambito psicoanalitico, ha teorizzato il "conflitto" tra 'Io' e 'Super-io' ovvero tra 'essere' e 'dovere' [S. Freud, 1989].

Ogni uomo è un microcosmo in cui si agitano esigenze diverse, e non raramente, contrastanti. Per le esigenze di questo lavoro ci vorremo concentrare su quel tipo di conflitto interno che esiste tra i sé e sulla risolvibilità, o meglio, sull'insolubilità di tale tipo di conflitto. Si tratta, in altri termini, dell'idea che la persona possa essere considerata, o sia effettivamente, un insieme di io relativamente autonomi, che possono diventare confliggenti.

Tratteremo qui di seguito il caso del conflitto intrapsichico che vive l'eroe della tragedia greca, un caso particolare in cui il dialogo tra i propri sé è improduttivo ovvero non risolutivo del conflitto stesso.

Nato, insieme alla tragedia greca, nell'acme dell'Atene democratica di Pericle del V secolo a.C., il modello dell'eroe tragico getta le fondamenta della nostra cultura e attraversa tutta la storia del pensiero occidentale fino ad oggi.

Allorquando Atene si trovò al vertice della sua fortuna, l'intensa dinamica della vita politica, sociale, culturale portò con sé la considerazione della problematicità e conflittualità del reale e la constatazione del suo carattere ambiguo, quando non contraddittorio.

Di fronte alla precarietà delle azioni umane, anziché rassegnarsi ad un inerte fatalismo il popolo greco, ricorda Dario Del Corno, apprese ad esorcizzare il senso di frustrazione, scaricandone la tensione in una forma artistica: quella della tragedia [D. Del Corno, 1995]. In tal modo il mistero e l'assurdo dell'insuccesso, della rovina, che non apparissero motivati da errori o da colpe, potevano essere oggettivati e riconosciuti come condizione inevitabile non soltanto dell'agire, bensì dello stesso vivere umano.

In antitesi all'eroe epico, che per convenzione aderiva alle leggi sociali, peraltro coincidenti con quelle divine, e perciò statico, in quanto non impegnato in nessuna evoluzione personale e non agitato da conflitti interiori, forte e monolitico, una sorta di uomo semi-dio, l'eroe tragico - come hanno affermato alcuni Autori - incarna il valore della libertà umana, certo limitata dal volere divino, e proprio per questo può essere considerato un eroe moderno [S. Givone, 1989; D. Del Corno, 1995; L. Canfora, 2013]. Posti di fronte a una scelta dilemmatica, i personaggi epici sceglievano sempre la convenzione (Ettore, ad esempio, va incontro a morte certa nel duello con Achille per adeguarsi alle norme sociali e al volere degli dei). E se perdevano in battaglia non sperimentavano il senso di colpa, considerando le proprie azioni frutto del volere divino, ma *αἰδώς* (vergogna), un sentimento che, lungi dall'essere individuale, si estendeva alla famiglia e persino alla patria (Aiace Telamonio, dopo self del suo suicidio è diventato emblematico di un intero popolo)⁴.

⁴ Il termine 'civiltà della vergogna' viene utilizzato dall'antropologo e grecista irlandese Eric Dodds per descrivere la società omerica, una società regolata da mo-

A differenza poi dell'eroe epico, che si identificava spesso con una singola parte del corpo che lo caratterizzava (Achille piè veloce, Aurora dalle dite rosate, ..), l'eroe tragico ha piena consapevolezza, oltre che del suo corpo, della sua psiche, spesso in conflitto: egli dialoga persino con le sue parti in conflitto oltre che con il coro, che rappresenta la collettività, la società civile [D. Lanza, 1996, 469-505]. Pur essendo obbligato a scelte dolorose per volontà degli dei, egli si sente pienamente responsabile e prova sentimenti 'moderni' quali angoscia, disperazione, senso di solitudine. L'eroe tragico sperimenta, quindi, il senso della responsabilità delle proprie azioni, e vive i sentimenti della colpa e l'amarrezza della punizione. Egli è, tuttavia, sempre terribilmente solo davanti a se stesso e al peso schiacciante delle sue scelte. Colpevole di colpe che si abbattono su di lui, per il principio della nemesi storica, a causa degli errori dei padri e del sangue versato nelle mura domestiche (esemplare, in tal senso, è la Famiglia dei Labdacidi di Edipo), l'eroe tragico è sempre pienamente consapevole del dramma che sta vivendo e che lo conduce fino alla morte [S. Givone, 1989; Canfora, 2013].

Quello che ci preme sottolineare qui è che il dialogo intrapsichico dell'eroe tragico, ovvero il dialogo tra i suoi sé che si scontrano in

delli di comportamento la cui trasgressione comportava un sentimento di disagio psicologico intimo (αἰδώς), con la conseguente perdita di autostima e sofferenza oltre al biasimo dell'intera comunità. I fatti narrati nei poemi omerici dell'Iliade e dell'Odissea risalgono alla cosiddetta "età degli eroi" (verso la fine del II millennio a.C): nella morale omerica rivestiva, infatti, particolare importanza la figura dell'eroe, legato allo status dell'aristocrazia regale e guerriera micenea o achea e questi veniva stimato, a prescindere dal suo ruolo, in virtù delle proprie azioni. Queste, se non in linea con i modelli e le aspettative della società, generavano il sentimento del disonore, l'orgoglio ferito, il pudore, l'imbarazzo (in una parola, la vergogna).

una aspra lotta, non conduce ad alcuna armonizzazione interiore ed esteriore, ad alcuna pacificazione né con se stesso né col mondo esterno, è un dialogo infecondo ovvero non risolutivo del conflitto stesso. La tragedia greca stessa, come ha affermato D. Lanza, altro non è che la drammaticità tangibile della lotta che vive quest'essere complesso, costretto a scelte difficili e che si scontrano con le convenzioni sociali, e di un conflitto interiore che non trova soluzioni e che arriva al suo acme con la morte dell'eroe [D. Lanza, 1996, 469-505].

In tutto il pensiero moderno e contemporaneo il senso della tragedia greca risiede nella sua dimensione angosciante, dolorosa, contraddittoria, e nella 'irrisolvibilità del conflitto' ovvero nell'idea di impossibilità di una sua superabilità, conciliazione.

Questo modo di intendere la tragedia greca risale a Platone - preceduto da Socrate. E "così pensano - afferma Severino - Goethe, Hölderlin, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, e, in sostanza, tutta la filosofia e la critica del Novecento, ad eccezione di Hegel⁵, che vede già nella tragedia greca "la conciliazione dell'opposizione" [E. Severino, 2001, 140-141].

Esemplare, a tal proposito, la riflessione espressa da W. Goethe, nella lettera al cancelliere Müller del 6 giugno 1824, secondo la quale ogni tragicità è fondata su un conflitto inconciliabile e, se interviene o diventa possibile una conciliazione, il tragico scompare [W. Goethe, cit. in J.P.Eckermann, 1912].

⁵ Per Hegel, la filosofia sarebbe l'erede della tragedia attica, erede che trasforma la conciliazione artistica in conciliazione concettuale dell'opposizione.

5. La molteplicità dei sé: da Berger ad Elster

Il problema della moltiplicazione dell'io è una delle più importanti questioni teoriche delle scienze umane contemporanee e una delle più prolifiche, essendo legata alle diverse strategie di spiegazione dell'azione, ovvero della razionalità, della decisione, della scelta, del comportamento.

L'ipotesi dell'“io multiplo”, in particolare, è stata usata per trattare, tra l'altro e come vedremo dopo, il problema dell'autoinganno in quell'insieme di problemi relativi alla formazione delle credenze e delle dissonanze cognitive [J. Elster, 1986].

In questa cornice un ruolo di primo piano riveste la teorizzazione di Peter Berger della realtà come costruzione sociale [P.L. Berger, T. Luckmann, 1969] e della pluralizzazione del mondo moderno [P.L. Berger, B. Berger, H. Kellner, 1977].

Processo tipico della modernità, per questi Autori, è il pluralismo socioculturale, il cui corollario, a livello di coscienza individuale, è espresso dalla ‘pluralità dei mondi della vita’[ibidem].

Il pluralismo socioculturale è inteso come quella diversificazione di significati, simboli, sistemi di credenze e valori condivisi che ha trasformato l'esperienza soggettiva del vissuto quotidiano nella sperimentazione di una pluralità di sfere di significato diverse e spesso discrepanti. Sarebbe stato il processo di urbanizzazione, tra gli altri, a favorire la cosiddetta ‘pluralizzazione’[Berger, B. Berger, H. Kellner, 1977]. E l'esperienza moderna di questa pluralizzazione si traduce, a sua volta, nei modi in cui il soggetto esperisce se stesso e definisce la sua identità. Il processo di pluralizzazione avrebbe, in altri termini, condotto l'uomo moderno ad un'esperienza di vita via via sempre più deprivata dei tratti di certezza e scontatezza [Berger, B. Berger, H. Kellner, 1977].

L'identità moderna, in Berger, è sempre connotata dai caratteri di “incompiutezza”, di “convertibilità” (nel senso che al soggetto mo-

derno è data la possibilità di scegliere tra biografie diverse e di cambiare identità nel corso della vita), di “riflessività” (essendo l’identità stessa divenuta dimensione della scelta e della progettualità esistenziale e dunque di per sé oggetto di riflessione) e di “differenziazione” in una pluralità di sé, ognuno dei quali è relativo, contingente, transitorio, per cui è difficile integrarli in un insieme stabile e coerente [ibidem].

Le implicazioni (o gli effetti) della pluralità sulla percezione soggettiva di sé possono essere viste come un passaggio dall’esperienza di sé come ‘soggetto destinato’ all’esperienza di sé come ‘soggetto che sceglie’ ma la possibilità di scegliere in un mondo pluralizzato e non dato per scontato può disorientare e trasformarsi in un’incapacità di scelta, all’origine della condizione metafisica del soggetto moderno come “senza fissa dimora” (*the homeless mind*) [ibidem].

La ricchezza della riflessione bergeriana travalica gli intenti della nostra trattazione, tuttavia questo lavoro trae spunto dall’idea di pluralizzazione di Berger. L’ipotesi bergeriana della pluralizzazione moderna può fornire infatti un’adeguata chiave di lettura al “sé multiplo” di Elster, di cui ci accingiamo a trattare.

Ulisse - sostiene Elster - non era un uomo pienamente razionale poiché una creatura razionale non avrebbe fatto ricorso al suo noto stratagemma; ma non era neppure il veicolo passivo e irrazionale dei suoi desideri e voleri, in quanto era capace di conseguire con mezzi indiretti lo stesso fine che una persona razionale avrebbe realizzato in maniera diretta. La sua situazione - essere debole e sapere di esserlo - mette in luce il bisogno di una teoria della razionalità imperfetta che è stata invece del tutto trascurata dai filosofi e dagli scienziati sociali [J. Elster, 1984, 85]⁶.

⁶ Da questo passo si evince il programma svolto da Elster in “Ulysses and the Sirens”, che vuole porsi come un’alternativa al paradigma utilitaristico.

Già H. Simon, in particolare in “Theories of Bounded Rationality”, aveva criticato il modello di azione basato sulla scelta razionale e, in special modo, il principio di massimizzazione introducendo il concetto di ‘razionalità limitata’ come conseguenza dell’abbandono dell’assunzione neoclassica di capacità computazionale illimitata [H. Simon, 1972].

Non possiamo qui approfondire questi aspetti ma sia sufficiente evidenziare che, in particolare, nella prospettiva simoniana il principio di massimizzazione viene abbandonato non a causa dell’impossibilità di confrontare tra loro le alternative disponibili ma in quanto il processo di scelta è pensato come un processo finito. L’alternativa scelta, in altri termini, è soddisfacente - anziché la migliore - perché le alternative sono troppe, non perché siano incommensurabili [H.Simon,1976].

Nella prospettiva di Elster scegliere significa, invece, fare i conti con una pluralità di sé, in parte compresenti, come emerge nel caso delle ‘contradictions of the mind’⁷ ed in parte successivi, come nella situazione di ‘endogenous change of taste’ [J. Elster, 1984, 77-78]⁸.

Il soggetto non solo non controlla direttamente la volontà di ciascuno dei propri sé ma può addirittura non essere completamente cosciente della loro esistenza e delle loro relazioni reciproche (come nel caso, che vedremo più avanti, della *self-deception*).

L’idea di una molteplicità di *self* era stata avanzata, come abbiamo visto poc’anzi, in “The Homeless Mind” (1977) da P.L. Berger, B.

⁷ Per un approfondimento del concetto di ‘contradictions of the mind’ si veda Elster J. (1979), *Ulysses and the Sirens*, CUP, Cambridge, cap. IV e Elster J., *Logic and Society*, cap. IV.

⁸ Per un approfondimento sul tema del cambiamento endogeno delle preferenze si veda Weiszacker C.C. von (1971), *Notes on Endogenous change of Tastes*, «Journal of Economic Theory», 3.

Berger e H. Kelner ma ciò che è davvero originale in Elster è la dissoluzione del paradigma utilitaristico effettuata mediante il suo stesso apparato analitico ovvero facendo emergere situazioni e problemi che resistono a quell'apparato. La critica all'*homo oeconomicus* viene condotta, in altri termini, utilizzando le sue proprie categorie: prima tra tutte la nozione chiave di 'preferenza' [J. Elster, 1984].

Nel modello neoclassico dell'attore razionale le preferenze sono assunte quasi sempre come un dato stabile, uniforme ed esogeno e la spiegazione dell'azione non prende minimamente in considerazione l'eventualità di un agente che possa assumere un'attitudine attiva o strategica nei confronti delle proprie preferenze. L'agente è piuttosto visto come un individuo passivo, veicolo di preferenze che cambiano in accordo a qualche tipo di logica di cui egli non è consapevole [Ricolfi, 1984].

In tutti i modelli che impiegano funzioni di utilità l'attore è, difatti, considerato in modo unitario, ovvero come un soggetto dotato di un ordinamento delle preferenze completo e coerente [A. Caillé, 1991].

Ciò accade anche nei casi, peraltro rarissimi, in cui si abbandona il paradigma del determinismo situazionale. Nei modelli basati sul cambiamento endogeno delle preferenze, ad esempio, in cui si assume che i gusti del soggetto vengano continuamente rimodellati dalle sue scelte passate, si mantiene l'ipotesi di unità del decisore, così come l'assunzione di razionalità delle scelte [C.C. von Weiszacker, 1971].

In altri termini, in modelli di questo tipo, la relazione esistente tra scelte passate e preferenze non altera in alcun modo il carattere di queste ultime. Il comportamento passato degli individui è visto quindi come una forza che 'spinge' le preferenze, non come qualcosa che guida in modo cosciente il mutamento delle preferenze stesse.

La diversità di Ulisse rispetto al modello neoclassico di agente razionale non consiste, invece, nella sua rinuncia a ricercare e adottare soluzioni di ottimo ma nella sua consapevolezza di essere costituito da una molteplicità di sé, che è impossibile ridurre ad unità.

Ora, il senso delle funzioni di utilità è innanzitutto quello di assicurare la confrontabilità delle alternative. Ma la confrontabilità delle alternative è un altro modo per dire che esiste un soggetto unitario. L'unità del soggetto è, difatti, essenziale nel modello neoclassico di *homo oeconomicus* [M. Salvati, 1996].

È proprio qui che la rottura di Elster col paradigma utilitaristico appare più forte. Non a caso per Elster il problema della formazione delle preferenze e il cambiamento endogeno delle preferenze sono il maggior ostacolo ad una libertà piena [J. Elster, 1978; J. Elster, 1984]. Il mito di Ulisse fornisce invece, secondo questo Autore, un modello generale per la libertà dell'uomo.

Libertà, infatti, non significa scegliere in accordo con le proprie preferenze ma esserne in qualche modo gli artefici. La libertà di scelta, inoltre, non si esercita solo sulle mete dell'azione ma anche sui meccanismi causali cui esporsi (ascoltare il canto delle sirene) e sui vincoli esterni cui sottostare (legarsi all'albero della nave, vincolare i marinai a non eseguire i propri ordini futuri). Più che la forza del proprio io, conta la conoscenza di se stessi e dei propri limiti e, soprattutto, la capacità di condizionare le proprie reazioni anticipandole [J. Elster, 1984, 86-88].

Il concetto di *precommitment* ('bind oneself')⁹, proposta centrale di "Ulysses and the sirens", nasce proprio per sminuire il potere dei processi causali che operano alle spalle del soggetto e ne modellano le preferenze [ibidem].

9 Sulle strategie intenzionali di *precommitment* si veda anche Elster J. (1989), *The cement of society. A study of social order*, CUP, Cambridge, p.278.

In questa prospettiva ‘contradictory desires’, ‘weakness of will’, ‘wishful thinking’, lungi dall’essere tratti patologici, costituiscono limiti della condizione umana [J. Elster, 1984, cap.II]. Muoversi entro questi limiti significa imparare a conoscere le forze che ci governano, e utilizzarle in vista delle nostre mete: non è con la volontà che Ulisse può vincere la seduzione delle sirene e del loro canto ma è con l’anticipazione e l’autosottomissione cosciente [ibidem].

Al concetto di *self-deception* Elster arriva, così, a partire da una riflessione sui limiti della ragione e della libertà, condotta nell’alveo della tradizione utilitaristica. L’esito cui egli perviene è la dissoluzione della nozione di soggetto con i suoi attributi di unità e di coerenza¹⁰.

Con essa viene messo in crisi non soltanto quel primato della ragione che costituisce il nocciolo della tradizione occidentale, ma anche uno dei suoi sottoprodotti più consolidati: l’approccio *rational choice* alla spiegazione del comportamento umano.

Nel modello neoclassico di attore razionale, come anticipato prima, le preferenze sono assunte come date. In termini di operazioni di ricerca - come ha mostrato Ricolfi - ciò significa considerare le preferenze come parametri di un certo numero di equazioni di comportamento, e “scaricare” sui termini di errore di ciascuna equazione (i residui della regressione) le idiosincrasie dei singoli comportamenti individuali [L. Ricolfi, 1984].

Questo modo di procedere presenta però, argomenta Elster, dei limiti.

Nei modelli di tipo “rational choice” le preferenze e i fini degli attori, pur avendo un ruolo preciso nella scelta della forma delle equa-

¹⁰ Per Elster la nozione classica di soggetto può essere mantenuta, purché venga ridefinita tenendo conto del carattere limitato ed imperfetto della razionalità umana (su questo punto si veda il cap. II di “Ulysses and the Syrens”).

zioni di comportamento, non svolgono alcun ruolo come variabili esplicative [J. Elster, 1984].

Per spiegare la diversità dei comportamenti individuali si fa dunque riferimento alla diversità delle risorse che costituiscono le dotazioni iniziali degli agenti e alla difformità dei vincoli (situazionali e non) alla varietà delle intenzioni; persino nei casi in cui si assume che le preferenze o i fini possano variare da individuo a individuo oppure possano cambiare nel tempo, questa medesima variabilità viene ricondotta a qualche variabile contestuale o economica (come il reddito, i prezzi ...) [T. Scitowsky, 1943].

La diversità di Ulisse, rispetto al modello neoclassico di agente razionale, abbiamo visto poc'anzi, non consiste nella sua impossibilità o rinuncia a cercare situazioni di ottimo, ma nella sua consapevolezza di essere costituito da una molteplicità di sé, che è impossibile ridurre a unità. In questa cornice, e in riferimento particolare alle esperienze di *precommitment*, di *self-modification* o di *self-deception*, le preferenze non vengono concepite semplicemente come qualcosa che cambia con il contesto ('situational determinism') o con l'esperienza ('endogenous taste') ma vengono pensate come qualcosa che viene modificato dal soggetto stesso in modo indiretto ('precommitment'), in modo diretto ('self-modification') o in modo diretto ma parzialmente opaco al soggetto stesso ('self-deception').

6. L'irrisolvibilità del conflitto intrapersonale: il caso dell'autoinganno in Elster

Nell'ultimo caso citato nel precedente paragrafo e sul quale qui intendiamo soffermarci, ovvero quello dell'autoinganno (*self-deception*), il cambiamento assume, poi, tratti paradossali. L'autoinganno infatti è, da un lato, un'attività intenzionale ma, dall'altro, è difficile anche soltanto concepirne la possibilità: l'inganno presu-

pone difatti la distinzione tra ingannante e ingannato e, quindi, l'esistenza di due entità separate [Johnston, 1988, 63].

Parlare di *self-deception* implica, pertanto, una rappresentazione del sé come se non fosse un'entità unica e auto-trasparente ma piuttosto fosse costituito da due entità, una attiva e l'altra passiva: un sé ingannante e un sé ingannato [Martin, 1986, 3]. In questa prospettiva parlare di opacità della coscienza, ossia della rilevanza dei 'comportamenti irriflessi' (quelli non fondati sul calcolo degli interessi, ma sulle abitudini, sulla tradizione, sulla routine e sulle norme morali), sarebbe un altro modo per dire che 'il dialogo' tra il primo e il secondo sé si svolge entro il soggetto e, al tempo stesso, al di fuori della sua coscienza [J. Elster, 1984, 137].

Si tratta di un dialogo ovviamente infruttuoso e, conseguentemente, il conflitto tra i due sé opposti non può trovare soluzione alcuna. In altri termini, il processo di inganno è intenzionale perché l'attore A tenta di ingannare l'attore B e B gli oppone resistenza; tuttavia è anche opaco [J. Elster, 1983, 149] in quanto il soggetto dell'azione non contempla il gioco tra A e B ma è egli stesso A e B o, meglio, ora A, ora B, ora il dubbio o la lotta tra A e B. Di qui l'irrisolvibilità del conflitto. Il concetto di autoinganno, proprio per tale motivo, solleva una questione che, per la sua stessa struttura logica, non può essere rappresentata entro un orizzonte utilitaristico. Elster, non a caso, guarda al problema dell'autoinganno come "the crucial test that any theory of human nature has to pass" [J. Elster, 1978, 173]. Egli si era reso conto che definire la libertà come 'autonomous change of tastes' comportava delle difficoltà enormi: una, delineata in "Logic and Society", è quella del regresso tra i diversi livelli del sé che controllano le preferenze; un'altra è appunto quella della *self-deception* (cui dedica l'ultimo paragrafo di "Ulysses and the Syrens").

Ci preme qui sottolineare che per Elster l'autoinganno non è un meccanismo di formazione delle preferenze paragonabile all'*akrasia* (o 'weakness of will')¹¹, al conflitto motivazionale ('contradictory desires') o alle aspettative illusorie ('wishful thinking')¹². Questi ultimi, infatti, sono meccanismi causali, che in linea di principio possono essere conosciuti e controllati mediante strategie intenzionali di *precommitment* [J. Elster, 1989, 278]. L'autoinganno, invece, è esso stesso un 'progetto': il progetto di ingannare se stessi.

D'altro canto entrambe le tecniche di governo del sé delineate da Elster - *precommitment* e *private side bets* - sono, proprio in quanto strategie intenzionali, sistematicamente esposte alla minaccia dell'autoinganno¹³ per cui, per questo Autore, il confine tra *self-modification* e *self-deception* non può essere tracciato nettamente [J. Elster, 1984, 172-176].

La libertà, nel senso che Elster dà al termine, presuppone d'altronde la capacità del soggetto di distinguere tra preferenze reali e preferenze apparenti, di comprendere i propri dilemmi e la trasparenza della coscienza. A minacciare la libertà, tuttavia, non sono soltanto le forze che modellano il sé (debolezza della volontà, conflitto motivazionale, aspettative illusorie) ma anche e forse soprattutto l'opacità della coscienza, ovvero la possibilità ineliminabile di *self-deception* [J. Elster, 1983, 149-150].

¹¹ Sul nesso tra autoinganno e debolezza della volontà si veda Rorty A.O. (1972), "Belief and Self-deception", in *Inquiry*, 15, p.405 e Fingarette H. (1969), *Self-deception*, Routledge and Kegan, London, pp.76 e ss.

¹² Per una disamina sulla relazione tra autoinganno e *wishful thinking* si veda Fingarette H., *Self-deception* (1969) Routledge and Kegan, London, pp.19-20.

¹³ Elster fa risalire queste due tecniche, rispettivamente, alla teoria aristotelica dell'educazione morale (Etica nicomachea) e alla teoria della coscienza di Sartre (*L'être et le néant*, 1943).

La libertà di Ulisse, in conclusione, è non solo precaria ma si trova a dover pagare un prezzo, il prezzo che l'idea stessa di una pianificazione del sé implicitamente comporta.

Riferimenti Bibliografici

- Bauman Z. (2006), *Modernità liquida*, Laterza, Roma.
- Berger P.L., Berger B., Kellner H. (1977), *The Homeless Mind*, Penguin, Harmondsworth.
- Berger P.L., Luckmann T. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Bertrand R. (1971), *La filosofia di Leibniz*, Longanesi, Milano.
- Caillé A. (1991), *Critica della ragione utilitaria: manifesto del Movimento antiutilitarista nelle scienze sociali*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cambi F. (2012), *Incontro e dialogo. Prospettive della pedagogia interculturale*, Carocci, Roma.
- Canfora L. (2013), *Storia della letteratura greca*, Ed.2, Laterza, Bari.
- Del Corno D. (1995), *Letteratura greca*, Ed.2, Principato, Milano.
- Depuy J.P. (a cura di) (1998), *Self-deception and Paradoxes of Rationality*, CSLI Publications, Stanford.
- Eckermann J.P. (tr. di Donadoni E.) (1912), *Colloqui col Goethe*, Laterza, Bari.
- Elster J. (1978), *Logic and Society*, Wiley, New York.
- Elster J. (1983), *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, CUP, Cambridge.
- Elster J. (1984), *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*, CUP, (Revised Edition), Cambridge.
- Elster J. (1986), *The multiple self*, CUP, Cambridge.
- Elster J. (1989), *The cement of society. A study of social order*, Columbia University, New York.
- Elster J. (2004), *Ulisse liberato. Razionalità e vincoli*, Il Mulino, Bologna.

-
- Freud S. (a cura di Musatti C.L.) (1989), *Opere di Sigmund Freud. Vol 9. L'Io, l'Es e altri scritti. 1917-1923*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fingarette H. (1969), *Self-deception*, Routledge and Kegan, London.
- Gardiner P. (1969-1970), *Error, Faith and Self-deception*, «Proceedings of the Aristotelian Society».
- Garelli G. (2001), *Filosofie del tragico, l'ambiguo destino della catarsi*, Mondadori, Milano.
- Givone S. (1989), *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano.
- Goethe J.W. (tr.it. a cura di Amoretti G.V.) (1958), *Colloqui con Eckermann*, UTET, Torino.
- Holderlin F. (1989), *Sul tragico/Friedrich Holderlin: con un saggio introduttivo di Remo Bodei*, Feltrinelli, Milano.
- Jaspers K. (tr.it. di Chiusano I.A.) (1987), *Sul tragico*, SE, Milano.
- Johnston M. (1988), "Self-Deception and the Nature of Mind", in Mclaughlin B.P., Rorty A.O. (a cura di), *Perspectives on Self-Deception*, University of California Press, Berkeley, pp. 63-91.
- Lanza D. (1996), "La tragedia e il tragico", in Settis S. (a cura di), *I Greci*, vol I: *Noi e i Greci*, Einaudi, Torino, pp.469-505.
- Leibniz G.W. (a cura di Mugnani M., Pasini E.) (2000), *Opere*, UTET, Torino.
- Leibniz G.W. (tr.it.) (2001), *Monadologia*, Bompiani, Milano.
- Lopes P.N. Salovey P., Straus R. (2003), *Emotional intelligence, personality and the perceived quality of social relationships*, «Personality and Individual Differences», 35, pp. 641-658.
- Martello M. (2010), *Sanare i conflitti*, Guerini Studio, Milano.
- Martin M.W. (1986), *Self-deception and Morality*, University Press of Kansas, Lawrence.
- Mclaughlin B.P. (1988), "Exploring the possibility of self-deception in belief", in Mclaughlin B.P., Rorty A.O. (a cura di), *Perspectives on Self-Deception*, University of California Press, Berkeley, pp. 29-62.
- Morelli U. (2014), *Il conflitto generativo. La responsabilità del dialogo contro la globalizzazione dell'indifferenza*, Città Nuova, Roma.

-
- Neri A. (2008), *Imparare a gestire i conflitti*, Erickson, Trento.
- Novara D., (2011), *La grammatica dei conflitti. L'arte maieutica di trasformare le contrarietà in risorse*, Sonda Edizioni, Casale Monferrato.
- Ragone G. (a cura di) (1996), *La teoria della scelta razionale. Problemi e prospettive nelle scienze sociali*, R. Curto Editore, Napoli.
- Ricolfi L. (1984), *Modelli dell'attore e analisi dei dati*, Giappichelli, Torino.
- Rorty A.O. (1972), *Belief and Self-deception*, «Inquiry», 15.
- Rorty A.O. (1980), *Self-deception, Akrasia and Irrationality*, «Social Science Information», 19, 6.
- Salvati M. (1996), «L'individualismo metodologico», in Ragone G. (a cura di), *La teoria della scelta razionale. Problemi e prospettive nelle scienze sociali*, R. Curto Editore, Napoli.
- Sartre J.P. (1943), *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris.
- Scaparro F. (a cura di) (2001), *Il coraggio di mediare*, Guerini, Milano.
- Scheler M. (trad. it. a cura di Piazza A.) (2014), *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*, Franco Angeli, Milano.
- Schelling T.C. (1994), *Choice and Consequences: Perspectives of an Errant Economist*, CUP, Cambridge.
- Severino E. (2001), «Eschilo fra Platone e Aristotele. La conciliazione catartica», in Garelli G., *Filosofie del tragico, l'ambiguo destino della catarsi*, Mondadori, Milano.
- Scitowsky T. (1944), *Some Consequences of the Habit of Judging Quality by Price*, «Review of Economic Studies», Vol. 12, pp. 100-105.
- Simon H. (1972), «Theories of Bounded Rationality», in McGuire C.B., Radner R. (eds.), *Decision and Organization*, North Holland, Amsterdam.
- Simon H. (1976), «From Substantive to Procedural Rationality», in S. Latsis (Ed.), *Method and Appraisal in Economics*, CUP, Cambridge Mass.
- Simon H. (tr. it.) (1984), *La ragione nelle vicende umane*, Il Mulino, Bologna.
- Weiszacker C.C. von (1971), *Notes on Endogenous change of Tastes*, «Journal of Economic Theory», 3.

Il ruolo della donna nell'islam tra diritto e tradizione. Dal velo al burkini.

di Valentina M. Donini

1. Il contesto

Il corpo delle donne è sempre stato al centro del dibattito giuridico e politico. I diritti delle donne rappresentano un terreno di scontro in tutte le società, in una contrapposizione tra progressisti e conservatori, laici e integralisti di ogni fede e confessione¹.

Senza andare troppo lontano dalla nostra quotidianità, possiamo pensare a temi di cruciale attualità come la fecondazione assistita, il dilemma dell'eterologa, i dubbi della maternità surrogata. Più in là nel tempo ricordiamo le battaglie sull'aborto, la rivoluzione della contraccezione, l'abominio del delitto d'onore². Sul corpo delle don-

¹ Cfr. Heller e Mosbahi che esplicitamente dichiarano: «Ogni sistema di dominio, vuoi profano, vuoi sacro, ha elaborato strategie specifiche nei confronti della forza primordiale della donna sessualità: la demonizzazione, l'esclusione, il rifiuto oppure il mascheramento» [E. Heller, H. Mosbahi, 1993, 41].

² Si veda ad esempio il vecchio testo dell'art. 587 del codice penale italiano, abrogato poi con l. 442/1981: «Chiunque cagiona la morte del coniuge, della figlia o della sorella, nell'atto in cui ne scopre la illegittima relazione carnale e nello stato d'ira determinato dall'offesa recata all'onore suo o della famiglia, è punito con la reclusione da tre a sette anni. Alla stessa pena soggiace chi, nelle dette circostanze,

ne si sono fatte e si fanno sempre nuove battaglie, in nome di un diritto all'emancipazione femminile e di un miglioramento della condizione della donna che, se nel mondo islamico è comunemente stigmatizzata, anche nell'occidente industrializzato continuano a rilevarsi sacche di resistenza di mentalità patriarcali o, nel migliore dei casi, paternalistiche.

Concentrando l'attenzione sulla sponda meridionale del Mediterraneo, se da una parte non si può non constatare da un punto di vista anche giuridico, una diversa concezione del ruolo della donna, allo stesso tempo occorre contestualizzare il tutto e soprattutto soffermarsi sulle tappe di un lungo processo di emancipazione femminile. Siamo abituati, infatti, a pensare nel nostro immaginario (stereotipato) occidentale alla donna islamica come a una donna sottomessa, reclusa tra le mura domestiche, succube dell'uomo, sia questi padre o marito. Già la storiografia settecentesca ci ha abituato a tali stereotipi³, solo raramente superati da viaggiatori particolarmente dotati di

cagiona la morte della persona che sia in illegittima relazione carnale col coniuge, con la figlia o con la sorella».

³ Si pensi alle descrizioni, ricche anche di umorismo oltre che di esotismo ed erotismo, di Montesquieu nelle sue Lettere persiane del 1721 (anche se l'intento in tal caso era una forte critica della società francese), come quelle contenute negli scambi epistolari di Flaubert con la poetessa Louise Colet, o anche i resoconti di viaggio in Turchia di Edomondo de Amicis pubblicati nel 1858. Per una panoramica della rappresentazione della donna musulmana nell'immaginario italiano, si veda A. Vanzan [2006], che sottolinea come l'aggettivo ricorrente nelle descrizioni del quindicesimo e sedicesimo secolo sia «lussuriosissime», mentre è nel diciottesimo che comincia a diffondersi l'idea che le donne siano «povere femmine che soffrono un purgatorio che odora d'inferno» [A. Vanzan, 2006, 28 e 82].

curiosità intellettuale⁴, contribuendo a creare un filone culturale caratterizzato da un orientalismo di vecchio stampo, alla ricerca costante dell'esotico ma non sempre della verità, rafforzando quindi con una certa faziosità l'immagine della donna musulmana rinchiusa a forza in casa (che pure esiste). Questa immagine è stata rinforzata poi nel diciannovesimo e ventesimo secolo, anche per motivi politici, dato che la condizione della donna poteva servire come alibi per giustificare le politiche coloniali delle potenze straniere che si sentivano moralmente legittimate a intervenire per «salvare» la donna musulmana e garantirle maggiori diritti.

Che la condizione delle donne in certi paesi islamici presenti alcuni aspetti problematici, è evidente, ed è altresì innegabile che l'osservatore occidentale non avrà difficoltà a rilevare palesi violazioni dei diritti umani soprattutto in alcuni paesi, ma già restringendo l'analisi ai paesi islamici del Mediterraneo, si riscontrano situazioni ben diverse, che all'osservatore occidentale possono sfuggire. È quindi opportuna un'analisi che non si soffermi solo sugli aspetti deteriori, che sono già ampiamente riportati dai media, ma che cerchi di offrire una prospettiva diversa tentando di decostruire alcuni stereotipi oggi purtroppo dominanti, con un approccio giuridico e metagiuridico.

Il diritto, infatti, rappresenta un importante e imprescindibile strumento per la comprensione della realtà, ma nel caso dei paesi islamici non si può trascurare il fatto che storicamente e tradizionalmente il diritto sia stato per lungo tempo indissolubilmente legato alla politica e alla religione, essendo l'islam un sistema al tempo stesso politico, religioso e giuridico. Occorre però capire a quale diritto fare

⁴ Ad esempio Mary Wortley Montagu, lady inglese che nel diciottesimo secolo dichiarava di non potersi non stupire di fronte alla stupidità estrema di tutti gli scrittori che hanno descritto le donne islamiche [1984, 152].

riferimento. Bisogna ricordare, infatti, che esiste una distinzione tra diritto islamico e diritto dei paesi islamici, che non sono necessariamente la stessa cosa.

Diritto islamico è il diritto di origine religiosa, la *shari'a*, che trova le sue fonti nel Corano, la Sunna, il consenso dei dottori della legge (*ijmà'*) e l'analogia (*qiyas*)⁵. Nel corso degli anni però si è affiancato al diritto religioso un diritto di produzione «laica», cioè gli atti e i decreti del principe (o del califfo, del sultano), un diritto all'inizio formalmente e sostanzialmente subordinato alla *shari'a*, al quale è stato dato anche un nome diverso, *qanùn*, proprio per sottolineare la differenza con il diritto religioso. Con il passare del tempo, tuttavia, il *qanùn* ha conquistato un ruolo e un'importanza sempre maggiore, fino ad arrivare non solo a erodere ambiti di applicazione alla *shari'a*, ma anche a porsi in contrasto con il diritto islamico. Di conseguenza, anche in seguito al processo di acculturazione giuridica e recezione dei modelli giuridici occidentali [F. Castro, 1985], dalla fine del diciannovesimo secolo in poi si è verificato nel mondo arabo islamico un processo di codificazione del diritto (*qanùn* chiaramente, non *shari'a*). Per questo motivo è corretto affermare che, tranne la pur significativa eccezione dell'Arabia Saudita, il diritto applicabile oggi è il *qanùn*, diritto di produzione «umana», laica, cioè costituzioni, leggi ordinarie, codici civili, commerciali, di procedura, mentre la *shari'a* resta confinata al foro interno, alle questioni religiose, che attingono alla coscienza del credente, ma non più al foro esterno. È altresì corretto, però, domandarsi se la *shari'a* rimanga ancora oggi come influenza culturale e come sostrato giuridico in questi moderni testi legislativi, e la domanda sicuramente non è oziosa per quel che

⁵ Si tratta di fonti che risalgono storicamente al settimo secolo d.C., quando cioè è nato e si è diffuso l'islam nella Penisola Araba, e riflettono evidentemente il contesto storico e il clima culturale dell'epoca.

riguarda il diritto di famiglia, che rimane tradizionalmente legato in maggior misura alla dimensione etico-morale e soprattutto religiosa della società islamica⁶.

2. La donna nell'islam

Non è facile determinare il ruolo della donna nell'islam, dato che si rinvengono contraddizioni apparentemente insanabili. Si possono rilevare, infatti, alcuni brani del Corano e soprattutto numerosi *hadith*⁷ apertamente misogini, così come sono innegabili le problematiche connesse ad alcuni istituti tipici del diritto islamico (si pensi ad esempio alla poligamia e al ripudio). Allo stesso tempo non si può negare che tra le righe del Corano si possa riconoscere anche «un alito di femminismo» [E. Heller, H. Mosbahi, 1993, 103], soprattutto nella descrizione di alcuni personaggi femminili che spiccano per intraprendenza e spirito di iniziativa. Si pensi ad esempio alle sure de-

⁶ Diverso è il discorso sul diritto degli “affari”, ad esempio civile o commerciale, dove la modernizzazione e la recezione di modelli giuridici occidentali è stata maggiore rispetto al diritto di famiglia. Per un'analisi sull'influenza della *shari'a* oggi nel mondo islamico, si veda V.M. Donini, D. Scolart [2015].

⁷ Gli *hadith* sono dei brevi testi che compongono la Sunna, la seconda fonte del diritto islamico. Raccontano episodi della vita di Muhammad, non in quanto profeta, ma in quanto uomo la cui condotta è considerata ispirata da Dio, e di conseguenza a questa condotta viene attribuita efficacia normativa. Il problema però è accertare la veridicità e autenticità di questi racconti, cosa che è stata fatta in secoli di ermeneutica islamica, basandosi soprattutto sulle qualità morali dei trasmettitori. Tanto più sono degni di fede i trasmettitori, tanto più un racconto si presume veritiero, ma è importante ricordare, che più ci si allontana dal momento storico della vita di Muhammad, maggiore è il rischio di interpolazioni e modifiche. E ciò vale anche per quegli *hadith* particolarmente misogini cui si è accennato.

dicare a Bilqis, la regina di Saba (sura XVII), che si convertì dal paganesimo all'islam; a Maryam, cioè Maria, madre di Gesù considerata una santa (XIX, ma si veda anche Corano III, 42: «O Maria! In verità Dio t'ha prescelta e t'ha purificata e t'ha eletta su tutte le donne del creato»); alla moglie del Faraone (LXVI, 10) che addirittura si ribella a suo marito e salva Mosè; a Eva, che nel racconto coranico non è considerata la tentatrice di Adamo, dato che la responsabilità della trasgressione viene attribuita a entrambi⁸ (II, 35-37 e VII, 19), o addirittura solo ad Adamo (XX, 115-123); a Zulaika, protagonista della sura XII, che anche se è un personaggio negativo, in quanto tentatrice e seduttrice di Yusuf (Giuseppe), resta comunque un personaggio particolarmente intraprendente e tenace.

Un discorso a parte meritano invece le mogli di Muhammad, il cui ruolo nel Corano è decisamente di primo piano (si veda Corano XXXIII, 32: «Voi non siete come le altre donne»), sia in generale come modello di virtù, sia come trasmettitori in prima persona degli *hadith*. In particolare Khadija⁹ e 'A'isha¹⁰ sono le mogli di Muham-

⁸ Così non è raccontato però negli *hadith* successivi, a dimostrazione quindi di quanto la Sunna sia più misogina rispetto al Corano.

⁹ Khadija fu la prima moglie di Muhammad, sposata nel 595: questo fu il suo unico matrimonio monogamico, durato fino al 619, anno della sua morte; ma l'importanza di Khadija nella storia dell'islam consiste nel fatto che fu lei la prima a credere nelle rivelazioni che riceveva Muhammad. La prima credente dell'islam fu quindi una donna, particolarmente emancipata, dato che non solo gestiva in autonomia i suoi affari commerciali, ma poteva permettersi anche di scegliere il giovane Muhammad di circa quindici anni più giovane, come collaboratore prima, e come sposo poi.

¹⁰ 'A'isha, sposata nel 620, un anno dopo la morte di Khadija, partecipò attivamente alla vita pubblica, anche dopo la morte di Muhammad: «di carattere volitivo, insofferente del marmoreo ruolo di “vedova del Profeta” e di “madre dei Credenti”»,

mad che hanno ricoperto un ruolo fondamentale nella storia dell'islam, soprattutto nel caso di 'A'isha, che è in assoluto la fonte diretta del maggior numero di *hadith*, dato che gliene sarebbero attribuiti complessivamente circa 2210 [G. Vercellin, 2000, 60].

Ma si pensi anche ai numerosi versetti coranici caratterizzati da un tenore ben diverso da quelli citati precedentemente, in cui traspare un principio di uguaglianza e solidarietà tra i sessi¹¹.

tanto ostile verso lo iattante strapotere omayyade» [C. Lo Jacono, 2003, 72], prese parte anche alle battaglie combattute nei primi anni dell'islam, si pensi in particolare alla celebre battaglia del cammello, così definita perché 'A'isha vi assisté dall'interno di un baldacchino montato su un cammello. Si tratta di uno scontro cruento del 656 contro le milizie che facevano capo a 'Ali, che ne uscì vincitore, decretando l'abbandono della scena pubblica di 'A'isha, e «infliggendo un colpo durissimo alla libera espressività politica dell'elemento femminile nelle società islamiche» [ibidem, 76]. Il fatto che questa battaglia sia ricordata come quella del cammello e non quella di 'A'isha, reale protagonista, non è altro che una dimostrazione che la storia è «sempre scritta da uomini che sono specialisti nel celare le impronte femminili per celebrare invece un cammello, più importante e inoffensivo per la nostra selettiva memoria di musulmani» [A. Lamrabet, 2009, 122]. Alla dirompente e intraprendente figura di 'A'isha si contrappone invece Fatima, figlia di Muhammad e Khadija, che sposò 'Ali, ma non ebbe alcun ruolo pubblico, al contrario, fu confinata nel suo ruolo di figlia, moglie e madre. Purtuttavia, *unicum* nella storia dell'islam, Fatima è l'unica donna a dare il nome a una dinastia, quella dei Fatimidi, che regnarono in Egitto dal 909 al 1171.

¹¹ Ad esempio Corano XXX, 20: «Egli v'ha create da voi stessi delle spose, acciocché riposiate con loro, e ha posto tra di voi compassione e amore»; oppure: «Non manderò perduta una sola opera di voi che operate, siate maschi o siate femmina, ché gli uni vengono dagli altri» (III,195). Ancora: «Chiunque - sia esso maschio o femmina - faccia delle opere buone, ed abbia fede, in verità a costui Noi daremo una nuova vita che sia buona e pura, ed elargiremo a tali individui la loro

Anche nella Sunna, che solitamente è più incline a una certa misoginia (a prescindere dall'autenticità o meno delle singole tradizioni, pie frodi comprese¹²), si possono trovare *hadith* di questo tenore: «Chi crede in Dio e nel Giorno del giudizio non rechi danno al suo prossimo e tratti le donne con premura e con amore». «I migliori tra voi sono quelli che trattano meglio le loro donne, e io tratto le mie donne meglio di tutti voi»¹³.

D'altra parte non si possono ignorare i brani che invece sono considerati le basi della discriminazione uomo-donna ancora oggi praticata e legittimata attraverso una lettura conservatrice del Corano, come ad esempio il versetto IV, 34: «Gli uomini sono preposti alle donne, perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri e perché essi donano dei loro beni per mantenerle; le donne buone sono dunque devote a Dio e sollecite della propria castità, così come Dio è stato sollecito di loro».

ricompensa in base alle loro azioni» (XVI, 97). Lo stesso concetto è ripetuto in Corano IV, 124: «E chiunque, maschio o femmina, opererà il bene, e sarà credente, entrerà nel Paradiso».

¹² Va anche considerato che il sistema descritto dagli *hadith* riflette maggiormente la società musulmana medievale e non l'islam dei primordi: effettivamente gli studiosi sono concordi nel considerare che «la misoginia storicamente manifestata nel mondo islamico ha le sue origini non tanto nel Corano medesimo [...], quanto nell'evoluzione storica del *dar al-islam*», penetrata quindi attraverso il contatto con altre culture, in particolare quelle «cristiano-bizantine, giudaiche e sasanidi» (G. Vercellin, 2000, 42). Sul punto cfr. anche L. Ahmed [1995].

¹³ Citati in E. Heller, H. Mosbahi [1993, 104]. Si veda anche: «Che nessuno di voi colpisca la moglie come una schiava e pretenda poi, alla fine della giornata, di aver rapporto sessuale con lei»; «Chi ha una figlia e la fa crescere come si deve, la nutre per bene e le fa avere la giusta misura dei suoi beni, avrà in dono da Dio la protezione dall'inferno e la via spianata verso il paradiso» [ibidem, 149].

Se è fin troppo facile ricordare che lo stesso messaggio è contenuto nel Vecchio¹⁴ e Nuovo¹⁵ Testamento, così come nel diritto canonico¹⁶ (il che ci porta a considerare che un certo tasso di misoginia sia una sorta di minimo comun denominatore delle società arcaiche e medievali), occorre anche considerare che il Corano risente fortemente delle influenze preislamiche. Secondo le consuetudini preislamiche, infatti, la donna non godeva di alcuna protezione e non poteva esercitare pressoché alcun diritto. Inoltre, era pratica diffusa l'unione libera, la poliandria [E. Heller, H. Mosbahi, 1993, 27], la poligamia¹⁷, il ripudio indiscriminato. Le norme introdotte dall'i-

¹⁴ «Poi disse alla donna: “Moltiplicherò le doglie delle tue gravidanze; partorirai i figli nel dolore, tuttavia ti sentirai attratta con ardore verso tuo marito, ed egli dominerà su di te”». (Genesi 3, 16). «Se una donna dà alla luce un maschio, sarà impura per sette giorni... Ma se una donna dà alla luce una femmina, allora sarà impura per due settimane...» (Levitico 12, 1,5).

¹⁵Ad esempio: «Le donne siano soggette ai loro mariti come al Signore, poiché l'uomo è capo della donna come anche il Cristo è capo della chiesa, lui, il salvatore del corpo. Ora come la chiesa è soggetta al Cristo, così anche le donne ai loro mariti in tutto» (Ef., 5, 22-25). «Voglio che sappiate che capo di ogni uomo è Cristo e capo della donna è l'uomo e capo di Cristo è Dio...» (I Cor., 11 3).

¹⁶ Si veda il *Decretum Gratiani*: «Le donne devono coprire le loro teste perchè non sono ad immagine di Dio. Devono fare questo come segno della loro soggezione all'autorità e perchè il peccato è venuto nel mondo attraverso loro. Le loro teste devono essere coperte in chiesa in onore del vescovo. Similmente non hanno l'autorità di parlare perchè il vescovo è l'incarnazione di Cristo. A causa del peccato originale devono mostrare la loro sottomissione». *Decretum Gratiani*, Causa XXXIII, quaestio 5, c. XIX.

¹⁷ Ma cfr. M. Rodinson [1972, 229]: «In realtà non è affatto sicuro che la poligamia fosse così frequente nell'Arabia preislamica. Non si capisce come, temendo di non

slam, quindi, avrebbero cercato di dare un assetto più stabile all'istituto familiare attraverso la disciplina del contratto di matrimonio, che istituzionalizza la sola forma di unione legittima tra i sessi, allo scopo di assicurare una convivenza in linea di principio perpetua, e a migliorare (per quanto possibile, considerando che ci riferiamo pur sempre al settimo secolo d.C.) la condizione della donna, proibendo o limitando pratiche arcaiche.

Ad esempio il Corano proibisce l'istituto di biblica memoria del levirato¹⁸: «Non vi è lecito ereditare mogli contro la loro volontà, né di impedire loro di rimaritarsi allo scopo di riprendervi parte di quel che avete loro dato, a meno che non abbian commesso infamia provata; trattatele comunque con gentilezza, ché, se le trattate con disprezzo, può darsi che voi dispreziate cosa in cui Dio ha invece posto un bene grande» (Corano, IV, 3).

essere equo verso diverse mogli, l'incitamento a prendere delle concubine possa costituire l'avvio verso l'ideale ritenuto più morale della monogamia».

¹⁸ Deuteronomio 25, 5-10: «Quando i fratelli abiteranno insieme e uno di loro morirà senza lasciare figli, la moglie del defunto non si mariterà fuori, con un forestiero; il suo cognato verrà da lei e se la prenderà in moglie, compiendo così verso di lei il dovere del cognato; il primogenito che essa metterà al mondo, andrà sotto il nome del fratello morto perché il nome di questo non si estingua in Israele. Ma se quell'uomo non ha piacere di prendere la cognata, essa salirà alla porta degli anziani e dirà: Mio cognato rifiuta di assicurare in Israele il nome del fratello; non acconsente a compiere verso di me il dovere del cognato. Allora gli anziani della sua città lo chiameranno e gli parleranno; se egli persiste e dice: Non ho piacere di prenderla, allora sua cognata gli si avvicinerà in presenza degli anziani, gli toglierà il sandalo dal piede, gli sputerà in faccia e prendendo la parola dirà: Così sarà fatto all'uomo che non vuole ricostruire la famiglia del fratello. La famiglia di lui sarà chiamata in Israele la famiglia dello scalzato».

Altresì nel Corano si trova un limite ai due controversi istituti della poligamia e del ripudio. La poligamia è tollerata dal diritto islamico, ma una lettura coordinata dei due versetti coranici che trattano l'argomento, indurrebbe a ritenere che la poligamia dovrebbe essere considerata vietata. Effettivamente un versetto del Corano (IV, 3) sembrerebbe legittimare la pratica poligamica a condizione di una parità di trattamento tra le diverse mogli: «Se temete di non essere giusti con gli orfani, sposate allora di tra le donne che vi piacciono, due o tre o quattro, e se temete di non essere giusti con loro, una sola...». Ma un secondo versetto (IV, 129) sembra considerare questa parità di trattamento impossibile da realizzare: «Anche se lo desiderate, non potrete agire con equità con le vostre mogli»; di conseguenza, se la *conditio sine qua non* della poligamia non è praticabile, perché l'uomo è per sua natura portato alla parzialità, si dovrebbe dedurre che la poligamia non sia ammessa.

Quanto al ripudio, secondo la quintuplice ripartizione delle azioni umane¹⁹, questo è considerato un atto riprovevole, d'altronde secondo un *hadith*: «Dio non ha permesso nulla che Gli fosse più odioso del ripudio». Di conseguenza il diritto islamico pone dei limiti a un istituto che prima era permesso indiscriminatamente: in primo luogo il ripudio non è più irrevocabile, come invece era previsto in epoca preislamica. In questo modo si vuole dar modo (e tempo) al marito di riflettere sull'atto e magari ripensarci (LXV, 1). Inoltre il Corano pone limiti a pratiche preislamiche di ripudi particolari, quali il giuramento di astinenza (II, 227), il triplice ripudio (II, 229), e il ripudio *zihâr* (XXXIII, 4; LVIII, 2). Nel primo caso il Corano abolisce l'uso preislamico secondo il quale il marito poteva ripudiare la moglie semplicemente giurando di non avere più rapporti sessuali. Tuttavia,

¹⁹ Ogni azione può essere valutata come obbligatoria, raccomandata, lecita, riprovevole, vietata [F. Castro, 1987].

e questo è l'aspetto problematico, il ripudio diveniva effettivo (permettendo quindi alla moglie di potersi eventualmente risposare) solo dopo una dichiarazione esplicita del marito, ma questi non la faceva senza un corrispettivo in denaro da parte della moglie. Secondo Corano II, 227 non è più necessaria questa dichiarazione. Nel caso del triplice ripudio, invece, viene reso più macchinoso il ricorso a questa pratica comune in epoca preislamica, secondo la quale una volta ripetuta tre volte la formula del *talàq*, il vincolo matrimoniale è sciolto immediatamente. Il Corano dispone però che se il marito intende cambiare idea, e riprendere la moglie ripudiata con il triplice ripudio, questa deve prima contrarre e consumare un matrimonio con una persona diversa dal marito. Infine, nel caso del ripudio *zihar*, si tratta di una pratica preislamica che permette al marito di porre fine in modo irrevocabile al matrimonio, semplicemente dichiarando di voler considerare la moglie come la «schiena» di una donna che gli è proibito sposare. Il Corano invece sembrerebbe proibire espressamente tale pratica in LVIII, 2: «Quelli di fra voi che ripudiano le mogli loro dicendo: "Sii per me come il dorso di mia madre!" sappino che esse non sono le loro madri, e che le loro madri son solo quelle che li hanno generati, ed essi così facendo profferiscono abbominio e falsità: Iddio è però perdonatore, indulgente». In realtà questa forma di ripudio è rimasta (XXXIII, 4) ma ne è stata diminuita l'efficacia, considerandola revocabile e imponendo una sorta di espiazione al marito in caso di revoca: «Coloro che ripudiano le mogli loro dicendo: "Sii per me come il dorso di mia madre!" e poi tornano su quanto hanno detto, s'abbino per ammenda l'affrancamento d'uno schiavo, prima di accostarsi ad esse di nuovo. Di questo Iddio v'ammonisce: e Dio sa ciò che fate. Chi poi non trovasse uno schiavo da affrancare, digiuni per due mesi consecutivi prima di accostarsi alla sua donna di nuovo. Chi non può farlo nutra invece sessanta poveri».

3. La donna nelle moderne codificazioni

In seguito al processo di circolazione dei modelli giuridici che ha sostanzialmente prodotto la recezione di modelli occidentali nel mondo arabo, si è assistito a una forte modernizzazione del diritto, anche se a due velocità. Da una parte il diritto degli affari (il diritto civile, la disciplina delle obbligazioni e contratti, il diritto commerciale), che si è modernizzato molto velocemente e intensamente, dall'altra il diritto di famiglia e lo statuto personale, che ha seguito (e per certi versi sta ancora seguendo), un iter più lento e graduale, con la rilevante eccezione dell'Arabia Saudita che è invece rimasta immune da ogni modernizzazione soprattutto in materia di diritto di famiglia²⁰.

Dal 1917 in poi, anno in cui è stata promulgata la legge ottomana sul diritto di famiglia²¹, si sono succeduti nel tempo diversi interventi normativi, diretti a migliorare la condizione femminile [R. Aluffi Beck-Peccoz, 1997], anche se con qualche battuta d'arresto, quando

²⁰ Gli altri paesi della penisola araba hanno delle leggi in materia di diritto di famiglia, ma in alcuni casi il contenuto è decisamente arcaizzante, si pensi ad esempio alla disciplina yemenita particolarmente islamizzata, o legge del Kuwait 51/1984 che ammette il ripudio senza particolari limiti, e la poligamia senza il consenso o addirittura la conoscenza della prima moglie. Leggermente diverso è il caso di Emirati Arabi Uniti, Qatar e Bahrein che hanno codificato la materia in tempi più recenti, rispettivamente nel 2005, 2006 e 2009, e prevedono almeno qualche ostacolo procedurale alla poligamia, mentre in tema di ripudio prevedono l'intervento del giudice anche se puramente formale, solo cioè ai fini della registrazione dell'avvenuto ripudio [L. Welchmann, 2010].

²¹ Prima modernizzazione ufficiale dello statuto personale, voluta dall'Impero Ottomano per disciplinare il matrimonio e il ripudio, in un'ottica riformista e giustificata con motivi sia giuridici che sociali.

il potere politico è detenuto da partiti più conservatori e tradizionalisti.

In generale comunque si può dire che la Tunisia è il paese che ha maggiormente corso sulla via delle riforme, arrivando ad abrogare con il Codice di Statuto Personale del 1956 tanto la poligamia²², quanto il ripudio²³, solo per soffermarsi sui due istituti precedentemente analizzati²⁴. Il Marocco non è arrivato all'abolizione formale, ma il codice di diritto di famiglia, la cosiddetta *Mudàwwana* entrata in vigore nel 2004, ha di fatto reso molto più difficile il ripudio, oltre a disciplinare anche il divorzio. Quanto alla poligamia, la *Mudàwwana* richiede l'autorizzazione del giudice subordinata all'esistenza di una giustificazione oggettiva ed eccezionale e alle disponibilità eco-

²² Artt. 18 e 21 del codice di statuto personale, che dichiarano che la bigamia è reato nonché causa di impedimento matrimoniale, e sanciscono la nullità del secondo matrimonio contratto in violazione del divieto di poligamia. È fondamentale ricordare, tuttavia, che la scelta del legislatore tunisino, per quanto rivoluzionaria, rimane comunque una scelta fatta in un contesto islamico: il legislatore, infatti, attraverso un sapiente lavoro di *ijtihād*, cioè interpretazione, ha proposto una lettura coordinata dei due versetti coranici citati precedentemente (IV, 3 e IV, 129), per affermare che, vista l'impossibilità di un trattamento paritario tra le diverse mogli, è il Corano stesso a proibire implicitamente la poligamia.

²³ Occorre ricordare che in Tunisia, come anche in Marocco, esiste il divorzio bilaterale.

²⁴ La modernizzazione in Tunisia è proseguita anche all'indomani della promulgazione del Codice di Statuto Personale, si pensi alla legge 40/1957 per estendere l'applicazione del codice a tutti i cittadini tunisini, e non solo ai musulmani o ai non musulmani che avevano optato per la sua applicabilità; alla legge 27/1958 sull'adozione (che il diritto islamico invece proibiva); alla legge 77/1959 sul testamento e sulla donazione; alla legalizzazione dell'aborto (2/1973); agli interventi del legislatore sul codice del 2006, 2007 e 2008.

nomiche del richiedente²⁵. Inoltre a tutela della moglie è prevista la possibilità di inserire nel contratto di matrimonio la clausola di monogamia. Questa clausola è prevista pure dal codice algerino di diritto di famiglia²⁶, e in certa misura anche dalla legge libica del 1984, anche se non è espressamente prevista²⁷. In Egitto la poligamia era stata fortemente limitata dalla legge Jihàn (L. 44/1979, dal nome della moglie di Sadat che si era battuta per una maggiore emancipazione femminile), che la considerava un pregiudizio per la prima moglie e quindi presupposto per il divorzio in caso di un secondo matrimonio poligamico. Addirittura, anche in assenza di un'esplicita clausola di monogamia, considerando che un eventuale secondo matrimonio può creare un danno alla prima moglie, questa era autorizzata a sciogliere il matrimonio. Tuttavia la riforma del 1985 ha rappresentato un grave passo indietro, eliminando l'equazione tra poligamia e pregiudizio alla moglie introdotta dalla legge Jihàn, e di conseguenza, per ottenere il divorzio, la moglie deve provare di aver subito un danno eco-

²⁵ Art. 41 *Mudàwwana*. Per accogliere la richiesta di un secondo matrimonio il giudice deve accertare che il marito possa garantire il diritto al mantenimento e all'abitazione alle due famiglie, nonché l'uguaglianza in tutti gli aspetti della vita coniugale. Inoltre, è necessaria la conoscenza (ragion per cui la prima moglie deve essere convocata dal giudice alla presenza del marito) e accettazione da parte della prima moglie dell'intenzione del marito di contrarre un secondo matrimonio (art. 43), e della seconda moglie del carattere poligamico del matrimonio (art. 46).

²⁶ Art. 8 codice algerino del 1984 come riformato nel 2005. Inoltre anche in Algeria la poligamia è subordinata all'autorizzazione del giudice previo accertamento del consenso delle mogli, di un giustificato motivo, nonché l'idoneità del marito a offrire un trattamento equo e le condizioni necessarie per la vita coniugale.

²⁷ La legge rinvia in realtà alla possibilità delle parti di inserire nel contratto di matrimonio tutte le pattuizioni ritenute opportune, purché non contrastanti con gli scopi e i fini del matrimonio.

nomico o emotivo a causa della poligamia (L. 100/1985 promulgata dopo l'ondata conservatrice successiva all'omicidio di Sadat).

Sicuramente più progressista è la disciplina egiziana in materia di ripudio, riformata con legge 1/2000 che ha reso più accessibile il *khul'*, cioè il divorzio contro corrispettivo. Secondo questo istituto, di origine islamica²⁸, la moglie ha il diritto di richiedere direttamente al giudice il divorzio, senza dover più dimostrare alcun danno subito, ma soprattutto senza il consenso del marito. È richiesto invece l'intervento del giudice che deve obbligatoriamente esperire un tentativo di conciliazione. In questo modo si estende anche alla donna il diritto allo scioglimento unilaterale, senza dover fornire alcuna giustificazione e senza dover provare alcun pregiudizio subito. È facile immaginare come, nonostante l'origine islamica dell'istituto, e l'appoggio dello *shaykh* di al-Azhar del Cairo che garantiva la conformità della legge al diritto islamico, i conservatori abbiano aspramente osteggiato questa normativa, che non solo ha superato il vaglio di legittimità costituzionale²⁹, ma è stata usata come modello anche in Giordania (2002) e in Qatar (2006).

4. La questione del velo

Nell'ambito del discorso sulla condizione della donna nell'islam non si può trascurare l'aspetto più immediatamente percepibile, cioè

²⁸ Corano, II, 229: «Se temono di non poter osservare le leggi di Dio, non sarà peccato se la moglie si riscatterà pagando una somma».

²⁹ La sentenza n. 201/23e della Corte Costituzionale egiziana del 2002 ha ritenuto che il legislatore avesse il diritto di fare ricorso allo sforzo ermeneutico dell'*ijtihad* nel disciplinare tale istituto, che comunque è stato giudicato conforme alla *shari'a* e quindi alla Costituzione, dato l'emendamento costituzionale del 2002 che definisce la *shari'a* come principale fonte del diritto.

il velo, segno esteriore di un'appartenenza religiosa, simbolo identitario, strumento al tempo stesso di protezione o di oppressione.

D'altronde l'abbigliamento femminile è spesso oggetto di disquisizione da parte della società in generale, e dell'uomo in particolare: se in occidente secondo Fatima Mernissi la donna è vittima della tirannia della taglia 42 scelta e imposta da stilisti maschi [F. Mernissi, 2006], altrove l'abbigliamento è portatore di valori religiosi, culturali, sociali. Un simbolo, e di conseguenza un terreno di scontro tra civiltà come testimonia la polemica annosa sul diritto o divieto di indossare il velo in Europa, o la più recente diatriba sul burkini nelle spiagge francesi. Occorre quindi fare un passo indietro per cercare di capire da dove nasce l'abitudine (perché si tratta di un'usanza, non di una prescrizione) al velo. Leggendo il Corano, infatti, non si trova alcun versetto che imponga un obbligo di indossare il velo. Si riscontrano semmai dei riferimenti all'abbigliamento in generale, che contengono un invito alla modestia. Si veda ad esempio «O Figli di Adamo! Adornatevi, quando vi recate in un luogo di preghiera qualsiasi, mangiate e bevete, senza eccedere, perché Dio non ama gli stravaganti» (Corano VII, 31). «E Dio ha fatto per voi, dalle cose create, ombre, e nascondigli nei monti; e vesti v'ha dato che vi proteggano dal caldo, e vesti che vi proteggano in battaglia» (Corano XVI, 81)³⁰.

³⁰ Anche nella Sunna si rinvengono moniti sulla necessità di un vestiario morigerato: «Nel Giorno del Giudizio, Dio non rivolgerà lo sguardo a chi trascina le sue vesti con orgoglio»; «Chi indossa abiti stravaganti per attirare l'attenzione della gente, nel Giorno della resurrezione Dio lo vestirà con abiti umilianti»; «Mangiate, bevete e vestitevi senza sprechi né arroganza». Una proibizione più esplicita riguarda invece alcuni materiali specifici, ma solo per gli uomini (non le donne), che non possono adoperare nei loro abiti l'oro e la seta: «Questi due elementi sono vietati agli uomini della mia comunità, mentre sono leciti alle donne».

Si può dire in generale quindi che il Corano non tratti la questione del velo, almeno non come copricapo specifico femminile³¹. Il termine *hijàb*, che oggi è utilizzato per designare comunemente il velo islamico non integrale, appare circa sette volte nel Corano, ma solo in un caso con il significato di capo di abbigliamento, e si tratta di un riferimento a Maria³², negli altri invece indica piuttosto una tenda o cortina per sottolineare il concetto di separazione e protezione³³.

³¹ A differenza invece del Nuovo Testamento, dove San Paolo dedica nella Prima Epistola un capitolo intero all'abbigliamento femminile: «L'uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo. E infatti non l'uomo deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo; né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo. Per questo la donna deve portare sul capo un segno della sua dipendenza...» (Prima lettera ai Corinzi 11, 7); o anche: «Ogni donna che prega o profetizza senza velo sul capo, manca di riguardo al proprio capo, poiché è lo stesso che se fosse rasata. Se dunque una donna non vuol mettersi il velo, si tagli anche i capelli! Ma se è vergogna per una donna tagliarsi i capelli o radersi, allora si copra». (Prima lettera ai Corinzi 11, 5). Tertulliano poi, nel 213 d.C., considerando la donna pericolosa per la sua bellezza, ribadirà l'obbligo per le cristiane di velarsi, in un'opera dal titolo sufficientemente inequivocabile, *De virginibus velandis*. Lo stesso *Decretum gratiani*, come si è visto (cfr. nota 16) formalizzerà tale obbligo.

³² Corano XIX, 16, 17: «E nel Libro ricorda Maria, quando s'appartò dalla sua gente lungi in un luogo d'oriente - ed essa prese, a proteggersi da loro, un velo». Si tratta quindi di un generico riferimento a un velo, che potrebbe essere anche una tunica, non necessariamente un copricapo. Negli altri sei versetti in cui compare il termine *hijàb* indica invece una tenda o cortina, fisica (ad esempio VII, 46: e fra di loro ci sarà un velo; ma soprattutto XXXIII, 53, cfr. *infra*), metaforica (XXXVIII, 32: fino a che il sol s'avvolse nel velo della notte;) e soprattutto spirituale (XLI,5: i nostri cuori son corazzati contro ciò cui ci inviti, e negli orecchi non c'è gravezza,

Particolarmente significativo è il versetto XXXIII, 53, in cui viene proprio specificata la necessità di proteggere le donne dagli occhi estranei attraverso una tenda: «O voi che credete! Non entrate negli appartamenti del Profeta senza permesso, per pranzare con lui, senza attendere il momento opportuno! Ma quando siete invitati, entrate, e quando avete finito di mangiare disperdetevi, e non entrate familiarmente in discorso (...) e quando domandate un oggetto alle sue spose, domandatelo restando dietro una tenda: questo servirà meglio alla purità dei vostri cuori».

Il velo quindi viene identificato come strumento di separazione dello spazio pubblico da quello privato, e di protezione della donna per garantirle una privacy individuale, che solo in un secondo momento diventerà «portatile», attraverso l'estensione del concetto di *hijàb* a copricapo femminile. Ma il fatto che questo versetto si riferisca esplicitamente alle mogli del Profeta, lascia intendere che il motivo sia più una questione di protocollo e buona educazione piuttosto che oppressione e segregazione sessuale.

Più espliciti sono invece altri due versetti, che però non usano il termine *hijàb*, ma indicano comunque un capo di abbigliamento femminile. Si veda in primo luogo il generico invito alla modestia e a ricoprire «le parti belle» contenuto in Corano XXIV, 31: «E di' alle credenti che abbassino gli sguardi e custodiscano le loro vergogne e non mostrino troppo le loro parti più belle, eccetto quel che fuori appare, e si coprano i seni di un velo e non mostrino le loro parti belle altro che ai loro mariti, o ai loro fratelli, o ai figli di loro fratelli, o ai figli delle loro sorelle, o alle loro donne, o alle loro schiave, o ai loro

e fra te e noi c'è una cortina; XVII,45: e quando tu reciti il Corano noi poniamo tra te e coloro che rinnegano la vita futura un velo disteso).

³³ Anche il termine persiano *chador* in prima istanza indica una tenda, come anche il *parda* afgano [G. Vercellin, 2000, 108].

servi maschi privi di genitali, o ai fanciulli che non notano le nudità delle donne, e non battano assieme i piedi sì da mostrare le loro bellezze nascoste». Il velo qui indicato in realtà è reso in arabo con la parola *khimar*, termine che ancora oggi è molto utilizzato soprattutto in Egitto per designare un tipo di velo femminile che lascia scoperto il volto ma copre tutti i capelli. Ma è interessante notare che lo stesso invito alla modestia, anche se privo di indicazioni specifiche di abbigliamento, è previsto anche per gli uomini, al versetto XXIV, 30: «Di' ai credenti che abbassino gli sguardi e custodiscano le loro vergogne; questo sarà, per loro, cosa più pura, ché Dio ha contezza di quel ch'essi fanno».

In secondo luogo si veda il versetto XXXIII, 59: «O Profeta! Di' alle tue spose e alle tue figlie e alle donne dei credenti che si coprano dei loro mantelli; questo sarà più atto a distinguerle dalle altre e a che non vengano offese». In questo caso il termine utilizzato non è più *khimar*, bensì *jalabib*, plurale di *jilbab*, ampia tunica che ricopre tutto il corpo (e da qui il termine più comune oggi di *jalabiyya*), ma non anche il volto. In ogni caso va considerato che nei primi anni dell'islam il velo, prima riservato alle mogli del Profeta, era un simbolo per contraddistinguere le signore dei ceti superiori, rispettabili, da quelle di rango inferiore, pubblicamente disponibili, a lungo andare il velo è diventato un'abitudine generalizzata, come era frequente tanto nella Roma antica, quanto nelle comunità cristiane fino a non troppo tempo fa [M. Leone, H. Riedmatten, V.I. Stoichita, 2016; H. Eilberg-Schwartz, W. Donige, 1995; J.B. Hurley, 2002]. Non va nemmeno trascurato che nei primi secoli dell'islam l'*hijàb* indicava il velo dietro cui si celavano gli uomini più importanti della comunità

per non essere visti dal proprio seguito, su esempio di Muhammad, che pare in certe occasioni celasse il proprio volto³⁴.

Tuttavia la normatività di tale usanza nell'islam non è mai stata accertata, infatti, è corretto parlare di tradizione e usanza, non di regola del velo, a seconda che si voglia proporre una lettura più o meno progressista. Certo, gli apologeti del velo invocano il generico invito alla modestia come fonte di un obbligo normativamente previsto di indossare il velo³⁵, considerato necessario come simbolo di sottomissione a Dio, scelta di una sorta di castità, strumento di protezione «portatile» per la donna, che altrimenti sarebbe esposta alla volgarità dello sguardo dell'uomo³⁶, nonché segnale di distinzione dagli infedeli. Senza parlare del discorso culturale e identitario che si affronterà a breve. Si pensi ad esempio a Ibn Taymiyya, il giurista hanbalita (1263-1328) che nel suo libro «Il velo della donna e il modo in cui si deve vestire per la preghiera», considerava il velo come espressione della purità della donna, che doveva essere confinata nel «più completo anonimato di un puro oggetto sessuale, di una non-persona» [E. Heller, H. Mosbahi, 1993, 150; R. Budelli, 1996]. I fautori della non

³⁴ D'altronde, anche l'usanza dei Tuareg maschi di coprirsi il volto con il caratteristico *tagelmust* blu, pare riveli (oltre all'ovvia necessità di protezione dalla polvere del deserto) un'intenzione di tutela della privacy e non certo di anonimato o isolamento, riprendendo quindi il concetto di spazio pubblico e spazio privato [R.F. Murphy, 1964].

³⁵ I due versetti appena citati, pur non specificando espressamente alcun obbligo di coprire il volto o i capelli, sono però considerati da una certa esegesi il fondamento giuridico dell'obbligo di indossare il velo.

³⁶ In questo caso, quindi, il velo rappresenterebbe una proiezione dell'incapacità maschile di rispettare la donna se non è nascosta.

normatività³⁷ del velo, invece, partono dalla polisemia del termine *hijàb*, che si riferisce a una più generale distinzione tra spazio pubblico e privato, e riprendono la definizione di *hijàb* inteso come un qualcosa che separa e protegge, non come copricapo. Secondo la sociologa marocchina Fatima Mernissi, il concetto di *hijàb* è un concetto chiave per la civiltà islamica paragonabile al peccato originale per quella cristiana, per cui: «ridurre o assimilare l'*hijàb* a uno straccio che gli uomini hanno imposto alle donne per velarle quando camminano per strada, vuol dire davvero impoverire questo termine, se non addirittura svuotarlo del suo significato». [F. Mernissi, 1992, 111]. Ma soprattutto, i fautori della non vincolatività del velo negano vigorosamente che l'islam escluda le donne dalla vita pubblica³⁸, pren-

³⁷ È opportuno citare a questo proposito l'interessante decisione del 2015 del Consiglio dell'ideologia islamica del Pakistan (organo non vincolante, ma di consulenza istituito nel 1973 per assistere il potere legislativo nel determinare la islamicità delle leggi) che afferma che nessuna prescrizione religiosa impone di coprire il volto o altre parti del corpo. Questo parere era stato sollecitato dal ministero dell'interno pakistano data la difficoltà di procedere alla registrazione computerizzata delle carte di identità quando il volto restava coperto dal velo (Cfr. <http://cii.gov.pk/>).

³⁸ Come scriveva nel 1892 nel saggio "la Giustizia" la scrittrice libanese Zaynab Fawwaz, che secondo alcuni avrebbe ispirato con i suoi scritti Qàsim Amin: «Non esiste nessuna legge divina né norma religiosa che vieti alla donna di dedicarsi ai lavori riservati agli uomini, e in questo la natura non c'entra niente! Non credo che il sole sorgerebbe a Occidente né che l'acqua dei mari diverrebbe dolce! La donna, come l'uomo, è un essere dotato di pieno intelletto, di pensiero perspicace e di membra armoniose, ed è in grado di valutare le cose nel migliore dei modi e di distinguere tra il tempo e lo spazio. Quante donne hanno comandato uomini, amministrato la cosa pubblica, decretato norme, mobilitato eserciti, ingaggiato battaglie e fatto guerre, quante regine, di cui la storia ci ha tramandato il ricordo, hanno ret-

deno proprio ad esempio i casi emblematici di ‘A’isha e Khadija, e considerando l’importanza e la necessità di un maggiore coinvolgimento della donna nello spazio pubblico, proprio come sosteneva alla fine del diciannovesimo secolo l’egiziano Qasim Amin nel suo celebre saggio «La liberazione della donna». Questi prendeva una posizione molto netta, e decisamente rivoluzionaria per l’epoca³⁹: «Se il velo non avesse altra colpa che quella di negare la libertà alla donna, impedendole di godere dei diritti che la *shari’a* e il diritto positivo le hanno concesso, imponendole inoltre il medesimo *status* dei minori [...], se l’unica colpa dell’*hijàb* fosse questa, sarebbe sufficiente perché fosse rifiutato e ricusato da tutti coloro che sono inclini al rispetto dei diritti e apprezzano il piacere della libertà. Ma il danno maggiore dell’*hijàb* [...] è che impedisce alla donna di ricevere un’istruzione adeguata. Si dà per assodato che l’istruzione delle donne sia una necessità imprescindibile, allora bisogna chiedersi quale tipo di educazione le si addica. Alla donna deve essere impartita la stessa istruzione dell’uomo o un’istruzione diversa? È possibile dare l’istruzione a una donna che indossa il velo o è necessario che rinunci a portarlo? [...] Riteniamo irragionevole che l’istruzione della donna sia inferiore a quella dell’uomo» [ibidem, 46].

D’altronde Qasim Amin riteneva che l’obbligo di indossare il velo non fosse prescritto dalla *shari’a* e quindi chiedeva un alleggerimento dell’uso del velo per riportarlo ai precetti sciaraitici [I. Camera d’Afflitto, 1998, 177], a dimostrazione del fatto che la sua concezio-

to degnamente le sorti del loro regno! Basti pensare a Cleopatra, a Zenobia, regina di Palmira, o a Elisabetta d’Inghilterra, e molte altre ancora» [in M. Avino, I. Camera d’Afflitto, A. Salem, 2015, 51].

³⁹ In certa misura però Amin era stato preceduto da Tahtàwi (1801-1873), che si era espresso contro la poligamia e considerava l’istruzione come un insostituibile strumento per l’emancipazione femminile, e da Muhammad ‘Abduh (1849-1905) che auspicava una modernizzazione della società sempre però in chiave islamica.

ne di emancipazione della donna partiva comunque da un contesto religioso. Lo scopo della sua battaglia era quindi confutare la tesi di chi imputava l'arretratezza della donna alla natura arretrata della religione islamica [ibidem, 179].

Ovviamente non mancarono reazioni molto critiche da parte degli ambienti più conservatori, che vedevano nelle tesi di Qàsim Amìn una pericolosa emulazione dei comportamenti occidentali. Così come non mancarono critiche anche da altri movimenti femministi, che ritenevano che l'emancipazione della donna non dovesse necessariamente passare per l'abbandono del velo. Questa era sostanzialmente la tesi di Bahitat al-Badiyah (1886-1918) che si pose in aperta polemica con Qàsim Amìn, chiedendogli espressamente: «Nel nome di Dio, o letterato, come puoi ordinarci di toglierci il velo quando chiunque di noi esca per strada sarà apostrofata con espressioni volgari [...]. Non è giusto affidare agli uomini della nostra società attuale la questione della donna, dal momento che lei è esposta ai loro insulti e alla loro volgarità» [ibidem, 184].

Il dibattito sul velo in soprattutto in Egitto fu quindi particolarmente intenso, e trovò probabilmente il suo apice nel gesto rivoluzionario della femminista Hoda Sharawi, già nota per il suo impegno per promuovere l'alfabetizzazione femminile e la partecipazione delle donne alla vita pubblica. Nel 1923, rientrando in Egitto da Roma dove aveva partecipato al Congresso della Alleanza internazionale pro-suffragio femminile⁴⁰, Hoda Sharawi, insieme a Sizah Nabarawi e Nabawiyyah Musa, si tolse il velo platealmente. Da allora il processo fu irreversibile e grazie alla portata simbolica di questo gesto,

⁴⁰ Dove aveva cercato di cancellare l'idea diffusa in Europa e cioè che la donna egiziana è inerte, ignorante e lontana dalla vita attiva, e racchiusa nelle mura domestiche.

molte altre donne, soprattutto nelle classi più elevate, seguirono il loro esempio⁴¹.

Lo stesso fermento culturale scuoteva anche la Tunisia nello stesso periodo, in particolare grazie a Tahar Haddad (1899-1935), che per le sue idee fu aspramente perseguito. Nella sua opera *La nostra donna nella legge islamica e nella società* (1930), Haddad sosteneva che la liberazione e l'emancipazione della donna avrebbero giovato all'intera società, ed era quindi necessaria e urgente una radicale riforma, il che non poteva non scatenare le ire dei conservatori.

In ogni caso, anche se con alterne vicende, si può correttamente affermare che il ventesimo secolo abbia segnato un costante svelamento della donna musulmana [R. Pepicelli, 2012] come d'altronde si può facilmente riscontrare osservando le fotografie dell'epoca che mostrano una moda femminile decisamente più vicina a quella occidentale, rispetto a oggi, con l'eccezione della Penisola Araba, dove invece era ed è tuttora richiesto il velo integrale (*niqàb*)⁴².

⁴¹ Come scrisse lo scrittore Amin al-Rihani nel 1934: «Dieci donne che camminano per le strade della città a volto scoperto sono più efficaci di cento scrittori che difendono la causa della loro emancipazione». Citato in I. Camera d'Afflitto [1998, 181].

⁴² Le ragioni sono di natura squisitamente politica prima che religiosa. Va considerato, infatti, che intorno alla metà del diciottesimo secolo il teologo 'Abd al-Wahhàb nella Penisola Araba aveva cercato di far rivivere le idee del giurista hanbalita Ibn Taymiyya per preparare una rinascita dell'islam ortodosso, grazie anche all'alleanza con Muhammad Ibn Saud, il fondatore dell'Arabia Saudita. L'interpretazione rigorosa e restrittiva dell'islam propugnata dal wahhabismo si basa sull'esclusione della donna dalla vita pubblica e dalla sua totale sottomissione, ed è questo più o meno il progetto politico saudita ancora oggi, anche se va comunque ammesso che perfino in Arabia Saudita qualche piccola concessione all'emancipazione femminile sia stata. Ad esempio in termini di diritto all'istru-

Allora è opportuno domandarsi come sia possibile questo passo indietro nell'emancipazione femminile nel mondo arabo, che segna la trasformazione del velo da consuetudine religiosa a strumento identitario e antiimperialista.

Si può forse notare un rapporto di proporzionalità inversa tra l'imposizione del velo e la situazione politica della società arabo-islamica: la scelta (o l'obbligo) di indossare il velo indicherebbe quindi insicurezza e paura, mentre la scelta di non indossarlo segnala tolleranza, consapevolezza e fiducia [E. Heller, H. Mosbahi, 1993, 151]. D'altronde il legame tra velo e politica è ormai innegabile, soprattutto in riferimento al rapporto con l'Occidente, e di conseguenza, se è vero che il ventesimo secolo ha portato un'ondata di modernità e occidentalizzazione, almeno fino a un certo punto⁴³, non si può trascurare il ruolo giocato anche dal colonialismo in questa vicenda. In un primo momento le potenze coloniali non sembravano particolarmente interessate alla questione femminile e ai diritti delle donne, perché più impegnate a spingere per una riforma del sistema delle capitolazioni e poi dei diritti civili e commerciali visti gli interessi economici in ballo, tuttavia, in seconda battuta, l'emancipazione femminile è diventata un utile strumento per la retorica coloniale. In altri termini: «l'establishment (maschile) della potenza coloniale

zione, e più recentemente, dal 2011 è stato finalmente permesso alle donne di votare e di essere elette, anche se solo nelle elezioni comunali.

⁴³ Effettivamente almeno fino agli anni settanta il velo era caduto sostanzialmente in disuso in gran parte del mondo arabo. In seguito alle delusioni degli ideali post indipendenza si è assistito a un revival di una religiosità più intensa e la scelta di indossare il velo, se da una parte ha rappresentato una maggiore aderenza ai valori religiosi, dall'altra è diventato sia un paradossale strumento di libertà e protezione, che ha consentito alle donne di conquistare lo spazio pubblico, sia un simbolo della propria identità culturale e sociale.

mentre in patria cercava di opporsi alle pretese delle suffragette ridicolizzandole e respingendole, quando invece operava nei domini d'oltremare del Levante e dell'India si appropriava del linguaggio femminista indirizzandolo però contro le culture indigene» [G. Vercellin, 2000, 130].

In questo modo il dibattito femminista, contrastato in patria, nelle colonie fungeva da grimaldello per far avanzare il dominio occidentale e giustificare moralmente la politica coloniale sempre più incisiva, in particolare facendo assurgere il velo a simbolo di un islam retrogrado e oppressivo contro il quale era necessario l'intervento della cosiddetta «missione civilizzatrice dell'uomo bianco». Per questo motivo anche dagli ambienti più progressisti poteva trasparire una certa resistenza al movimento per l'abolizione del velo [L. Ahmed, 1995, 185] considerato come un'ennesima manovra occidentale, e di conseguenza il velo poteva assurgere a simbolo della lotta contro l'imperialismo, per la riappropriazione dei valori nazionali [I. Camera d'Afflitto, 1998, 190], senza per questo indebolire le lotte e le conquiste dei movimenti di emancipazione femminile.

Esiste, infatti, accanto ai più noti movimenti di emancipazione femminile che lottavano e lottano per lo «svelamento» della donna, sia un femminismo dichiaratamente islamico, sia un femminismo che rimanendo pur sempre nell'ambito di un discorso islamico, propone una nuova *ijtihad* (interpretazione) secolarizzante dei testi sacri che permetta una rivendicazione dei diritti della donna⁴⁴. Nel primo caso,

⁴⁴ Tradizionalmente si distingue tra femminismo laico, femminismo islamico, e femminismo musulmano. Per le femministe laiche gli altri due tipi sono quasi un ossimoro, dato che queste ritengono che la religione debba rimanere una questione privata, e i punti di riferimento devono essere le convenzioni internazionali per i diritti umani. Le femministe islamiche e musulmane d'altro canto ritengono che invece ci possa essere una lettura femminista partendo da un discorso religioso.

quindi, si tratta di un femminismo di matrice islamica, che lotta per la liberazione ed emancipazione della donna in una cornice islamica, senza quindi accettare acriticamente costumi e stili di vita occidentali [R. Pepicelli, 2010, 54]. Per queste femministe islamiche il velo non rappresenta un ostacolo, al contrario, se frutto di una libera scelta, può anche diventare una sorta di lasciapassare per l'emancipazione e la conquista dello spazio pubblico e politico, uno strumento quindi di libertà. Nel secondo caso, si tratta di studiose che si dichiarano apertamente musulmane, e che ritengono che l'emancipazione della donna debba passare attraverso una rielaborazione delle proprie tradizioni religiose, per superare la lettura maschilista e retrograda imposta da secoli di interpretazioni che hanno celato il vero significato dei versetti coranici.

5. Dal velo al burkini

I forti flussi migratori hanno portato anche in Europa il problema del velo, segno visibile di un'appartenenza religiosa diversa da quella maggioritaria in Europa, e quindi oggetto di diverse prese di posizione.

Ancora oggi il dibattito è aperto, e la contrapposizione tra pareri opposti è sempre più netta, anche restando nell'ambito del dibattito islamico. Se molti intellettuali arabi e musulmani temono che accettare in nome della tolleranza l'esibizione di simboli religiosi possa fornire strumenti dialettici a coloro che, nei paesi islamici, sono

Mentre le prime però lottano per i diritti delle donne sostenendo la tesi della complementarietà uomo-donna, quelle musulmane lottano invece nettamente per l'uguaglianza tra i sessi [R. Salih, 2008, 105-106].

schierati contro l'uguaglianza dei sessi e la democrazia, altri studiosi sempre musulmani, ritengono che il velo sia semplicemente un segno per le donne del loro attaccamento alla religione e forse ancora di più alla loro identità.

È evidente, infatti, che per l'islam della diaspora il discorso diventa in primo luogo culturale e solo in secondo piano religioso. Nell'immaginario europeo il velo non è mai una scelta ma un'imposizione, se non specifica, comunque della religione, della povertà, della scarsa alfabetizzazione, e ciò legittimerebbe quindi le politiche anti-velo volute da diversi governi occidentali.

Sebbene sia innegabile che possano esservi situazioni in cui la donna immigrata si senta costretta a indossare il velo per essere più tutelata all'interno della sua comunità, nei ghetti delle periferie europee, dove spesso vengono riprodotti meccanismi di subordinazione e oppressione delle donne, sconosciuti o superati nei rispettivi paesi d'origine, è anche vero che le donne immigrate possono scegliere di portare il velo, per tutta una serie di motivi: come arroccamento nelle proprie radici, come difesa da un'assimilazione che possono percepire come forzata, e dimostrare quindi la loro appartenenza religiosa (è evidente che una musulmana non velata non sia immediatamente percepibile come tale).

Si può discutere semmai se esiste un condizionamento culturale e sociale che in un certo senso determini la soglia del pudore, ragione per cui quello che è normalmente accettato in occidente, potrebbe non esserlo nel mondo islamico. E di conseguenza può capitare che, senza alcuna costrizione formale, la donna scelga di indossare il velo solo per conformità all'ambiente alla società o per quieto vivere. Il problema però è sempre la retorica neocoloniale, secondo cui le donne islamiche avrebbero bisogno di essere aiutate a liberarsi, perché non sarebbero in grado di farlo da sole.

Ma anche in questo caso il diritto può venire in soccorso: in primo luogo va chiarito che oggi nel mondo arabo⁴⁵, l'unica norma a imporre espressamente il velo in pubblico è la costituzione sudanese, anche se è obbligatorio indossare il velo in Arabia Saudita, pur in assenza di una specifica normativa in materia. Negli altri paesi della Penisola Araba è sicuramente opportuno indossare il velo, così come in alcune zone dell'Iraq, ma non vige la separazione di genere così rigida dell'Arabia Saudita.

Negli altri paesi arabi sono state promulgate, invece, leggi che limitano o proibiscono il velo nei luoghi pubblici. Ad esempio in Tunisia la circolare n. 108 del 18 settembre 1981 e la circolare n. 102 del 29 ottobre 1986 proibivano il velo nelle scuole e nei palazzi istituzionali, sostenendo che l'abbigliamento religioso rappresenta una militanza politica e comunque secondo la moderna *ijtihād* che in Tunisia tanto aveva contribuito per l'emancipazione della donna, non è un obbligo islamico. Tuttavia, in seguito alla primavera araba del 2011, e alla deriva salafita che ne è derivata, il divieto del velo è venuto meno, anche se in tempi più recenti, nel 2015, è stata proposta una nuova legge per proibire il velo nei luoghi pubblici.

Negli altri paesi arabi, pur non arrivando a espresse proibizioni, il velo è stato comunque a lungo stigmatizzato come segno di militanza

⁴⁵ Allargando il discorso ai paesi non arabi, occorre citare il caso dell'Iran e dell'Afghanistan. In Iran negli anni trenta ci fu una forte modernizzazione quando lo Shah nel 1936 impose alle donne di svelarsi in pubblico, incontrando non poche resistenze, ma con la rivoluzione del 1979, il paese è stato completamente reislamizzato e il *chador* è tornato prepotentemente come simbolo della rivoluzione. Si parla in questo contesto di un rifiuto della «figura della donna occidentossicata, simbolo dell'oggetto sessuale, del consumismo e dell'imperialismo» [R Salih, 2008, 74]. In Afghanistan, invece, il *burka* era obbligatorio già prima del regime dei talebani, mentre oggi resiste solo come pressione sociale ma non legale.

politica o di arretratezza culturale, e quindi ostracizzato. Ad esempio in Egitto nel 2004 e 2007 le università hanno imposto il divieto del velo integrale, e anche se successivamente tale proibizione è stata rimossa, resta il fatto che nel 2009 Muhammad Tantawi, *shaykh* di al-Azhar, quindi autorevole esponente religioso, ha sostenuto che il *niqàb* (il velo integrale) sia una tradizione culturale priva di significato islamico, invitando così le donne a svelarsi⁴⁶. Anche in Siria nel 2010 era stato annunciato un divieto di velo integrale nelle università, ma in seguito ai drammatici accadimenti scaturiti dalla guerra civile che sta dilaniando il paese, oggi l'argomento velo non è più all'ordine del giorno.

Ma cosa succede quando una donna musulmana sceglie di indossare il velo in Europa? [S. Ferrari, 2012; R. Aluffi Beck-Peccoz, 2012]. Al momento solo Francia e Belgio (ma il divieto è solo parziale, e ancora in discussione) e più recentemente Bulgaria⁴⁷ proibiscono espressamente una tenuta che copra integralmente il volto, ma senza fare espressamente riferimento a motivazioni religiose. Tanto il Belgio quanto la Francia prevedono, infatti, un generico divieto di circolare in luoghi pubblici col volto coperto o non identificabile (secondo la legge belga del 1 giugno 2011⁴⁸), o una tenuta destinata a occultare il viso (legge francese 1192/2010). In entrambi i casi si è scelta quindi una terminologia volutamente neutra, fondando il divie-

⁴⁶ Questa sua dichiarazione era stata provocata da una studentessa alla quale aveva chiesto di togliere il *niqàb*. In quell'occasione lo *shaykh* aveva anche annunciato che avrebbe emanato una *fatwa* sull'argomento, ma è morto pochi mesi dopo.

⁴⁷ La legge è stata approvata nel settembre 2016 ma non è ancora entrata in vigore.

⁴⁸ Legge 1 giugno 2011, che ha inserito l'art. 563bis all'interno del codice penale belga, che prevede in caso di trasgressione, non solo un'ammenda pecuniaria fino a 25 euro, ma anche la reclusione fino a sette giorni. Anche la legge belga ha superato il vaglio di legittimità costituzionale con la pronuncia 145/2012.

to su considerazioni di ordine pubblico, sul pericolo del non mostrare il volto, soprattutto in un'ottica di lotta al terrorismo.

In Francia, però, viene messa sul tavolo della discussione anche la questione della libertà e della laicità come principio fondamentale dell'ordinamento: già nel 2004 era stata promulgata la legge 2004-228 contro l'ostentazione di simboli religiosi nelle scuole e nei licei pubblici in nome proprio del principio di laicità. È interessante notare che questa legge era stata oggetto di una dichiarazione del già citato Tantawi: sostenendo che il problema del velo in Francia è una questione politica, la musulmana che si trova in Francia è tenuta a seguire le norme del Paese dove vive e sottomettersi anche al divieto di portare il velo nelle scuole e negli uffici pubblici, senza per questo temere di aver trasgredito la *shari'a*⁴⁹. D'altronde, secondo Tantawi, se in Francia il legislatore si vuole opporre al velo, è un suo diritto: così come un musulmano non si permetterebbe di intervenire negli affari dei non-musulmani, allo stesso tempo un non-musulmano non dovrebbe intervenire negli affari dei musulmani [B.J. Berman, R. Bhargava, A. Laliberté, 2013, 165].

Nel 2010 poi è stata ampliata la portata del divieto proibendo il velo integrale ovunque⁵⁰. Questo generico divieto di occultamento

⁴⁹ Il ragionamento dello *shaykh* Tantawi si fondava su un versetto coranico, II, 173, che regola una sorta di clausola di esonero da responsabilità per il musulmano che si trovi costretto dalla necessità a non rispettare una regola: «In verità Iddio v'ha proibito gli animali morti e il sangue e la carne di porco e animali macellati invocando altro nome che quello di Dio. Ma chi sarà per necessità costretto contro sua voglia e senza intenzione di trasgredire la legge, non farà peccato, perché Dio è perdonatore e clemente».

⁵⁰ L'Art. 1 della legge 1192 del 2010 è chiarissimo e lapidario: «Nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage». Per un'analisi della legge e delle sue incoerenze, O. Cayla [2011].

del volto in tutti i luoghi pubblici, in vigore dall'aprile 2011, è accompagnato da una precisa sanzione: una multa di 150 euro per la donna che trasgredisce, insieme a un corso di educazione civica, e una multa di 30000 euro per chi invece costringe una donna a velarsi. Fino al 2015 il numero delle donne sanzionate è stato relativamente basso, circa 1500, tanto da far pensare a una scarsa applicazione della legge. Ovviamente non sono mancate le polemiche, sia perché effettivamente si tratta di una normativa di difficile applicazione, sia perché ha scatenato per certi versi gli effetti opposti: se prima della legge la scelta di indossare il *niqàb* maturava in ambito religioso, dopo la legge alcune donne hanno scelto di indossare il *niqàb* come forma di disobbedienza civile, come rivendicazione contro una società percepita come ostile [Le Monde, 2015].

In ogni caso va ricordato come questa legge abbia superato sia il vaglio del *Conseil Constitutionnel*, che ha preventivamente attestato la conformità alla Costituzione francese (Décision n. 2010-613 DC), sia il giudizio della Corte di Giustizia Europea (sentenza del 1 luglio 2014, n. 43835/11), che ha dichiarato che tale legge non determina una violazione della Convenzione europea dei diritti umani e specificatamente del diritto al rispetto della vita privata, del diritto alla manifestazione del proprio credo religioso e del diritto a non subire discriminazioni⁵¹.

⁵¹ È interessante notare le argomentazioni della Corte di Giustizia: pur considerando legittima la finalità di assicurare la sicurezza pubblica, la Corte ha ritenuto che tale esigenza di tutela non risponda al requisito di proporzionalità. Risulta invece valido l'altro obiettivo perseguito dalla legge francese, cioè assicurare l'osservanza dei minimi requisiti della vita in società: mostrare il volto è una condizione necessaria per un rispettoso «vivre ensemble», mentre il velo integrale violerebbe, quindi, il diritto degli altri a vivere in uno spazio di socializzazione, che agevoli e favorisca il vivere insieme.

Il principio di laicità come fondante l'ordinamento francese è anche alla base delle recenti ordinanze di alcuni sindaci di località turistiche francesi, che nell'estate 2016 (in seguito ai drammatici fatti di Nizza e all'*état d'urgence*⁵² che ne è derivato) hanno proibito il *burkini* nelle spiagge⁵³. I sindaci, sulla base del *Code Général des Collectivités Territoriales* che permette di esercitare poteri di polizia amministrativa di carattere generale, si sono sentiti legittimati a vietare tenute balneari⁵⁴ considerate inappropriate. Se nel caso dell'ordinanza di Cannes la motivazione si basava principalmente su consi-

⁵² Misura di emergenza che permette di limitare le libertà della persona in nome della sicurezza, in seguito a eventi eccezionali, come ad esempio l'attentato di Nizza. In questo caso lo stato di urgenza giustifica una laicità imposta in un'ottica di lotta al terrorismo e in un'etica di sorveglianza, che pongono forti limiti alla libertà delle persone di manifestare il proprio credo nello spazio pubblico [D. Ferrari, 2016].

⁵³ Ad esempio, l'ordinanza del sindaco di Cannes del 28 luglio 2016, *Arrêté portant interdiction d'accès aux plages et de baignade à toute personne n'ayant pas une tenue correcte*, n. 16/2754. Si veda anche l'ordinanza del 5 agosto 2016 del comune di Villeneuve-Loubet. Divieti analoghi sono apparsi in una quindicina circa di altri comuni francesi.

⁵⁴ Perché di un costume da bagno si sta parlando. È interessante la semplice ma efficace definizione di un giudice italiano per il quale il burkini altro non è che un: «costume da bagno, sostanzialmente corrispondente (tranne che per il materiale di fabbricazione) ad una muta da subacqueo (certamente mai vietata nelle strutture finalizzate alla balneazione), adottato espressamente da alcune credenti di religione islamica». Così il Tribunale di Torino, ord. 14/4/2014, che considerava discriminatori dei cartelli affissi in attuazione di due ordinanze del comune di Varallo che proibivano, tra le altre cose, anche il burkini.

derazioni di igiene, sicurezza e ordine pubblico⁵⁵, l'ordinanza di Villedieu-Loubet si fondava proprio sull'offesa al buon costume e al principio di laicità⁵⁶.

Entrambe le ordinanze sono state oggetto di una procedura d'urgenza davanti al Tribunale amministrativo di Nizza⁵⁷, quando diverse associazioni per la difesa dei diritti umani ne hanno chiesto la sospensione per la grave offesa a libertà fondamentali quali la libertà di espressione, di coscienza, di culto, di manifestare le proprie convinzioni religiose, di abbigliamento. Il Tribunale però in entrambi i casi rigettava i ricorsi, considerando sia che lo stato di emergenza della Francia impone una diversa valutazione dei limiti alla libertà fondamentale di manifestare le proprie idee nello spazio pubblico, sia che in una repubblica fondata sulla laicità, la libertà religiosa può essere limitata. In ogni caso il burkini potrebbe essere percepito come ostentazione dell'appartenenza all'islamismo militante e radicale, quindi una provocazione identitaria più che un simbolo religioso.

⁵⁵ Ordinanza 16/2754 : «Dans ce contexte particulier justifiant le maintien de l'état d'urgence, une tenue de plage manifestant de manière ostentatoire une appartenance religieuse (...) est de nature à créer des risques de troubles à l'ordre public (...) qu'il est nécessaire de prévenir».

⁵⁶ Ordinanza 5 agosto 2016: «Sur l'ensemble des secteurs de plage de la commune, l'accès à la baignade est interdit, du 15 juin au 15 septembre inclus, à toute personne ne disposant pas d'une tenue correcte, respectueuse des bonnes moeurs et du principe de laïcité, et respectant les règles d'hygiène et de sécurité des baignades adaptées au domaine public maritime. Le port de vêtements, pendant la baignade, ayant une connotation contraire aux principes mentionnés ci-avant est strictement interdit sur les plages de la commune».

⁵⁷ Cfr. TA Nice, ord., 13 août 2016, n. 1603470 e ord., 22 août 2016, nn. 1603508 e 1603523.

Il *Conseil d'État* ha invece dichiarato illegittima l'ordinanza di Villeneuve Loubet, considerando che il sindaco aveva ecceduto i suoi poteri di polizia, introducendo un'illegittima tutela dell'ordine pubblico, e arrecando in modo grave e manifestamente illegale un'offesa alle libertà fondamentali che sono la libertà di movimento, la libertà di coscienza, e la libertà personale.

Forse a questo proposito sarebbe utile considerare che il burkini nasce come strumento di libertà (almeno nelle intenzioni della sua creatrice) e non certo come simbolo di oppressione o di militanza politica, come dimostra la storia di questo capo di abbigliamento, decisamente recente. Il burkini nasce infatti nel 2000, in Australia⁵⁸, da una stilista di origine libanese che dopo aver inventato una tenuta da sport più conforme agli standard islamici, il cosiddetto *hijood*, una sintesi tra *hijàb* e *hood* (cappuccio) ha pensato di creare una tenuta balneare adeguata al diverso livello di pudore della donna musulmana⁵⁹. Il burkini nasce quindi con l'intento di includere, non di esclu-

⁵⁸ Anche se già negli anni novanta in Turchia esisteva un prodotto che potremmo definire il diretto antenato del burkini, commercializzato dalla ditta Hasema, ma che non aveva avuto un grande successo.

⁵⁹ Se all'inizio tale creazione ha avuto un mercato solo di nicchia, dopo gli scontri razziali di Cronulla Beach tra australiani e immigrati musulmani nel 2005, il burkini ha avuto un inaspettato successo. In seguito a tali accadimenti, infatti, alcune Ong, cercando un modo per incoraggiare l'integrazione delle comunità islamiche in Australia, avevano promosso un progetto per assumere bagnini e bagnine di religione islamica. Ma si faceva fatica a trovare donne musulmane disposte a indossare la classica tenuta da bagnino, finché Zanetti non ha sviluppato una versione di burkini da bagnina. Ciò ha prodotto da una parte una maggiore partecipazione delle donne musulmane nella vita pubblica, dall'altra una maggiore visibilità e diffusione del burkini, le cui vendite sono aumentate in modo esponenziale e non solo con-

dere le minoranze islamiche prima nelle attività sportive australiane, poi più in generale nello spazio pubblico, come strumento di liberazione per la donna musulmana osservante che voglia fare il bagno senza mostrarsi, ma anche per la non musulmana che per altri motivi non voglia scoprirsi.

Il problema non è quindi il burkini in sé, ma la strumentalizzazione politica islamofoba che ne è derivata [E. Falletti, 2016, 12], il fatto che agli occhi occidentali il burkini debba necessariamente avere un significato di oppressione e segregazione sessuale, quando nella maggior parte dei casi si tratta di una libera scelta (libera seppure condizionata da fattori culturali che non possono non influenzare un sentimento che per definizione dipende dal comune sentire, come il senso del pudore).

Lascia perplessi il fatto che per decenni le donne hanno combattuto per il diritto di scoprirsi quanto e come credono senza per questo incorrere nel giudizio (troppo) negativo del maschio, della società o della collettività in genere, mentre il diritto a rimanere coperti incontra invece degli ostacoli in nome di un'assoluta e imposta libertà di scelta.

Ma lascia ancora più perplessi il fatto che anche qualora il burkini non sia una libera scelta della donna, ma un'imposizione che la donna subisce da parte del padre o del marito, un suo eventuale divieto non aiuterebbe in nessun modo la donna.

Occorre quindi domandarsi se si può imporre per legge la libertà. Perché se a un'imposizione (evidentemente ottusa) si contrappone un divieto (altrettanto ottuso, in termini di convenienza politica), la donna si trova in una situazione impossibile: non può esporsi in una spiaggia senza indossare il burkini perché non glielo consente il ma-

finalte al mercato islamico. Pare, infatti, che anche donne ebraiche, mormoni, induiste, (e anche qualche uomo) siano state affascinate da questo capo di abbigliamento.

rito, ma non può indossare il burkini perché esiste un'ordinanza che glielo vieta. E così la donna, che potrebbe avere un vantaggio in termini di osservazione di una realtà diversa, di dialogo e di conoscenza, resterà invece reclusa e segregata. Il risultato di una battaglia apparentemente laicista può portare quindi a un risultato negativo, a un'occasione mancata d'inclusione, di dialogo interculturale, di emancipazione.

Riferimenti bibliografici

- Ahmed L. (1995), *Oltre il velo*, La nuova Italia, Roma.
- Aluffi Beck-Peccoz R. (1997), *Le leggi del diritto di famiglia negli stati arabi del Nord Africa*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- Aluffi Beck-Peccoz R. (2012), *Burqa e Islam*, «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1, pp. 13-25.
- Avino M., Camera d'Afflitto I., Salem A. (2015), *Antologia della letteratura araba contemporanea*, Carocci, Roma.
- Berman B.J., Bhargava R., Laliberté A. (2013), *Secular States and Religious Diversity*, UBC Press, Vancouver.
- Budelli R. (1996), *La condizione della donna nella dottrina hanbalita*, «Annali», 56, 3, pp. 334-353.
- Camera d'Afflitto I. (1998), *Letteratura araba contemporanea*, Carocci, Roma.
- Castro F. (1985), *La codificazione del diritto privato negli stati arabi contemporanei*, «Rivista di diritto civile», XXXI, 1, pp. 387-447.
- Castro F. (1987), *al-Ahkam al-khamsa*, «Digesto delle discipline privatistiche», Sez. Civile Digesto IV, pp. 245-246.
- Cayla O. (2011), *Dissimulation du visage dans l'espace public: l'hypocrisie du juge constitutionnel trahie par la sincérité des circulaires?*, «Recueil Dalloz», 17, pp. 1166-1170.
- De Amicis E. (1997), Costantinopoli, Touring Club, Milano.

-
- Donini V.M., Scolart D. (2015), *La Shari'a e il mondo contemporaneo*, Carocci, Roma.
- Eilberg-Schwartz H., Donige W. (1995), *Off with Her Head: The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- Falletti E. (2016), *L'impatto culturale dell'immigrazione islamica sull'ordinamento giudiziario italiano: alcune riflessioni*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 31, pp. 1-35.
- Ferrari D. (2016), *I sindaci francesi contro il burkini: la laicità a ferragosto? A prima lettura di alcuni recenti orientamenti giurisprudenziali*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 31, pp. 5-11.
- Ferrari S. (2012), *Il burqa e la sfera pubblica in Europa*, «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1, pp. 3-12.
- Flaubert G. (2006), *L'opera e il suo doppio. Dalle lettere*, Fazi Editore, Roma.
- Heller E., Mosbahi H. (1993), *Dietro il velo. Amore e sessualità nella cultura araba*, Laterza, Bari.
- Hurley J.B. (2002), *Man and Woman in Biblical Perspective*, Wipf and Stock Publishers, Eugene OR.
- Ibn Taymiyya (2001), *Il buon governo dell'Islam*, traduzione, introduzione e note di G.M. Piccinelli, Università degli Studi di Bologna, Bologna.
- Lamrabet A. (2009), *Aisha, Sposa del Profeta. L'Islam al femminile*, Edizioni al-Hikma, Imperia.
- Leone M., Riedmatten H., Stoichita V.I. (2016), *Il sistema del velo*, Aracne, Roma.
- Loi sur le voile intégral: On a créé le monstre qu'on voulait éviter*, «Le monde», 10-10-2015.
- Lo Jacono C. (2003), *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo). Il Vicino Oriente*, Einaudi, Torino.
- Mernissi F. (1992), *Donne del profeta: la condizione femminile nell'Islam*, ECIG, Genova.
- Mernissi F. (2006), *L'harem e l'Occidente*, Giunti, Firenze.
- Montesquieu C.L. (1984), *Lettere Persiane*, Bur, Milano.

- Murphy R.F. (1964), *Social Distance and the Veil*, «American Anthropologist», 66, 6, pp. 1257-74.
- Ozyegin G. (2014), *Gender and Sexuality in Muslim Countries*, Routledge, London.
- Pepicelli R. (2010), *Femminismo islamico*, Carocci, Roma.
- Pepicelli R. (2012), *Il velo nell'islam. Storia, politica, estetica*, Carocci, Roma.
- Rodinson M. (1972), *Maometto*, Einaudi, Milano.
- Salih R. (2008), *Musulmane rivelate*, Carocci, Roma.
- Vanzan A. (2006), *La storia velata. Le donne dell'islam nell'immaginario italiano*, EL, Roma.
- Vercellin G. (2000), *Tra veli e turbanti*, Marsilio, Venezia.
- Welchmann L., “Bahrain, Qatar, UAE: First time Family Law Codifications in Three Gulf States”, in B. Atkin, *International Survey of Family Law 2010 edition*, Jordan, Bristol 2010, pp. 163-178.
- Wortley Montagu M. (1984), *Lettere orientali di una signora inglese*, Il saggiatore, Milano.

Abstract

Oltre i confini della razionalità

by Angelo Volpe

- Il contributo di Angelo Volpe prende in esame fondamentalmente due oggetti: primo, la potenzialità indiscussa nella sociologia contemporanea degli approcci individualistici e razionali e, secondo, la necessità di trascendere la gabbia stessa della razionalità e di andare *oltre*. Ciò che l'autore auspica è la realizzazione di un "modello a spettro intero" per l'analisi dei fatti sociali, un modello che possa espandere il raggio d'azione della comprensione sociologica al di là di ciò che possiamo vedere e misurare razionalmente.

- The contribution of Angelo Volpe essentially examines two objects: first, the unquestioned potentiality in contemporary sociology of individualistic and rational approaches, and, second, the need to transcend the very cage of rationality and go further. What the author hopes is the realization of a "full-spectrum model" for the analysis of social events, a model that can expand the scope of sociological understanding beyond what we can see and measure rationally.

L'alterità, il dialogo e il conflitto inconciliabile: dall'eroe tragico all'hyper self di Elster

by Francesca Castaldo

- Francesca Castaldo propone un articolo sul tema dell'alterità, portatrice potenziale di ostilità, con un focus su quel tipo di conflitto che non trova soluzioni: il conflitto "inconciliabile". Partendo dalla constatazione che l'ineliminabile diversità possa generare conflitti tra persone, stati, alleanze contrapposte, questo lavoro muove dall'ipotesi che alcuni degli apparati concettuali usati nello studio dei conflitti interpersonali possano essere applicati all'analisi dei conflitti intrapersonali. La diversità, poi, lungi dall'essere concepita solo in relazione a più soggetti, può essere osservata anche all'interno dello stesso individuo. E il conflitto non è sempre negativo ma può essere risolvibile – grazie al dialogo, all'educazione al confronto, alla cultura del diverso – e, a certe condizioni, persino proficuo. Esistono, tuttavia, alcune circostanze nelle quali il conflitto rimane insoluto. Tra queste, l'articolo tratta del conflitto "interno" all'individuo, esaminando due tipologie emblematiche di azione, quella dell'eroe della tragedia greca e quella, più moderna, dell'*iper-sé* elsteriano.

- Francesca Castaldo proposes an article on otherness which potentially leads to hostilities, with a focus on that type of conflict that does not find solutions: the irreconcilable conflict. Starting from the fact that the unavoidable diversity can lead to conflict between people, states, opposing alliances, this paper moves from the hypothesis that some of the conceptual apparatus used in the study of interpersonal conflicts can be applied to the analysis of intrapersonal conflicts. Furthermore the diversity, far from being conceived only between subjects, can also be observed within the same individual. And the conflict is not always negative but can be solved – through dialogue, education and different culture confrontation – and even prof-

itable under certain conditions. However there are some circumstances in which the conflict remains unresolved. Among these the article deals with the internal conflict by examining two types of symbolic action, the tragic hero and the more modern Elster hyper self.

Il ruolo della donna nell'islam tra diritto e tradizione. Dal velo al burkini

by Valentina M. Donini

- La condizione femminile nell'islam è spesso rappresentata in occidente attraverso stereotipi ormai cristallizzati nel tempo, che però non rendono giustizia a un importante movimento di emancipazione delle donne che dalla seconda metà del diciannovesimo secolo si è diffuso in quasi tutto il mondo arabo. Attraverso un'analisi delle fonti del diritto islamico e dei paesi arabi (alla luce della dialettica tra shari'a e qanùn), si cerca qui di ricostruire il dibattito giuridico, culturale e sociale interno al mondo arabo sul diritto di famiglia (in particolare sulle questioni controverse di poligamia e ripudio) e sulla questione del velo, sempre più attuale, attraverso un approccio multidisciplinare.

- The role of women in Islam is often highlighted in the West through long lasting stereotypes, neglecting the important women's liberation movement taking place in the Arab world from the second half of the nineteenth century. Focusing on Islamic law and law of Arab countries (through the di-chotomy between shari'a and qanùn), this article aims at portraying the legal, cultural and social debate in the Arab world concerning family law (more specifically the crucial issues of polygamy and re-pudiation) and the very present-day topic of veil.

Note biografiche sugli autori

- Angelo Volpe è docente e ricercatore confermato in *Sociologia generale* presso l'Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli". I suoi interessi di ricerca sono inerenti allo sviluppo della Teoria sociologica per l'analisi delle dinamiche e delle trasformazioni sociali. È autore di diversi libri, tra i quali: *Elementi di micro-sociologia* (Franco Angeli, 2007), *La grammatica della devianza: situazioni, opportunità e scelte razionali* (Franco Angeli, 2012).

- Francesca Castaldo, sociologa (ad indirizzo economico), ha svolto per diversi anni attività didattica e di ricerca in campo sociologico ed economico-aziendale, conseguendo nel 2008 il ph.D. in "Marketing e Comunicazione" con una tesi sul marketing aeronautico. Diplomata in gestione (Master Business Administration - MBA), dal 2009 ad oggi ha lavorato in un'azienda del settore aerospaziale, occupandosi di marketing strategico e business development in ambito militare e della difesa, e di ricerca in ambito europeo come membro del team "New Customer Services Solutions Group" dell'AeroSpace and Defence Industries Association of Europe (ASD).

- Valentina M. Donini è ricercatore di diritto privato comparato presso la Scuola Nazionale dell'Amministrazione di Roma. Ha svolto attività di docenza presso diverse università italiane e straniere, tra cui la Seconda Università di Napoli (oggi Università degli Studi della

Campania “Luigi Vanvitelli”), l’Università di Teramo, la Julius-Maximilians Universität di Würzburg e l’Universitat Rovira i Virgili di Tarragona. È autrice di numerosi saggi sul diritto dei paesi arabi e sul diritto islamico, tra i quali: *Il diritto del commercio internazionale nel Mediterraneo, tra diritto islamico e lex mercatoria*, ESI 2007, *Regola morale e pragmatismo economico nel diritto islamico dei contratti*, IPOCAN 2012, e con D. Scolart, *La Shari’a e il mondo contemporaneo*, Carocci 2015.

Norme generali per la pubblicazione

La Rivista Italiana di Conflittologia pubblica lavori originali ed inediti, traduzioni di lavori stranieri di particolare importanza ed attualità, nonché atti dei convegni e delle conferenze promosse da organismi nazionali ed internazionali. La traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi mezzo, nonché la memorizzazione elettronica per uso diverso, sono riservati per tutti i Paesi. Per la pubblicazione di talune parti, o dell'intero contenuto della rivista, è necessario chiedere e ottenere l'autorizzazione della Direzione e comunque deve essere indicata la fonte. Gli articoli saranno sottoposti alla valutazione del comitato scientifico, il cui giudizio è insindacabile. Gli articoli sottoposti alla rivista devono essere originali e, dunque, non pubblicati o inviati ad altre riviste italiane per la pubblicazione. Non si restituiranno gli articoli inviati per la pubblicazione, anche se rifiutati. Gli autori sono invitati a conservare una copia del lavoro inviato, in quanto la Direzione della rivista non si assume alcuna responsabilità per quanto riguarda la perdita o il danneggiamento delle copie inviate. Gli articoli saranno pubblicati entro i tempi stabiliti dalla redazione e possono variare da 1 a 12 mesi. Il nome dell'autore sarà sempre citato in testa all'articolo. La redazione della rivista non è responsabile delle opinioni e dei concetti espressi dagli autori ospitati. Non è prevista, inoltre, la correzione di bozze da parte della redazione della rivista; pertanto, l'articolo deve essere pronto per la pubblicazione. Le citazioni devono essere formulate col sistema autore-data e, comunque, per la riproduzione di qualunque tipo di materiale deve essere ottenuta l'autorizzazione dal titolare dei diritti d'autore che deve essere inclusa nel testo. Eventuali spese per i diritti d'autore, se richieste, sono a carico dell'autore (o degli autori). È responsabilità dell'autore (o degli autori) assicurare che il testo non abbia contenuto diffamatorio o contro le regole che proteggono i diritti d'autore. Gli articoli andranno inviati su doppio supporto, sia informatico che cartaceo. La pubblicazione è subordinata all'invio del MODULO A, di autorizzazione al trattamento dei dati personali, e del MODULO B, di autorizzazione a pubblicare il proprio lavoro (entrambi scaricabili dal sito web della rivista all'indirizzo www.conflittologia.it), debitamente firmati che andranno inviati a mezzo posta o trasmessi via fax alla redazione. Il materiale andrà inviato a: Rivista Italiana di Conflittologia - Redazione Via Ruffilli, s.n.c. - 82100 Benevento - tel. +390824010490 - fax +0230132531 - info@conflittologia.it. Allo stesso indirizzo, infine, potranno essere inviati le opere (monografie, manuali, volumi collettanei) di cui si richiede la segnalazione o la recensione e che non verranno comunque restituiti.

Procedura di revisione scientifica

Sin dal primo numero del gennaio 2007, gli articoli scientifici proposti per la pubblicazione sulla Rivista Italiana di Conflittologia sono sottoposti alla procedura di revisione che viene descritta di seguito.

Ogni scritto viene, in primo luogo, sottoposto da uno o più componenti del comitato scientifico della Rivista per una lettura preliminare. Se lo scritto passa l'esame di questa prima lettura, viene reso anonimo per la successiva spedizione ai revisori, scelti tra persone di provata fama scientifica. Lo scritto viene reso anonimo eliminando non solo il nome dell'autore e dell'eventuale istituzione presso la quale è stato redatto, ma anche ulteriori elementi che potrebbero portare all'identificazione dell'autore (la citazione nel testo e, nei riferimenti bibliografici finale, gli scritti del medesimo autore). Successivamente ogni scritto viene inviato a due revisori scientifici. Così come i referees non conoscono l'identità dell'autore, anche quest'ultimo non conosce l'identità dei Referees che valutano il suo contributo (c.d. doppio cieco, double-blind). Tuttavia, per la trasparenza del procedimento, successivamente alla pubblicazione del contributo, la Rivista comunica l'identità dei Referees. Il nominativo dei referee, che restano in carica per tre anni, è reso noto nel secondo numero pubblicato successivamente alla scadenza del triennio. L'articolo anonimo viene inviato a ciascun revisore corredato da un questionario (scheda referee), nel quale si chiede:

- un giudizio analitico su singoli aspetti dell'articolo;
- un giudizio d'insieme sull'articolo, da comunicare all'autore;
- un commento confidenziale sull'articolo, riservato alla Direzione della Rivista;
- un giudizio sulla pubblicabilità dell'articolo, articolato nelle seguenti cinque possibilità: a) accettabile per la pubblicazione nell'attuale versione; b) accettabile ma solo dopo revisioni secondarie; c) accettabile ma con revisioni sostanziali e con suggerimento di nuovo invio del lavoro alla rivista e conseguente nuovo processo di revisione; d) non accettabile, ma si consiglia agli autori di proporre il lavoro altrove;
- e) non accettabile.

Il direttore, pertanto, redigerà un commento finale, elaborato sulla base della valutazione dei referee, che sarà inviato all'autore. Nel caso b), dopo che l'autore ha adempiuto alle modifiche richieste da uno o da entrambi i revisori, rinvia l'articolo alla Direzione, che giudica autonomamente se gli adeguamenti sono corretti. In caso negativo, la Direzione chiede ulteriori adeguamenti. Nel caso c), dopo che l'autore ha adempiuto alle modifiche richieste da uno o da entrambi i revisori, rinvia l'articolo alla Direzione, che a sua volta rinvia l'articolo al revisore o ai revisori che hanno formulato tale giudizio, per permettere loro di giudicare se gli adeguamenti sono corretti. In caso negativo, il revisore chiede ulteriori adeguamenti, fino a che questi siano ritenuti corretti. Nel caso che uno fra i revisori esprima un giudizio del tipo "a", "b", "c", e l'altro revisore esprima un giudizio del tipo "d" oppure "e", s'invia l'articolo a un terzo revisore (senza informarlo dei giudizi precedenti). Nel caso venga formulato un giudizio "d", "e", l'articolo viene respinto. Nel caso sia formulato un giudizio "a", "b", "c", l'articolo è ammesso, seguendo uno degli iter esposti in precedenza.

Indicazioni per la stesura dei testi

Abstract: l'articolo inviato alla Rivista Italiana di Conflittologia deve essere accompagnato da un abstract in italiano ed uno in inglese di circa 10 righe e da una nota biografica dell'autore di circa 5 righe.

Titolo: il titolo – in Times New Roman corpo 16 (corsivo) – deve essere stringato ed appropriatamente informativo sul contenuto dell'articolo, presentando, quando è possibile, alcune parole chiave. Al titolo deve poi seguire il nome e cognome dell'autore, in Times New Roman corpo 12.

Testo: l'articolo va redatto in Times New Roman corpo 12, e la gabbia del testo sul computer dovrà essere la seguente, scegliendo Imposta pagina dal menu *File*:

- margine superiore cm 4; inferiore cm 3,17; sinistro cm 2,6; destro cm 2,6;
- intestazione: cm 2,54;
- piè di pagina: cm 1,68;
- rilegatura: 0
- carta: dimensioni personalizzate (larghezza 17 cm; altezza 24 cm).

Dal menu *Formato*, inoltre, scegliere Paragrafo e selezionare interlinea esatta 15pt.

Il testo degli articoli sarà preferibilmente diviso in paragrafi numerati (col titolo dei paragrafi in grassetto), sempre in Times New Roman corpo 12. La lunghezza massima consentita per ogni articolo è di 35 pagine. I termini stranieri e/o molto specialistici vanno inseriti in corsivo, e in taluni casi è preferibile allegare un glossario a fine testo per chiarirne il significato. Le sigle e gli acronimi devono riportare la dicitura per esteso alla prima loro menzione.

Citazioni: le citazioni inserite nel testo restano in corpo 12 e vanno messe tra «virgolette caporali» (le virgolette caporali possono essere generate digitando il codice asci ALT+171 per « e ALT+187 per »). Nel caso che il testo citato presenti delle virgolette, queste vanno rigorosamente riportate; ma in questo caso vanno usati i doppi apici. Ad esempio: Francesco Alberoni ricorda che «la città, in quanto intrico di relazioni individuali, può essere metaforicamente definita come “rete di reti”. E pertanto...». Dopo aver inserito un simile virgolettato, la fonte deve essere citata attraverso il cosiddetto sistema autore-data (nome puntato, cognome per esteso, anno di pubblicazione, e da ultimo il nr. della pagina o delle pagine da cui è stata attinta la citazione). Queste quattro importanti informazioni vanno inserite attraverso una parentesi quadra. Nel nostro caso: [F. Alberoni, 1985, 67] o [F. Alberoni, 1985, 67-69] se la citazione è lunga ed è spalmata poniamo su tre pagine. Si noti, tuttavia, che – poiché Alberoni è stato già citato prima delle virgole caporali, per economia si può anche citare così: [1985, 67] o [1985, 67-69]. Qualora, invece, la citazione fosse stata presa da un altro libro, da un'altra fonte, è necessario che ciò sia messo in evidenza nel seguente modo: [cit. in F. Ferrarotti, 1990, 183]. Si tenga

ancora conto che il testo citato va riportato fedelmente e, se si vogliono inserire dei corsivi, bisogna segnalare l'intervento al termine della citazione. Nel nostro esempio, se si volesse mettere in corsivo la parola *metaforicamente* – allo scopo di enfatizzarla ulteriormente – si deve usare questo espediente: [F. Alberoni, 1985, 67; il corsivo è mio] o [F. Alberoni, 1985, 67-69; il corsivo è mio]. Allo stesso modo, se il virgolettato è stato tradotto dall'autore, si ha: [F. Alberoni, 1985, 67; la traduzione è mia] o [F. Alberoni, 1985, 67-69; la traduzione è mia]. Poiché il testo citato va sempre riportato fedelmente, se si espungono delle parti intermedie, la lacuna va segnalata con [...]. Ad esempio: Francesco Alberoni ricorda che «la città, in quanto intrico di relazioni individuali [...], può essere metaforicamente definita come “rete di reti”. E pertanto...».

Le «virgolette caporali» possono anche essere omesse qualora l'autore voglia riportare, a parole proprie, una sintesi del pensiero di un certo studioso. Volendo riprendere l'esempio precedente, scriveremo: secondo Francesco Alberoni, la città è fondamentalmente un intrico di relazioni individuali, e proprio per questo può essere immaginata come una rete di rete. In questo caso, può essere omesso il riferimento alla pagina, e quindi: [F. Alberoni, 1985]. Per economia, si può anche aggiungere l'anno subito dopo aver citato il nome e il cognome dello studioso, evitando di farlo a fine periodo: secondo Francesco Alberoni [1985], la città è fondamentalmente un intrico di relazioni individuali, e proprio per questo può essere immaginata come una rete di rete. Si tenga conto, ancora, che – qualora questo pensiero sulla città fosse stato preso da più fonti – si può costituire quello che, nel gergo, viene chiamato “elenco telefonico”, un breve elenco di autori dai quali il pensiero stesso è attinto. Nel nostro esempio: secondo alcuni [F. Alberoni, 1985; F. Ferrarotti, 1990; A. Giddens, 1998; Roy, 2001; J. Low e P. Sik, 2010], la città è fondamentalmente un intrico di relazioni individuali, e proprio per questo può essere immaginata come una rete di rete. Solitamente, nell'elenco telefonico l'ordine è relativo all'anno di pubblicazione delle opere citate. Si consiglia – in ogni caso – di non esagerare con la quantità di studiosi citati, e questo per non appesantire il testo stesso.

Torniamo al singolo autore. Se del medesimo autore ci sono testi dello stesso anno, è necessario aggiungere una lettera accanto all'anno. Cioè: [F. Alberoni, 1985a]. Quando successivamente sarà necessario citare un'altra opera di Francesco Alberoni, sempre pubblicata nel 1985, scriveremo: [F. Alberoni, 1985b].

Nel sistema di citazione autore-data, tutte le volte che, in un certo punto del testo, ricorre la stessa opera citata precedentemente, si usa appropriatamente la dizione latina “*ibidem*”. Nel nostro esempio iniziale, dopo aver citato [F. Alberoni, 1985, 67], dovendolo ri-citare nuovamente, scriveremo [*ibidem*] soltanto, se la pagina è la stessa, o [*ibidem*, 68] se la pagina è diversa. Ovviamente, quando invece si cita nuovamente un'opera richiamata già precedentemente, ma nel mezzo sono state fatte citazioni ad altre opere, allora il riferimento deve nuovamente indicare di qua-

le opera si tratti. Cioè, se dopo aver citato [F. Alberoni, 1985, 67], viene poi citato [A. Giddens, 1998], e se dopo ancora si rende necessario ri-citare Alberoni, non può essere in questo caso usata la parola latina “ibidem”, perchè questa farebbe riferimento a Giddens. Bisogna invece riscrivere [F. Alberoni, 1985, 67], cambiando il numero della pagina, qualora fosse diversa.

Note a pié pagina: le note a pié pagina vanno redatte in Times New Roman corpo 10, con il testo giustificato, interlinea esatta 15 pt. Vanno ovviamente inserite automaticamente con le funzioni previste dal programma di scrittura che viene utilizzato al computer. Esse devono essere redatte seguendo le stesse regole descritte sopra, circa il sistema di citazione autore-data. Nelle note, cioè, non devono essere indicati i titoli dei libri. Le note a pié pagina vanno invece pensate come un approfondimento di concetti e temi già riportati nel testo, oppure per evidenziare il punto di vista di chi scrive.

Riferimenti bibliografici: le opere citate nel testo vanno riportate alla fine dell'articolo, in Times New Roman corpo 10, con il testo giustificato, interlinea esatta 15 pt, seguendo i seguenti criteri:

- titoli dei libri in corsivo senza virgolette;
- titoli di riviste tra «virgolette caporali»;
- titoli degli articoli in corsivo senza virgolette;
- titoli di saggi in volumi collettanei, tondo “tra doppi apici”;
- nome autore: nel testo il cognome dell'autore va preceduto dal nome puntato; nella bibliografia mettere sempre prima il cognome. Se l'opera citata ha più autori, separarli con la virgola e mai con la congiunzione “e”. Quando il nome proprio dell'autore è composto da due o più lettere iniziali (es. G.C. Trentini), non lasciare spazi tra le iniziali del nome;
- data di pubblicazione: la data va messa tra parentesi dopo il nome dell'autore.
- editore: indicarlo solo per i volumi, dopo il titolo, separato da questo da una virgola. Deve sempre precedere, separato da una virgola, il luogo di pubblicazione;
- impaginare la bibliografia senza rientrare la prima riga di ogni titolo elencato e rientrando invece di 0,5 cm le eventuali righe successive alla prima;

Esempi di voci bibliografiche:

a) articoli in riviste:

Mowen J.C., Mowen M.M. (1991), *Time and outcome evaluation*, «Journal of marketing», 55, pp. 54-62.

b) volumi:

Goffman E. (1959), *Presentation of self in everyday life*, Doubleday, New York.

Demarchi F., Ellena A. (a cura di) (1976), *Dizionario di sociologia*, Edizioni Paoline, Milano.

c) saggi in volumi collettanei:

Adorno Th.W., “Sulla situazione attuale della sociologia tedesca”, in Aa.Vv., *La sociologia nel suo contesto sociale*, Laterza, Bari, 1959.

Condizioni di iscrizione, abbonamento e modalità di pagamento

Per ricevere la Rivista Italiana di Conflittologia è necessario formulare domanda di iscrizione annuale all'A.I.C. – l'Associazione Italiana di Conflittologia, che si perfeziona con il pagamento della somma richiesta, e che dà diritto all'invio dei 3 numeri della Rivista. L'iscrizione dà diritto, altresì, ad uno sconto del 10% sull'acquisto dei libri, editi dalle Edizioni Labrys, e ad un ulteriore sconto del 15% per la partecipazione a convegni, seminari e corsi organizzati dall'A.I.C.

E' possibile, inoltre, richiedere l'iscrizione retroattiva, che dà diritto a ricevere anche i numeri della rivista delle annualità precedenti. Ogni singolo numero della rivista, inoltre, può essere acquistato, al prezzo di €. 20,00, anche senza l'iscrizione all'A.I.C.

Il pagamento può avvenire con le seguenti modalità:

A) Versamento sul Conto Corrente Postale N. 89491757 - intestato all'Associazione Italiana di Conflittologia - indicando nella causale "abbonamento Rivista Italiana di Conflittologia anno ...".

B) Bonifico bancario sul Conto Corrente - intestato all'Associazione Italiana di Conflittologia - Banca Popolare di Puglia e Basilicata Agenzia di Benevento – IBAN IT30N053851500000000002710 - indicando nella causale "abbonamento Rivista Italiana di Conflittologia anno ...".

Il pagamento, per rinnovo iscrizione, deve essere effettuato entro il 31 marzo di ogni anno. Le iscrizioni s'intendono rinnovate per l'anno successivo se non vengono disdette, con apposita comunicazione scritta, entro la scadenza su indicata. Inoltre, i fascicoli della rivista non pervenuti devono essere reclamati al ricevimento del nuovo numero. Reclami oltre il suddetto termine non saranno presi in considerazione.

