

Delitto d'onore, ordine tribale e Stato

Ariane Baghaï*

Quando sarà oscurato il sole,
e spente le stelle
e messe in marcia le montagne,
e neglette le cammelle gravide di dieci mesi
e radunate le belve,
e ribollenti i mari,
e divise in gruppi le anime,
e quando verrà chiesta alla sepolta viva
per quale colpa sia stata uccisa...

Corano, LXXXI, At-takwir (L'oscuramento)

Abstract

Globalization does not only mean that the Western world is pervading the non-Western world but also that the non-Western world, through migration processes, moves and settles in the Western world.

The impressive number of honor crimes committed every year in the Western world suggests that a different social political order is acting on the Western stage. Honor crimes are committed in Muslim communities that have their roots in those parts of the Muslim world which have tribal societies on their territories, i.e. tribal institutions and laws which interact with or ignore State law. This is a political order which is stateless and based on blood ties – the author calls it an “ematocracy” – and it is perfectly able to survive within the different shapes taken by the State – when there is the State – but also without the State when it is considered as unreliable or when, for some reasons, it collapses.

The author argues that political order based on blood ties is considered as reliable by the social actors since it is permanent and in expansion: blood ties reproduce themselves as long as there is life. And women – as protagonists of reproduction processes – are unfortunately at the heart of the conflict between State laws and customary law both in their home countries and in their new homes.

Through an analysis of the intertwinement between State law and customary law, in some of the home countries of the migrants, and between *shariya* and customary law in the classical doctrine, the author shows how this process of ordering the world carries on its political projects in the post-global context.

La Cronaca

Durante questi ultimi anni la stampa italiana ci ha informato ripetutamente di atroci omicidi, commessi sul nostro territorio, che vedono coinvolte, come vittime, donne originarie da paesi musulmani.¹ Svolgendo una piccola indagine web, abbiamo scoperto un numero spaventoso di delitti simili anche in Germania, Gran Bretagna,

* Dedico quest'articolo alle migliaia di ragazze che muoiono ogni anno per “lavare l'onore” mal riposto dei loro padri e delle loro madri, dei loro fratelli e degli zii.

¹ Il riferimento è all'assassinio di Hina a Brescia nel 2006 e di Sanaa a Pordenone nel 2009.

Francia, Stati Uniti e Canada per citare solo alcuni Stati occidentali. Allargando il nostro raggio d'indagine agli Stati con una maggioranza di cittadini musulmani, la lista si allunga purtroppo a dismisura: Egitto, Giordania, Libano, Marocco, Siria, Yemen, Iran, Iraq, Afghanistan, Turchia e Pakistan, e l'elenco non è completo.

In Italia, i membri delle comunità di appartenenza delle vittime, interpellati dalla stampa dopo gli omicidi, hanno espresso opinioni contraddittorie. Per alcuni, le vittime non erano “buone musulmane”; mentre altri sono convinti che l'Islam non abbia nulla a che fare con questi delitti. Questi ultimi aggiungono anche – commentando per esempio il noto caso di Sanaa, a Pordenone – che il fatto sarebbe accaduto comunque anche in Marocco, con un “fidanzato” marocchino.

Ci proponiamo pertanto di guardare agli eventi e al contesto politico in cui si svolgono questi drammi con gli strumenti dell'antropologia, ponendoci alcune domande: innanzitutto, che ruolo svolge l'Islam in queste vicende, cioè come si articola la relazione fra la *shariya* e il diritto consuetudinario? E ancora, siccome si parla di delitti d'onore, che ruolo gioca il gruppo di parentela – ovvero la tribù – nei paesi d'origine e dopo l'avvenuta migrazione in Occidente?

Il quadro di riferimento

Prima di parlare dell'“Altro” uno sguardo critico a noi stessi, all'Occidente, potrebbe rivelarsi utile. Il positivismo, l'evoluzionismo sotto forma di darwinismo sociale, è ancora alla radice del pensiero e dell'azione occidentale per quello che riguarda l'approccio all'Altro. Tutte le operazioni di sviluppo economico e istituzionale nei paesi cosiddetti “sotto-sviluppati” sono infatti inficiate da queste ideologie. Krader criticava già nell'ormai lontano 1975 la teoria dell'evoluzione sociale umana. Sviluppata durante il XIX e il XX secolo, questa teoria ha portato con sé la classificazione tipologica delle società umane in società primitiva, selvaggia o animista.²

E dal 1975 a oggi la situazione non è cambiata molto. Nonostante l'impegno critico di numerosi antropologi, quest'approccio ha continuato a prosperare e a condizionare fortemente la nostra relazione con l'Altro,³ impedendoci talvolta addirittura di vedere o di sentire come quest'Altro, che sia il nostro vicino di casa immigrato o l'“oggetto”⁴ della nostra lontana ricerca sul campo, ci racconta di vedere e di vivere il mondo. Prendiamo a esempio il modello dello Stato moderno occidentale. Agli occhi di molti sembra ormai un modello universale – l'apoteosi della produzione filosofica occidentale – pronto a essere impiantato ovunque – con la forza o con l'inganno – per sostituire qualsiasi altra forma di ordinamento sociale; ma a uno sguardo più attento, avvalendoci degli strumenti di “un'antropologia non

² Krader L.1975, p.7

³ Fra tanti, cfr. per esempio Lawrence Krader e Fritz Kramer.

⁴ In questa prospettiva, per il dibattito sulla questione “soggetto/oggetto”, cfr. Palmisano A.L. “Anthropology in the Post-Euclidean State or from textual anthropology to oral anthropology”, 2011.

atlantica”⁵ ci accorgiamo che ci sono altri modi di ordinare la società, configurazioni che sono tutt’ora attive quando non addirittura in espansione.

E, proprio per non cadere nella trappola del “pensare il mondo in termini di sviluppo”, consideriamo quanto afferma Palmisano:

“Fino a oggi, sono tre i principi sui quali si basa l’ordine sociale. [...] Il primo principio è costituito dal sangue: la condivisione e lo stabilimento di vincoli di sangue. Questa relazione “di sangue” – padre, madre fratelli, sorelle, arrivando poi ai lignaggi e ai clan e alle tribù e, infine, alle etnie – trascende le ragioni della biologia e della genetica.”⁶

Nelle società che si basano sulla condivisione di parentela e di sangue, la filiazione è la trama necessaria per la costruzione di un tessuto politico che ricalca i legami fisiologici e emotivi dando loro nuovi significati e nuovi ruoli politici. Palmisano prosegue quindi con gli altri due principi:

“Il secondo principio è costituito dallo spazio: la condivisione e lo stabilimento di un territorio.”⁷

Viene così rimarcato che il territorio è istituito da chi lo abita e successivamente ne definisce i confini. Mentre,

“Il terzo principio è costituito dall’azione comune: la condivisione e lo stabilimento di progetti comuni.”⁸

Questi tre modi di ordinare il mondo non sono qui elencati in termini evolucionistici e neanche antitetici ma semplicemente in quanto modi di ordinare il mondo, modi che possono co-esistere, alternarsi, combattersi o sovrapporsi o anche rappresentare diversi volti dell’esserci, a secondo dei cambiamenti sociali del contesto.

Gli ordinamenti sociali degli stati democratici occidentali propongono infatti un intreccio più o meno equo dei tre principi, condivisione di parentela e legami di sangue (la famiglia nucleare), condivisione del territorio (lo stato) e progetti comuni. Nei paesi di provenienza delle nostre vittime, rispettivamente il Pakistan e il Marocco, abbiamo sì lo Stato con la coesistenza dei tre principi, ma il primo principio – la condivisione di legami di sangue – trascende la semplice famiglia nucleare e occupa una posizione politica di notevole rilievo, con proprie istituzioni e con un proprio diritto, un diritto che si pone in modo alternativo a quello dello Stato.

⁵ *Ibidem*

⁶ Cfr. Palmisano A. L. “Brevi note su democrazia e pace”, 2010.

⁷ *Ibidem*

⁸ *Ibidem*

L'antropologia sociale e gli studi sulle società segmentarie

Parlare di condivisione di legami di sangue equivale a parlare di società segmentarie, ovvero di lignaggi e di tribù, insomma di “affari di famiglia”, di attività che sono alla base della vita dell'uomo nella società. Ma allora perché l'antropologia sociale arriva così tardi agli studi sulla struttura sociale delle società il cui ordine è basato sulla condivisione – vera o presunta – di legami di sangue, i cosiddetti “kinship studies”, e alla teoria dei lignaggi? Il volume *African Political Systems* pubblicato da Evans-Pritchard e Meyer Fortes, e *I Nuer* di Evans-Pritchard risalgono al 1940, mentre *The Dynamics of Clanship among the Tallensi* di Meyer Fortes, risale al 1945. L'antropologo tedesco Christian Siegrist pubblica una lettura critica della storia di questi studi nella prefazione alla terza edizione del suo *Regulierte Anarchie*, 2005 (1967), in cui mette in evidenza il ruolo fondamentale dei predecessori francesi di questi studi. Gli anglosassoni non sono stati i primi dunque ad affrontare la questione delle società identificate come segmentarie, ma si guardano bene dal citare Emile Durkheim e Marcel Mauss, o Robert Montagne che, con il suo *Les Berbères et le Makhzen*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1930, studiò le tribù berbere in Marocco sulla base delle teorie dei suoi maestri. Per interessi coloniali e di *indirect rule* gli studiosi anglosassoni si concentrarono principalmente sull'Africa non musulmana. Appoggiandosi alle ricerche degli studiosi francesi, essi mostrarono ancora una volta la loro abilità a posizionarsi sul mercato del sapere, diffondendo teorie altrui con un proprio *brand*.

Ma molto prima che l'antropologia sociale di matrice anglosassone ci riproponesse di conoscere e analizzare i sistemi sociali africani di tipo pre-industriale o “small-scale”, per non dire “primitivi”, avevamo già avuto sotto mano, per secoli, interi mondi occidentali organizzati sulla base dei legami di sangue: la Grecia antica e la Roma repubblicana e imperiale,⁹ alla cui sofisticata terminologia sociale avevamo pure accesso. Come mai gli studi non sono iniziati da lì, visto che l'Occidente mostra sempre una tale passione per la propria storia? Forse perché il pensiero occidentale e mediterraneo soffre, e tuttora soffre, di questi molto positivisti difetti del pensiero, espressi in termini di sviluppo: le strutture sociali delle società ordinate sulla base dei legami di sangue erano state superate da nuovi sistemi considerati più “evoluti”. Opportunamente obliterato il passato, ci siamo lasciati i termini “tribù” o “tribale” come sinonimi di “primitivo” e, naturalmente, “in via d'estinzione”, come se le tribù appartenessero ad altri tempi, o a luoghi isolati in giungle impenetrabili o in deserti lontani. Illudendoci che tutto fosse cambiato con la globalizzazione, pensiamo ora che tutti gli attori sociali si siano da tempo convertiti al “linguaggio democratico”,

⁹ La Grecia antica era strutturata in *genoi* e in *phratryai* – rispettivamente, clan e tribù – per non parlare delle *ktoinai* o società a lignaggi. Da millenni l'Iliade ci racconta di questo mondo che vive di legami di sangue e di ospitalità, alleanze e guerre fra varie tribù. Ed è proprio da questo tipo di organizzazione sociale che nasce la democrazia, che, basandosi sul principio territoriale, dà vita al *demos*: un'unità amministrativa su base territoriale, e quindi alla riconversione dei lignaggi (*ktoinai*) in *phylai*, una sorta di tribù territoriale. Cfr. Palmisano A.L. “I due volti della parola...”, 2001. I romani, anch'essi organizzati in *gens*, cioè partendo da un ordine basato sui legami di sangue, inventano la *res publica*.

anch'esso ormai di tipo anglosassone – la democrazia che nasconde una dittatura – magari venduto in kit di montaggio dall'invasore insieme a tutta una serie di obblighi molto poco democratici, come l'Ordine 81 in Iraq.¹⁰

È questa una situazione che ci ricorda l'inizio della pericope della torre di Babele: “La terra aveva una sola lingua e le stesse parole” (Gen. 11, 1). Jean Louis Ska ci fa notare che in molti testi accadici ma anche assiri o babilonesi si utilizza l'espressione “un solo labbro”, “una sola bocca”, per indicare “armonia di intenti, di sentimenti, di governo e di religione”.¹¹ Il re Assur obbligava i suoi sudditi ad avere un “solo labbro”, quindi ad accettare il potere centrale. Ska legge la Torre di Babele come un tentativo di creare “un imperialismo universale che voleva cancellare la diversità delle lingue, delle culture e della gente”,¹² cosa alla quale Dio rimedia sparpagliando gli uomini per il mondo e mescolandone le lingue.

Quindi, con la globalizzazione non è solo l'Occidente ad arrivare a casa dell'Altro; accade pure l'inverso, anche il mondo tribale si trasferisce in Occidente attraverso le migrazioni. E non si tratta di “caratteristiche culturali” che si muovono con l'immigrato, ma di vere e proprie strutture politiche che convivono a fianco di quelle presenti sul territorio d'approdo. Infatti, ci accorgiamo della loro presenza solo quando vengono rinvenuti dei cadaveri, uniche prove della loro attività politico-domestica.¹³ I cadaveri, anche se occultati da loro stessi, sono comunque espulsi dal loro mondo sociale altrimenti chiuso ermeticamente verso l'esterno attraverso una fitta rete di omertà.

Oltre a non riconoscere “ai meccanismi sociali” di queste società la dignità di istituzioni,¹⁴ l'idea dell'evoluzione sociale ci impedisce ancora spesso di osservare quanto questo tipo di società ordinata sulla base dei legami di sangue sia tuttora attiva nella nostra epoca: interagisce con lo Stato, di qualunque tipo esso sia. Interagisce con ordinamenti di tipo occidentale quanto con gli Stati fondati sulla *shariya*, quando non è addirittura questa stessa a fondare uno Stato,¹⁵ come è accaduto per la Libia di Ghedafi, o per l'Afghanistan – anche se c'era lo zampino britannico – e, alcuni secoli fa, per i Mongoli con l'impero di Gengis Khan, e poi per i Turchi, solo per citare alcuni esempi di una società tribale che sceglie di vestire lo Stato a un certo punto della propria storia. Oggi è forse più che mai opportuno fare riemergere questo

¹⁰ Cfr. <http://www.disinformazione.it/iraqmonsanto2.htm>

¹¹ Cfr. Ska J.L. 1998, pp. 47-62.

¹² *Ibidem*

¹³ Per l'espressione “politico-domestica”, cfr. Chelhod J.1969, p.100.

¹⁴ Cfr. Palmisano A.L. “On informal justice in Afghanistan”, in *Afghanistan, How Much of Past in the New Future*. ISIG, Gorizia, 2007, p. 42. Palmisano rileva che: “For the Pashtun, the tribe... is the primary form of association and, organised in lineages, the primary form of corporation. And we know that a corporation is an institution... and, as an institution in itself it is *de facto* juridical order, before becoming source of law.” Nella nota, cita Santi Romano: “Ogni ordinamento giuridico è un'istituzione e viceversa ogni istituzione è un ordinamento giuridico: l'equazione fra i due concetti è necessaria e assoluta” (*Ibidem*).

¹⁵ Krader sostiene che: “The state is the product of that society which is divided into two classes of people, a class composed of those directly engaged in social production, and a class of those who are not so directly engaged.” (Krader 1975, pag. 72) Qualsiasi società, dunque, a un certo punto della sua storia, può fondare uno Stato.

mondo, se vogliamo essere in grado di afferrare quello che sta accadendo sul nostro territorio ma anche nel resto del mondo: in Africa, Asia, America Latina e Australia.

Krader sosteneva che la società con lo Stato:

“has come to dominate the history of mankind because no power on earth is comparable to it.”¹⁶

E questo è stato vero per molti secoli. Oggi, assistiamo invece all'indebolimento dello Stato, che si trova sotto attacco dell'iper-liberismo,¹⁷ e di conseguenza osserviamo in certi luoghi un allontanamento dal principio territoriale-statale da parte di società che hanno partecipato attivamente alla sua costruzione ma che avevano in passato un'organizzazione basata sui legami di sangue, comunque mantenuta viva durante il periodo statale. Si è trattato di una risposta psicologica e strategica: nella prospettiva dell'attore sociale, lo Stato non è una certezza assoluta – può anche non esserci – mentre i legami di sangue sussistono, permangono e si riproducono finché c'è vita. Possiamo così spiegarci la piena espansione della società dei Pashtun – eppure, coinvolta da secoli in sanguinosi conflitti e vittima di continue invasioni –, i quali vivono fra l'Afghanistan e il Pakistan beffandosi della linea Durand, una linea che segna in modo arbitrario il confine fra due Stati, fondati in modo altrettanto arbitrario.

Osserviamo ora il processo inverso, quando la società tribale, a un certo punto della sua storia, decide di diventare Stato. Nei suoi libri *La Regalità di Dio* e *La Fede dei Profeti*, Martin Buber riflette sulla transizione della società ebraica tribale verso la fondazione dello Stato e elabora notevoli considerazioni sulla questione della sovranità. Ma Buber allarga l'orizzonte delle sue ricerche al mondo semitico antico in generale, dandoci così l'opportunità di ripensare la transizione del mondo arabo tribale verso la fondazione dello Stato musulmano nel più ampio contesto delle sue radici semitiche.¹⁸

La società musulmana fra stato e tribù: una transizione incompiuta?

Cosa accade nel mondo arabo con l'avvento dell'Islam? Allah, si rivela agli arabi come Dio unico attraverso il suo inviato, Muhammad. La rivelazione è inizialmente e essenzialmente il dono di una costituzione, un invito alle varie tribù a unirsi come un popolo che forma una comunità (*umma*) secondo le regole rivelate da Dio di volta in volta al Profeta. Si tratta quindi della fondazione di uno Stato, e di una teocrazia. E con questo termine intendiamo, insieme a Gardet:

¹⁶ Krader L. 1975.

¹⁷ Palmisano A.L. “Anthropology in the Post-Euclidean State or from textual anthropology to oral anthropology”, 2011.

¹⁸ Buber M. 1985 e 1989.

“... l’organizzazione della *polis* (città) secondo principi di base riconosciuti come rivelati da Dio.”¹⁹

Questi principi di base sono il diritto costituzionale dello Stato musulmano o *shariya*, composta prima solo dal Corano rivelato da Dio al Profeta e successivamente affiancata dalla tradizione (*sunna*). Nell’Islam non c’è sacerdozio né centralizzazione del potere religioso: abbiamo quindi una “teocrazia laica”. Il magistero legislativo appartiene al Corano e il potere esecutivo appartiene a Dio ma viene assunto da un luogotenente che deve rispettare la Sua volontà e dovrebbe essere controllato dai giureconsulti o tecnici del diritto. Questo luogotenente non dovrebbe quindi avere potere legislativo e neanche giudiziario.

Con la nascita dello Stato musulmano assistiamo fondamentalmente alla transizione fra un ordine basato sui legami di sangue verso un ordine basato su un progetto comune: le tribù scelgono di fondare uno Stato. Ma la *umma* è anche lo Stato in quanto ideale da realizzare. Secondo Krader, infatti:

“... the state is in its abstract meaning the principle of organization of that society, concretely it is the organization itself.”²⁰

L’Islam è un universalismo: Dio ha diritto a che la sua religione venga diffusa su tutta la terra, e quindi la *umma* rappresenta questo sogno, l’utopia di uno Stato che dovrebbe avere come confini i limiti del mondo. Ma la *umma* è al contempo anche questa comunità di credenti che da ideale diventa concreta. Come rileva Gardet, “la religion fait la citoyenneté”.²¹

Il termine *umma* si ritrova anche nella lingua ebraica nella forma ‘*am*: il popolo come comunità.²² Nel vocabolario che riguarda lo stare insieme dei gruppi tribali, nel mondo arabo non troviamo la parola *umma*; *umma* potrebbe quindi essere un termine adoperato solo per indicare questo nuovo raggruppamento – che non prevede il legame di sangue – attorno a un nuovo progetto. Con il passare del tempo il termine *umma* è appunto stato scelto per designare la nazione, come per esempio nel caso delle Nazioni Unite: *al umam al mutahidat*.

La società tribale araba acefala riceve quindi l’istanza centrale attraverso la rivelazione, ed è proprio il Dio unico a essere l’istanza centrale che ha il monopolio delle sanzioni, la sovranità assoluta. La *umma*, quindi, è la comunità che accoglie le leggi apodittiche nel proprio ordinamento. Si tratta di un cambiamento drastico: il diritto apodittico vuole sottomettere ogni ambito della vita e “non può riconoscere nessuna zona profana o neutrale”.²³ Un simile cambiamento è accaduto anche agli ebrei quando

¹⁹ Gardet L. 1981 p. 48, nota 1.

²⁰ Cfr. Krader L. 1981, p. 72.

²¹ Gardet L. 1981, p. 27.

²² Cfr. Buber M. 1985, p. 59.

²³ *Ibidem*

“... YHWH, come “Dio d’Israele” non diventa il Signore di un ordine culturale di fede chiuso in sé, ma il Signore dell’ordinamento di un popolo che comprende tutti gli ambiti della vita, un *melek* quindi, e anzi un *melek* che, a differenza di altri dei tribali, esercita seriamente questa sua funzione di *melek*.”²⁴

Il passaggio dai diritti consuetudinari arabi, e dai diritti dei paesi conquistati dai musulmani, al diritto musulmano, ma anche l’elaborazione stessa di un diritto musulmano omogeneo, si è protratto dal VII al IX secolo. Secondo Coulson,

“Diversity of legal doctrines in the different localities of Islam was gradually reduced and the mobility of the law progressively restricted, as the movement towards the classical theory gained ground.”²⁵

Infine, nel X secolo, sempre secondo Coulson,

“The law was cast in a rigid mould from which it did not really emerge until the twentieth century.”²⁶

Il territorio conquistato dai musulmani era così vasto che per mantenere una certa uniformità e unità giuridica era necessaria una rigidità almeno di facciata; così, furono ammesse le diverse scuole di diritto. Al contempo, però, tutto il lavoro umano svolto per l’elaborazione di questo diritto fu anche dichiarato “volontà divina”, e quindi immutabile. Ma nel mondo-della-vita le cose si svolgevano e si svolgono tutt’ora in modo diverso. A questo proposito Coulson nota:

“A rift certainly developed between the terms of the classical law and the varied and changing demands of Muslim society; and, where the Shari’a was unable to make the necessary accommodations, local customary law continued to prevail in practice, and the jurisdiction of non-*shari’a* tribunals was extended.”²⁷

Le tensioni costanti fra le varie accezioni del diritto rivelato e i diritti consuetudinari o le richieste di cambiamento da parte della società musulmana non si sono ancora dissolte – e sono passati secoli –, perché questa tensione fra diritto ideale e mondo-della-vita è proprio la caratteristica della società musulmana. E questa dualità fra ideale e concreto si esprime, secondo Gardet, nel modo seguente:

“La communauté musulmane nous apparaitra alors comme exhaussée sans cesse par une structure temporelle idéale, à laquelle elle tend, asymptotiquement, mais sans jamais y renoncer: car il s’agit pour elle de valeurs non purement politiques ou

²⁴ *Ibidem*, p. 58.

²⁵ Coulson N.J. 1978, p. 5.

²⁶ *Ibidem*, p. 5.

²⁷ *Ibidem*

juridiques (au sens où l'entendrait l'Occident moderne), mais politico-juridico-religieuses, et qui engagent à ses yeux la doctrine révélée elle-même.²⁸

Infatti, il messaggio divino non cerca di spazzare via il vecchio ordine tribale con il suo sistema agnatico, ma piuttosto di modificarlo in alcuni punti, così da tutelare, per esempio, le fasce più deboli, come la componente femminile della società, con nuove leggi sul matrimonio e sull'eredità.²⁹ L'Islam permette addirittura la coesistenza degli ordinamenti statali e tribali: è una religione con un diritto amministrativo chiaramente espresso in forma scritta. Si tratta della vita quotidiana dell'uomo nella società, e la società si forma nell'amministrazione di questa vita quotidiana – con la colonizzazione del *Lebenswelt* –.³⁰ Ed è proprio grazie a questa sua caratteristica che l'Islam ha così tanto successo, soprattutto nelle società non-statali. Nella prospettiva delle società agnatiche conta il mantenimento del processo di fusione e fissione dei lignaggi. Questa religione permette/prescrive infatti una centralizzazione che non impedisce la fusione e la fissione dei lignaggi: si tratta di una centralizzazione amministrativa. Siccome in tutte le società segmentarie, seppure in diversa misura, vi è un movimento a pendolo fra un estremo di fusione e fissione e un estremo di centralizzazione – vedi gli specifici casi di società dell'Asia Centrale (come per i Kachin descritti da Edmund Leach,³¹ ma soprattutto i Khanati di Lawrence Krader³²) –, l'Islam permette l'amministrazione centralistica senza la negazione di questi processi di fusione e fissione e trova proprio una formula che permette la coesistenza di questi due ordini, che non sono “sopravvissuti” fino a oggi ma hanno continuato a interagire in modo strettissimo, collaborando complementariamente ma anche combattendosi talvolta ferocemente.

Chelhod parla della struttura dualista delle società beduine e dei segmenti di lignaggi in opposizione bilanciata tra di loro ma uniti contro l'esterno.³³ Riteniamo che questo modo di vedere la società, configurata come un tutto che dall'esterno sembra omogeneo e che “contiene due blocchi di forza quasi uguale che si attraggono o si respingono a secondo degli interessi del momento”,³⁴ possa essere utile per guardare alla società musulmana in generale. Il pensiero binario occidentale, che mette in opposizione dei concetti come bianco/nero o sì/no, occulta talvolta un altro modo di pensare e di fare, cioè questa possibilità di binomio interattivo, sinergico, in opposizione o alleanza dinamica che, visto dall'esterno, dà l'impressione di formare un'unità omogenea. D'altronde, la lingua araba conosce la forma duale: un soggetto che indica due persone distinte, un verbo che riunisce l'azione unica di due persone distinte ecc.³⁵

²⁸ Cfr. Gardet L. 1981, p. 8.

²⁹ Cfr. Coulson N.J. 1978, p. 17.

³⁰ Sul concetto di *Lebenswelt*, cf. Schütz A. 1981 (1932).

³¹ Leach E. 1979.

³² Krader L. 1981.

³³ Cfr. Chelhod J. 1969.

³⁴ *Ibidem*, p.100.

³⁵ Rinviamo anche allo studio di Palmisano sui limiti sintattici nello scrivere etnografia, ovvero sulla struttura Soggetto-Predicato-Oggetto, cfr. Palmisano A.L. 2011.

Proseguendo la nostra analisi sulla relazione fra diritto consuetudinario e diritto statale, con queste premesse possiamo affermare che lo Stato musulmano ha due anime: tribale e statale; e che tutte due si chiamano e sono Islam. E anche se per secoli lo Stato musulmano si è identificato nella città, il *bilād al makhzen*, e il mondo tribale è stato identificato con il *bilād ṣā'iba*, entrambe sono legittime espressioni dell'Islam, e non in totale contrapposizione: il santo e il dottore. Del resto, come sottolinea Gellner riferendosi agli “holy lineages” del Marocco, da lui studiati:

“But while these lineages are very unlike urban *ulama*... they should not be seen as unambiguously hostile to them. Their role is inherently ambiguous. They must serve tribal, non-urban ends, but they must also link the tribes with a wider and urban-oriented ideal of Islam. They serve both local and tribal needs and universal Islam identification.”³⁶

Nell'interessantissimo articolo di Touati Houari vediamo proprio il confronto fra i due ordini all'interno della sfera musulmana:

“Pourtant les obstacles à la diffusion des normes juridiques islamiques ne sont pas que d'ordre culturel, ils sont aussi sociaux et politiques. Le pays est en effet une *bilād sā'iba*... La *siba*? C'est tout à la fois le désordre et l'insoumission qui caractérisent, aux yeux des '*ulamā*' défenseurs de la loi et de son ordre institutionnel, certaines régions du Maghreb comme le Sus. En fait, il n'y a pas plus de désordre dans ces régions qu'ailleurs. Mais en tant qu'ils sont les tenants d'un idéal citadin et d'un modèle politique centraliste, les '*ulamā*' sont horripilés par la sorte de démocratie locale qui y règne et qui fait de la *jamā'a* une source d'*auctoritas*. Or, que le droit puisse procéder d'une instance humaine et que la *jamā'a* puisse s'ériger en législateur, voilà qui est aux antipodes de la cité musulmane!”³⁷

Il problema fra i due ordini verte sulla questione della fonte del diritto: l'istanza umana per la tribù che abita la *ṣā'iba* e l'istanza divina per gli '*ulamā*' che rappresentano lo Stato. Ma quello che sappiamo della diatriba proviene dagli scritti degli '*ulamā*'. Questi riportano quindi la loro prospettiva “statale” ma anche la visione degli abitanti della *ṣā'iba*, uomini che non scrivevano la propria storia e neanche il proprio diritto.

A proposito di *ṣā'iba*, Touati specifica ancora:

“Un premier sens associe la *siba* aux règles de la coutume, c'est à dire du '*urf*', de la '*adal*. Un deuxième sens la fait dériver du *jahl*, c'est-à-dire de l'opposition paganisme/islam: la *siba* devient ici synonyme, de règne de l'ignorance, de la barbarie, de l'antéislam. Un troisième sens enfin, associe la *siba* à l'absence de pouvoir central. Ces trois expressions de la *siba* interrogées à la lumière de la *shari'a*

³⁶ Cfr. Gellner E.1984, pp.129-130.

³⁷ Cfr. Touati H.1993, pp. 93-108.

donnent les équations suivantes: *'urf* versus *fiqh*, *jahiliya* versus Islam, *jama'a* versus *sultan*.

Chacune de ces expressions de la *siba* pose problème au *faqih*. Mais si par professionnalisme, il compose avec la première, par réalisme il avalise la dernière, il ne peut que condamner fermement l'association *siba-jahiliya*. Aussi va-t'il procéder à de véritables "arrangements conjuratoires" pour la disqualifier. Car tout son montage d'écrits va consister à assujettir à l'instance du *fiqh* le couple *'urf-jama'a* en le séparant de son mauvais penchant: le *jahl*, principe d'opposition à la cité islamique."³⁸

L'analisi di Touati riguarda il XVII secolo, ma oggi *mutatis mutandis* assistiamo ancora a conflitti simili. In Afghanistan, qualche anno fa,³⁹ un giudice marocchino, invitato a Kabul per partecipare alle attività della Judicial Reform Commission, andava in escandescenze e ammoniva i suoi colleghi afgani dicendo che avevano "solo pietre in testa", perché la loro visione giuridica accoglieva molte istanze del diritto tribale, e loro stessi riconoscevano un ruolo chiave alle corti "consuetudinarie", corti e tribunali che suonavano invece "*jahl*" – anche se tutti gli attori coinvolti erano musulmani da secoli – alle orecchie del giudice marocchino, disperatamente impegnato in Afghanistan a "assujettir à l'instance du *fiqh* le couple "*'urf-jama'a*", o, come in questo caso, la coppia "*'urf-loya jirga*".

Tutte le forme di governo prodotte in ambiente musulmano hanno sempre avuto questo rapporto con il mondo tribale: dalla monarchia saudita all'Iran imperiale dei Pahlavi, passando per l'impero ottomano e appunto per l'Afghanistan di oggi. Quindi, si tratta di vari modi di intendere lo Stato, la *umma*, ma sempre mantenendo lo stesso rapporto con il mondo tribale. E questo, naturalmente, quando non è appunto il mondo tribale stesso a fondare lo Stato, come nel caso dell'Afghanistan, dove il re veniva scelto all'interno della confederazione delle tribù pashtun.

Il diritto statale e la scrittura

La scrittura gioca un ruolo fondamentale in questa relazione fra *bilād al makhzen* e *bilād ṣā'iba*, fra Stato e tribù.

Nella società tribale pre-musulmana, come in quella tribale di oggi, tutto era e rimane fondamentalmente orale: la poesia, il mito e il diritto. Secondo Krader:

"The relation between the formation of the state and the development of script, of writings, is not a chance correlation, but a coordination with interacting consequences in the service of the former."⁴⁰

³⁸ Cfr. Touati H. 1993, pp. 98-99.

³⁹ Mia osservazione diretta, avvenuta nell'estate del 2003 a Kabul.

⁴⁰ Krader L. 1981, p. 80.

Sono dovuti passare alcuni secoli prima che si potesse formare una lingua araba, omogenea e scritta, con una grammatica coerente, che permettesse di avere una versione ufficiale definitiva del Corano e quindi la creazione di un diritto che fosse anche esso necessariamente scritto. E questa relazione fra scritto e orale è il riflesso della relazione fra il diritto statale, la *shariya* e il diritto consuetudinario, fra uno Stato centralizzato che detiene il monopolio delle sanzioni imposte da Dio e una società senza Stato con il suo sistema giuridico assembleare, con istituzioni che non detengono il monopolio delle sanzioni e manifestano un diritto laico, prodotto dalle contrattazioni e negoziazioni dell'uomo. I grandi mediatori fra i due ordini sono dei tecnici, "les techniciens du droit", come li chiama giustamente Touati, che permettono alle culture locali di scoprire "la raison graphique": il libro rivelato che è in forma scritta, la *tekhne* della scrittura e il diritto, anche esso scritto, sotto numerose forme (atti notarili, pareri legali ecc.). Il problema è che la lingua sui cui questi tecnici basano la loro autorità intellettuale è una lingua tecnica, "une langue de professionnels imparfaitement socialisée", precisa ancora Touati, riferendosi al suo caso del XVII secolo.⁴¹ Ma la situazione rimane immutata dopo secoli. La *ṣā'iba* esiste ancora in molti luoghi, infatti, e i suoi abitanti, ovunque essi si trovino, non parlano tutti la lingua di questi testi scritti: gli Afghani che vivono a Khost non parlano arabo, i Pakistani neanche, e nemmeno i Turchi, né gli Indonesiani. E coloro che scelgono di specializzarsi in quel campo sono comunque una minoranza. Quindi, la lingua araba, lingua sacra del Corano, rappresenta lo strumento di un'egemonia amministrativa e legale, comandata da Dio, sul mondo tribale; anche se quest'ultimo si è convertito all'Islam già da secoli.

Nell'ambito musulmano i funzionari incaricati di trasmettere questa egemonia amministrativa e legale, dunque questo diritto, sono gli *'alim*, i *qadi*, i *mufti* e altri che insieme formano il gruppo dei *fuqaha*, i tecnici del *fiqh*. Sono loro a vegliare "à ce que texte et contexte se rejoignent".⁴²

Cos'è il *fiqh*? Partiamo da un esempio concreto: sentiamo spesso che i movimenti riformisti o laicizzanti rifiutano un diritto islamico fatto solo di *shariya*, mentre il neo-Islam chiede a gran voce solo *shariya*, e rifiuta il *fiqh*. Cosa significa tutto ciò?

Il diritto islamico tradizionale, puntualizza Bernard Botiveau,⁴³ poggia su una distinzione molto netta fra *shariya* (rivelazione coranica e tradizione) e *fiqh* (corpus di norme estratte dai giureconsulti, gli *'ulamā'*, dalla rivelazione coranica e dalle tradizioni), la giurisprudenza o diritto islamico.

Sempre secondo l'antropologo Botiveau, la rispettiva posizione della *shariya* e del *fiqh* può essere compresa grazie al concetto chiave di *hukm*.

Botiveau afferma che il diritto islamico funziona a un certo livello in modo quasi meccanico: i giureconsulti (*'ulamā'*) devono qualificare giuridicamente gli atti umani secondo una scala che va dal lecito al proibito, e il concetto di *hukm* consiste

⁴¹ Cfr. Touati H. 1993.

⁴² Cfr. Botiveau B. 1990, p. 190.

⁴³ *Ibidem*, pp.181-192.

proprio nella qualificazione legale di un atto, di un'attribuzione di status iscrivendo quest'ultimo nella sfera della legalità.

Botiveau prosegue poi affermando che questo status può essere imposto alla conoscenza degli uomini come nel caso di un enunciato coranico esplicito oppure quando una tradizione è trasmessa con una catena sicura. Corano e tradizione (*sunna*) costituiscono la *shariya*, ma sappiamo anche che il Corano è poco normativo: solo 200 su oltre 6000 versetti trattano specificatamente di norme. I talebani in Afghanistan hanno applicato alla lettera le poche norme che si trovano nel Corano e hanno imitato il profeta. Il loro nome *taleb* significa “studente”, e questo proprio a simboleggiare la loro rottura con gli *'ulamā'*, i “maestri”. La loro critica si rivolge proprio al *fiqh* in quanto fa intervenire la ragione umana per scoprire e pronunciare il diritto.⁴⁴

Quindi, il *fiqh* è opera degli uomini, e perciò esposta al rischio di soggettività. Ed è su questo punto che si crea la tensione continua fra ortodossia e eterodossia nelle società musulmane.⁴⁵ Botiveau aggiunge anche che i giuristi sono sempre divisi fra i partigiani di un utilizzo letterale dei testi (come propongono i wahabiti, per esempio) e i partigiani di un'interpretazione libera che medi fra il dogma e l'interesse della comunità (*maslaha*), ovvero – aggiungiamo noi – ciò che dalla politica viene dichiarato come interesse della comunità. Questa dimensione dell'interesse della comunità data dal *fiqh* ha permesso alcune riforme del diritto islamico, per esempio in Egitto, in Marocco e, in un certo senso, in Iran. E la politica è espressione di queste tensioni.

Ora, chi è abilitato allo *hukm*? E quale è il suo contenuto? Lo Stato musulmano riconosce al gruppo degli *'ulamā'* l'essere qualificati nel pronunciare il diritto.⁴⁶ Sono loro la cerniera fra l'espressione giuridica della sfera religiosa e il potere politico. Il loro ruolo è fondamentale anche in paesi a maggioranza musulmana che hanno un ordinamento statale di tipo occidentale, una repubblica per esempio, perché costituiscono comunque un gruppo di pressione molto forte.⁴⁷ In effetti, osserva Botiveau, è fra gli *'ulamā'* e il potere politico/temporale che si negozia il contenuto del diritto.⁴⁸ Gli *'ulamā'* sono dunque i mediatori fra la società e il potere politico, e questo implica che sono impegnati su tutti e due i fronti.⁴⁹

Da una parte, abbiamo l'autorità temporale, che è il garante dell'ordine giuridico conforme alla *shariya*. Essa non deve solo governare ma governare in conformità con questo ordine. Dall'altra, abbiamo gli *'ulamā'*, che, oltre a negoziare il contenuto del diritto, hanno il dovere e l'autorità per richiamare il potere temporale, qualora quest'ultimo si dovesse allontanare dai principi della *shariya*.⁵⁰

⁴⁴ *Ibidem*, p. 187.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 187.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 188.

⁴⁷ I recenti attacchi alla comunità copta d'Egitto mostrano quanto il governo subisca la pressione dei gruppi più estremisti.

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ *Ibidem*

⁵⁰ *Ibidem*, p. 189.

Possiamo affermare che ubbidire al potere temporale significa ubbidire a Dio. Quando il potere temporale non si conforma alla *shariya*, alcuni *'ulamā'* – questi infatti non formano mai un gruppo omogeneo – possono organizzare o appoggiare delle ribellioni, e dunque fomentarle, per proporre una nuova equazione: disubbidire al potere temporale, bollato come corrotto, significa ubbidire a Dio. Le ribellioni tribali (Pakistan, Afghanistan) sono organizzate sulla base di questa equazione: le tribù vengono istigate alla rivolta dagli *'ulamā'* scontenti del potere centrale. Contemporaneamente, altri *'ulamā'* possono scegliere di continuare ad appoggiare il potere in carica.

Teniamo sempre presente che l'orientamento giuridico-religioso ha delle ricadute concrete sulla vita di tutti i giorni dei cittadini: il diritto musulmano contempla in effetti ogni aspetto della vita del credente/cittadino. A secondo delle scelte fatte è in gioco, per esempio, ma non a caso, la mobilità delle donne: se possono viaggiare da sole o no, se devono indossare il velo, se possono guidare la macchina, se da sole possono recarsi in ospedale per ricevere cure mediche, lavorare ecc. I dibattiti più violenti hanno sempre luogo su questioni che riguardano le donne.

Ma ci sono diversi tipi di *'ulamā'*: quelli che hanno il potere di richiamare all'ordine sono solo i grandi *'ulamā'*, i *mufti* o gli *shuyukh* delle grandi moschee o università (Al Azhar, in Egitto), oppure i presidenti della Corte Suprema, come in Afghanistan.⁵¹ La maggior parte di loro vive in stretto contatto con la società circostante, portatrice di tradizioni e pratiche forse poco studiate ma ben radicate. Queste sono conosciute (*ma'ruf*) e acquisiscono una nuova dimensione quando si integrano al *fiqh*, quando sono riconosciute dal *fiqh* oppure quando il *fiqh* lascia loro un ampio spazio di autonomia.⁵²

Infatti, nelle società islamiche le consuetudini (*'urf*) sono una prima fonte di difficoltà per stabilire l'ortodossia, ed esiste una continua interazione fra consuetudine e norme giuridiche, contrariamente all'opinione diffusa che vede la consuetudine come chiusa in un mondo isolato.⁵³ Lo *'urf* è ciò che è conosciuto (*ma'ruf*) come normativo in una società.

Quindi, il ruolo degli *'ulamā'* è anche di “comandare il bene” (*al amr bil ma'ruf*), e il “bene” non è solo ciò che è riconosciuto come “bene” ovunque, ma quello che è stato dichiarato come “bene” dagli *'ulamā'*, cioè dichiarato come conforme al dogma: ciò che è ortodosso.⁵⁴ Se la *adal*, o consuetudine, passa dunque attraverso il pettine degli *'ulamā'*, entra nel novero del diritto musulmano: diventa ortodossa.

E così vediamo come il diritto islamico, attraverso il *fiqh*, ha inglobato tante consuetudini, perdendo la memoria della loro origine e del contesto – quando non sono addirittura un'invenzione *ad hoc*. A sostegno di questo processo di

⁵¹ *Ibidem*, p.189.

⁵² *Ibidem*, p.188. Per il tipo di lavoro svolto dagli *'ulamā'*, che vivono a stretto contatto con la società, rimandiamo ancora all'articolo di Touati che è paradossalmente attuale, sebbene i suoi casi, ripetiamo, risalgano al XVII secolo.

⁵³ *Ibidem*, p.188.

⁵⁴ *Ibidem*, p.188.

islamizzazione delle tradizioni vengono spesso citati degli *hadith* che confermerebbero, secondo i paladini della causa, la legittimità della consuetudine in questione, collegandola così al profeta e alla storia. La battaglia legale si svolge proprio fra *'ulamā'*, o fra gruppi di cittadini e *'ulamā'* di una delle corti, attraverso diversi tipi di azione, per esempio attraverso azioni *hisba*:

“*Hisba*, the Islamic duty to “promote good and prevent evil” developed into a legal device which provides third parties with a legal standing whenever “the rights of God (*huqûq Allah*)” are infringed.”⁵⁵

E sono proprio i “third parties” a potere richiedere una sentenza a favore della loro convinzione.

Ora potrebbe essere sorprendente che anche negli Stati che hanno dei codici penali laici, ispirati ai codici Napoleonici o alla Common Law, la questione continua a porsi fra *shariya* e consuetudine. Ma lo è meno, se si tiene presente che la *shariya* rimane il punto di riferimento del musulmano, ciò in cui ha fiducia e da cui si sente rappresentato. Quando si pone delle domande, il musulmano cerca le risposte proprio in ambiente *shariya*, anche nel mondo del web, sui siti on line. Sembra che la possibilità della laicità delle istituzioni non si sia sedimentata nelle società a maggioranza musulmana. Le uniche istituzioni laiche riconosciute sono quelle tradizionali che producono quelle consuetudini che possono entrare a fare parte dell'ortodossia musulmana grazie al *fiqh*.

Battaglie legali a difesa di una consuetudine ritenuta islamica

Le “battaglie” fra *'ulamā'*, fra *'ulamā'* e Stato, ma anche fra gruppi di cittadini che fanno appello alle corti *shariya* perché si sentono lesi dallo Stato in quella che nella loro prospettiva è la loro “islamicità”, sono frequenti. Il movimento di opposizione contro il Protection of Women Act in Pakistan e la polemica sulla *khitān al-ināth* o circoncisione femminile in Egitto sono due esempi che illustrano bene come le consuetudini vengano rivendicate in quanto islamiche da cittadini che si sentono lesi dalla politica statale o dall'azione dei gruppi modernisti. Ancora una volta la vita delle donne viene posta al centro di questi dibattiti.

Per quello che riguarda le mutilazioni femminili, per esempio, rinviamo all'articolo di Kilian Balz,⁵⁶ e aggiungiamo che, a nostro parere, questo tipo di pratiche è caratteristico delle società basate sui legami di sangue: il diritto tribale s'inscrive nei corpi degli iniziati durante cerimonie d'iniziazione talvolta molto traumatiche. I Nuer del Sudan scarificano la fronte dell'iniziando fino a incidere l'osso frontale e asportano anche i denti incisivi. Il giovane che fino all'iniziazione era solo un ragazzo, ovvero un corpo biologico, attraverso la sofferenza inflitta acquisisce uno status politico, diventa persona, diventa guerriero, può sposarsi ecc.:

⁵⁵ Cfr. Balz K. 1998, p.141-153.

⁵⁶ *Ibidem*

diviene corpo sociale. In Sudan, ancora, in ambiente musulmano le bambine subiscono la mutilazione dei genitali. Quando durante un fieldwork ho posto questioni a proposito di queste violente e dolorose pratiche,⁵⁷ mi è stato risposto: “Se non lo facciamo, nessuno sposerà mai questa ragazza!”. La risposta testimonia a favore di una cerimonia d’iniziazione. Nessuna delle mie interlocutrici ha mai citato un *hadith* o collegato questa pratica con l’Islam. E nessuna di queste donne ha neanche mai sostenuto che fossero gli uomini a imporre tale pratica. Per loro era una questione generazionale fra nonne, nipoti, madri e figlie. E quando la madre non voleva che la figlia subisse questa violenza, ci pensavano la nonna o le zie che, anche con stratagemmi, raggiungevano il loro scopo: ristabilire l’ordine sociale. Queste pratiche del resto non svaniscono automaticamente con l’approdo a una religione monoteista; così, in Etiopia, anche le bambine cristiane ortodosse subiscono la mutilazione dei genitali. Vediamo allora come una tradizione assolutamente estranea all’Islam riesca ad annidarsi nelle sue pieghe e a proliferare, fino a quando non si crea un movimento laico o musulmano molto forte di ribellione in grado di esigere riforme. Vediamo anche come gli argomenti a sostegno della tradizione siano tratti da fonte islamiche come, del resto, anche gli argomenti contro. Balz presenta la situazione egiziana riguardo alle mutilazioni e segue l’iter legale che porta alla sua abolizione.⁵⁸ Chiaramente non si escludono nuove polemiche in futuro, e la sentenza è solo un primo passo per porre almeno nell’illegalità chi compie queste violenze.

E sulla situazione delle donne in Pakistan, ci è sembrato interessante l’articolo di Muhammad Munir.⁵⁹ Si tratta di un’analisi della posizione legale della donna prima e dopo il Protection of Women Act (PWA). L’autore presenta anche i vari attori sociali e politici presenti sulla scena pakistana e il dibattito acceso sulle loro divergenti visioni del diritto musulmano. Le “*Hudud Ordinance on Zina*” sono rimaste in vigore per 27 anni. Durante questi lunghi anni si sono avuti vari tentativi di cambiamento. Il Pakistan People Party, per esempio, ha provato per due volte ma senza successo a modificare l’ordinanza. E nonostante le critiche feroci dei modernisti e dei gruppi per i diritti delle donne, i gruppi che, come per esempio il *Mutahida Majlis-i-‘Ammal*, controllavano l’Assemblea Provinciale della NWFP (una delle famigerate zone tribali del Pakistan), sono riusciti invece a fare passare nel 2003 una risoluzione che dichiarava che la *Zina Ordinance* era conforme alle ingiunzioni dell’Islam.⁶⁰

Chi erano i convinti sostenitori di questa ordinanza, e perché? Esaminiamo innanzitutto l’ordinanza in alcuni dei suoi punti.

La *Zina Ordinance* del 1979, che procedeva dalla *Hudud Ordinance*, sempre del 1979, non permetteva una distinzione netta fra stupro e fornicazione. Ambedue le azioni erano infatti definite come “sexual intercourse without being validly married”.⁶¹ L’unica differenza fra i due reati era che lo stupro aveva luogo senza il

⁵⁷ A metà degli anni ’80 mi trovavo in Sudan per svolgere ricerche etnografiche nel Bahr el Ghazal.

⁵⁸ *Ibidem*

⁵⁹ Munir M. 2010, pp. 95-115.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 97.

⁶¹ *Ibidem*, p. 98.

consenso della vittima. Inoltre, quando una donna non riusciva a provare che l'atto sessuale aveva avuto luogo senza il suo consenso, si esponeva a un'accusa per lo *hadd* di *zina*, cioè alla condanna per il reato di fornicazione, un reato che lede i diritti di Dio. Così sono state condannate donne che avevano denunciato il loro stupro o lo stupro di componenti della loro famiglia.

L'altro punto della *Zina Ordinance* che metteva le donne in difficoltà riguardava i reati di rapimento contro la volontà della persona (in questi casi la manipolazione di questi ultimi) e le conseguenze per il cosiddetto "court marriage", matrimonio legalizzato in tribunale (in contrapposizione a quello contratto in casa, con la presenza di un religioso che funge da notaio). Quando una donna si sposava con un uomo di sua scelta, contro la volontà dei suoi genitori (court marriage), i genitori potevano depositare un First Information Report (FIR) contro la figlia, dichiarando *inter alia* che lei era stata rapita dal genero da loro non voluto. La nuova coppia poteva quindi essere arrestata, e i genitori, a quel punto, facevano del loro meglio per convincere la figlia a cambiare la sua dichiarazione e a testimoniare che era stata rapita. Se i genitori raggiungevano il loro scopo, la figlia era liberata mentre lo sfortunato sposo novello poteva essere accusato di rapimento: la condanna del genero non voluto era così assicurata.⁶² Con il PWA che ha ancora bisogno di essere perfezionato, le donne non possono più essere arrestate per i "court marriage"; se messe sotto pressione dai genitori e indotte a testimoniare contro il novello sposo, tuttavia, quest'ultimo rischia ancora severe condanne, da 10 anni di detenzione all'ergastolo.

Le *Zina Ordinance* si prestavano anche a essere manipolate da mariti e parenti vendicativi per punire la disobbedienza di mogli e figlie. Si giocava sulla definizione di ciò che secondo la *Zina Ordinance* era considerato un matrimonio valido. Il cambiamento apportato su questo punto dal PWA era davvero necessario, perché fra il 1963 e il 1993 i giudici pakistani consideravano revocato il divorzio quando il marito non lo registrava secondo i requisiti della Muslim Family Law. La moglie, credendosi divorziata, aspettava il compimento del suo periodo *idda*⁶³ e contraeva un nuovo matrimonio: a questo punto, l'ex-marito, o qualche membro della sua famiglia, per perseguire la ex-moglie, la denunciava per adulterio. Quindi l'ex-marito, o la sua famiglia, traeva beneficio da un suo "errore" burocratico ai danni della ex-moglie.⁶⁴

Il sistema giudiziario pakistano ha due anime: la Common Law inglese e la dottrina classica della *shariya* secondo la scuola di *fiqh* hanafita. Le ordinanze create nel 1977 erano un patchwork di codici legali che miravano a conformare le leggi pakistane con le ingiunzioni dell'Islam. Operazioni come la classificazione dello *zinabil jabr*, o stupro, come se fosse comunque un tipo di *zina*, e il distacco di quest'ultimo dal *qadhif*, con il quale è strettamente intrecciato, snatura "l'esprit des lois" della dottrina classica, come vedremo più avanti, e ha delle conseguenze disastrose per la vita delle donne coinvolte. Inoltre, queste ordinanze si prestavano a

⁶² *Ibidem*, p. 110.

⁶³ "... Waiting period imposed on a woman after the termination of her marriage", cfr. Schacht J. 1982, p.118.

⁶⁴ Cfr. Munir M. 2010, p. 110.

essere manipolate, e sono state generalmente manipolate, e applicate per rinforzare le affiliazioni tribali e politiche. Uno dei gruppi più intransigenti e determinati nel sostenere le ordinanze, infatti, era proprio un gruppo della NWFP, una zona tribale. È “l’esprit des lois” delle tribù a trovarsi a proprio agio con le ordinanze, perché queste ultime permettevano loro di controllare e condannare – seguendo secondo loro i dettami dell’Islam – le donne che si permettevano di compiere scelte individuali, ovvero scelte che mandavano all’aria i piani politico/domestici del gruppo di appartenenza, come per esempio sposarsi contro la volontà dei genitori; e tutto ciò poteva avvenire senza doversi sporcare le mani, senza doversi assumere delle responsabilità dirette: semplicemente, denunciando un reato.

Queste ordinanze, come sottolinea Munir, miravano solo alla punizione del reato e non alla protezione dell’accusato, cosa che faceva appunto comodo a tutti coloro che ragionano secondo il principio del sangue. E questo aspetto è in contraddizione con il Corano, nel quale la protezione dell’innocente sembra essere invece un punto essenziale.

Tutte le scuole di diritto islamico concordano infatti sulla definizione di *zina*: attività di penetrazione nel contesto di una relazione illegale. In caso di adulterio, secondo il Corano, l’accusatore deve produrre quattro testimoni che abbiano assistito all’atto di penetrazione. Si tratta di un evento davvero poco probabile, e quindi la formulazione coranica può essere compresa come chiaramente mirante a proteggere l’innocente. Inoltre, secondo la dottrina classica della *shariya*, se l’accusatore non riesce a produrre i suoi quattro testimoni, viene punito per il reato di *qadhf*, cioè per falsa accusa di *zina*, ovvero viene punito con 80 frustate. I giuristi musulmani hanno commentato che “l’idea è di nascondere il crimine e di non renderlo pubblico”;⁶⁵ quindi, argomentano, è di pubblico interesse non parlare di questo reato in pubblico, tranne nel caso in cui si producano i quattro testimoni obbligatori.⁶⁶ Un *hadith* consiglia di

“repeal the *hudud* punishments from Muslims as far as you can, so if there is a way out, leave him alone, for it is better for a ruler to make a mistake in forgiving someone rather than in punishing him.”⁶⁷

Siamo agli antipodi delle *Hudud Ordinances* del 1979 in Pakistan. È vero, come sostiene Schacht, che la legge islamica rivendica una validità assoluta,⁶⁸ ma piuttosto nel senso di un ideale, ovvero di come le situazioni dovrebbero essere configurate nello Stato Islamico ideale. Anche le ammissioni delle “legal devices” (*hiyal*) servono a contrastare nella pratica le rivendicazioni della teoria. L’approccio rispetto agli *hudud* lo dimostra: è molto difficile raccogliere prove che un reato punibile con la pena *hadd* sia in effetti stato commesso (sempre secondo la dottrina classica). Ricordiamo che *hadd* significa “limite”, quindi forse proprio ciò a cui non

⁶⁵ Munir M. 2010, p. 111.

⁶⁶ *Ibidem*

⁶⁷ Citato in Munir M. 2010, p. 112.

⁶⁸ Schacht J. 1982, p. 200.

si deve giungere per evitare l'ineluttabilità della pena. Infatti, tutti i reati puniti con gli *hudud*, una volta di dominio pubblico, ovvero finiti in mano ai giudici, non possono essere perdonati, perché sono reati che ledono i diritti di Dio. Schacht osserva anche che:

“In lawsuits punishable by *hadd*, it is considered more meritorious to cover them up than to give evidence on them.”⁶⁹

Quindi, alla lettera: “non rendete pubblico ciò che è privato!”. A maggior ragione quando si tratta di relazioni sessuali illecite o meno. Queste dovrebbero rimanere “affari di famiglia”, non tanto per facilitare la vita degli eventuali colpevoli – la giustizia di famiglia è più immediata degli *hudud* – quanto piuttosto per una questione di pertinenza: la famiglia è sacra per l'Islam, e gode di sovranità sui propri membri.

Una delle più grandi innovazioni dell'Islam riguarda la protezione delle donne. Con l'avvento dell'Islam la donna acquisisce una personalità giuridica e dei diritti che non aveva mai avuto nel mondo tribale. Insomma, il Corano offre la possibilità di una vita migliore: nuove leggi sul divorzio, nuovo diritto di successione e un diritto matrimoniale che non vede più la donna come semplice merce di scambio ma come avente personalmente diritto alla dote. Tuttavia, nel plurisecolare corso di elaborazione del diritto musulmano, gli addetti ai lavori, coloro che si sono occupati del *fiqh*, non hanno optato per un ulteriore miglioramento della posizione della donna ma hanno piuttosto lavorato in senso opposto, cercando di pronunciare un diritto che si discostasse il meno possibile dalla tradizione tribale. E tutt'ora, come abbiamo visto, l'anima tribale del mondo islamico cerca di pronunciare un diritto consono alle proprie consuetudini e istituzioni. Ecco dunque:

“Un judicieux montage d'articulation de la norme universaliste du droit musulman sur un fond local... par le *fiqh*.”⁷⁰

Ed è forse in questo che si fa più sentire la mancanza di un magistero dogmatico. Quindi, come osserva Dupret:

“La réalité des sociétés dites musulmanes... se construit sans cesse de façon contradictoire et incertaine.”⁷¹

E questa contraddittorietà è rilevabile proprio nella relazione fra *shariya* e *urf*. La *shariya* si pone come un grande ombrello che proietta la sua ombra sul mondo della vita. Le interazioni fra gli attori sociali continuano però a essere regolamentate da diritti consuetudinari. Questo non significa che essi rifiutano

⁶⁹ *Ibidem*, p.198

⁷⁰ Cfr. Touati H. 1993, p. 94.

⁷¹ Cfr. Dupret B. 1999, pp.169-196.

l'ombra offerta dalla *shariya* che, in molti casi, come abbiamo visto, avalla la consuetudine, o si presta a essere manipolata, ma significa che questi attori sociali continuano a produrre un diritto laico, non rivelato, che può anche essere modificato qualora la comunità ne senta la necessità, ottenendo il consenso attraverso uno strumento, come per esempio un'assemblea di uomini, che all'Occidente può sembrare uno strumento democratico ma che è invece profondamente "ematocratico".

Ci accorgiamo anche che ci sono divergenze consistenti fra le rispettive *shariya* di alcuni paesi. Il diritto, anche se rivelato, è comunque autorappresentazione, e lo Stato musulmano si autorappresenta nella propria *shariya* che a sua volta è stata elaborata in loco, quindi in un particolare contesto sociale. Il punto essenziale, per tutti, verte nel riconoscere la legge sacra come un ideale religioso.

Onore e vergogna

Le società tribali, per molti aspetti, in ambiente musulmano si somigliano. Secoli di interazione fra dottrina classica e consuetudine hanno prodotto un impasto abbastanza omogeneo, se non linguisticamente almeno socialmente. Uno degli aspetti per cui esse si somigliano maggiormente è forse rappresentato dal complesso dell'onore, inestricabilmente legato a quello della vergogna e dell'umiliazione ma anche, agli antipodi, a quello della svergognatezza. Dal Marocco al Pakistan, la società tribale ruota attorno al perno formato dal binomio onore/vergogna.

Per la maggioranza, gli attori sociali – che si dichiarino musulmani, tribali o nazionalisti secolarizzati – vedono il mondo attraverso la lente dell'onore e dell'umiliazione, del pudore e della vergogna. Nel suo articolo Faqir aggiunge anche che persino l'*élite* postcoloniale araba, che cercava di "produrre" una donna nuova che non fosse tradizionale come sua madre ma neanche "westernized", è riuscita a trasformare l'onore femminile nel simbolo dell'identità e della purezza nazionale. Perciò, prosegue Faqir, resistere alla globalizzazione o al "Nuovo Ordine Mondiale" è diventato sinonimo di preservare l'onore femminile.⁷²

Shame, un interessante romanzo di Salman Rushdie, è stato pubblicato nel 1983.⁷³ Si tratta di un'epica fantasmagorica ambientata in un paese senza nome, che è e non è il Pakistan, un Pakistan anche definito dall'autore come "failure of the dreaming mind". Nel romanzo, passato un po' inosservato, perché apparso fra due libri che hanno fatto clamore, *Midnight Children* e *The Satanic Verses*, Rushdie affronta il tema della vergogna e dell'onore in questo Pakistan/non-Pakistan, presentando un mondo permeato e straziato da questi due opposti inesorabilmente legati tra loro come le due famiglie di cui narra la storia.

Nella definizione che Rushdie dà di vergogna intravediamo tutte le sfumature del termine, sfumature che sfuggono di sicuro agli anglosassoni ma non ai

⁷² Cfr. Faqir F. 2001, p. 77.

⁷³ Per una recensione del libro in chiave piuttosto politica rimandiamo all'articolo di Sheryar Fazli, su <http://www.theindiasite.com/barbarism-in-cultured-soil-rushdie-great-pakistani-novel/>

mediterranei, aprendoci uno spiraglio verso l'intimità di questo suo mondo, un mondo al quale Rushdie si sente legato come con un elastico:

“This word: shame. No, I must write it in its original form... Sharam, that's the word. For which this paltry “shame” is a wholly inadequate translation... A short word, but one containing encyclopedias of nuance. It was not only shame that his mothers forbade Omar Khayyam to feel, but also embarrassment, discomfiture, decency, modesty, shyness, the sense of having an ordained place in the world, and other dialects of emotion for which English has no counterparts... What's the opposite of shame? What's left when sharam is subtracted? That's obvious: shamelessness.”⁷⁴

Nel romanzo Rushdie racconta della figlia di Bilquis Hyder, ragazzina che a seguito di una febbre cerebrale diventa un'idiota. Durante la gravidanza della moglie, Raza Hyder era sicuro che sarebbe nato un figlio maschio, un eroe, invece si ritrova con una femmina “rallentata” mentalmente. La madre, parlando della bambina con la sua amica Rani, così si esprime:

“... a simpleton, a goof! Nothing upstairs. Straw instead of cabbage between the ears. Empty in the breadbin... I must accept it: she is my shame.”⁷⁵

Crescendo, la bimba acquisisce un dono soprannaturale: diventa recettiva a tutte le emozioni che dovrebbero essere provate ma non lo sono, e arrossisce quando percepisce queste situazioni. Sono tutte le sfumature della vergogna non provata:

“Such as regret for a harsh word, guilt for a crime, embarrassment, propriety, shame? Imagine shame as a liquid... in a vending machine... How to push the button? Nothing to it. Tell a lie, sleep with a white boy, get born the wrong sex.”⁷⁶

Ma tanti rifiutano di seguire queste semplici istruzioni e di provare vergogna per i loro atti bevendo questo liquido:

“Shameful things are done: lies, loose living, disrespect for one's elder, failure to love one's national flag, incorrect voting at the elections, over-eating, extramarital sex, autobiographical novels, cheating at cards, maltreatment of women-folk, examination failures, smuggling... and they are done *shamelessly*.”⁷⁷

Sufiya Zinobia vede tutto questo e arrossisce per il mondo, fino a quando non viene completamente posseduta dalla vergogna tanto da diventare il suo avatar: una belva mostruosa che vuole vendetta. Rushdie ci provoca ponendo sullo stesso piano l'imbrogliare giocando a carte e l'essere nati del sesso sbagliato, cioè femmine. Quando qualcuno nasce del sesso sbagliato, non è subito questo qualcuno a

⁷⁴ Rushdie S. 1995, p. 38-39.

⁷⁵ Rushdie S. 1995, p. 101.

⁷⁶ Rushdie S. 1995, p. 122.

⁷⁷ Rushdie S. 1995, p. 122.

vergognarsi: è la madre la prima a provare vergogna per non essere stata capace di “produrre” un maschio, un eroe.

A proposito dell'onore, riusciamo a intuire cosa questo sia per gli uomini, quando leggiamo di Little Mir che raduna i suoi uomini a cavallo per una spedizione punitiva a casa del cugino Iskander Harappa. In quella casa vive solo Rani, la moglie del cugino Iskander, con i domestici. Little Mir mette a soqquadro tutta la proprietà, perché è stato umiliato in pubblico, ha perso il suo onore: suo cugino gli ha infatti soffiato una prostituta. Allora Little Mir urla a Rani: “A man's honour is in his women”. E con ciò quindi confida il suo onore anche a una prostituta, che, in quei paesi, incarna proprio l'essere umano svergognato, che non appartiene a nessuno, un essere “pubblico”. Insomma, per Little Mir tutto ha senso quando si tratta di onore. E aggiunge: “He took that whore from me he took my honour”. Prosegue consigliando a Rani di dire a suo marito di considerarsi un uomo fortunato, perché lui è un uomo moderato. Infatti, spiega: “I could have regained my honour by depriving him of his”.⁷⁸ E il mezzo migliore per riacquistare questo onore sarebbe disonorando a sua volta il marito: per esempio, violentando Rani, che custodisce, incarna l'onore di Iskander Harappa. L'onore visto in questo modo sembra come una cosa, un oggetto che si può rubare ma non restituire impunemente. Viene così a essere fornito un quadro abbastanza chiaro della situazione: sposandosi, l'uomo affida il proprio onore alla moglie. La donna custodisce questo “Santo Graal” e diventa il bersaglio degli uomini “disonorati dal marito”. Ma se dovesse lei stessa disonorare il marito, allora solo il suo sangue versato permetterebbe al marito di riacquistare l'onore. La stessa cosa accade con le figlie. Nel capitolo VI, intitolato “Blushing”,⁷⁹ Rushdie racconta proprio di un delitto d'onore commesso a East London. Un padre uccide la sua unica figlia perché ha avuto una relazione con un ragazzo bianco, portando così tanto disonore alla sua famiglia che solo il suo sangue versato avrebbe potuto lavare la macchia.⁸⁰ L'autore, o uno dei personaggi – non si sa bene, ma speriamo che si tratti di un personaggio –, si rende conto della forza colossale che un padre deve possedere per piantare una lama nel corpo della propria figlia, carne della sua carne. Ma sorprendentemente o provocatoriamente scopre che, insieme ad altre persone intervistate dai giornalisti, anche lui capisce il gesto del padre:

“But even more appalling was my realization that... I too, found myself understanding the killer. The news did not seem alien to me. We who have grown up on a diet of honour and shame can still grasp what must seem unthinkable to peoples living in the aftermath of the death of God and of tragedy: that men will sacrifice their dearest love on the implacable altars of their pride.”⁸¹

Secondo noi, “own blood” sarebbe più appropriato di “dearest love”, perché quando si arriva a un gesto simile sembra che l'amore sia l'unico grande assente. In

⁷⁸ Rushdie S. 1995, p. 97.

⁷⁹ *Ibidem*, p.115.

⁸⁰ *Ibidem*, p.115.

⁸¹ *Ibidem*, p.115.

compenso ci sono tutte le tonalità dell'odio, della rabbia, della ferocia, della gelosia che scaturiscono dall'umiliazione inflitta dal comportamento della figlia ribelle, ma non solo: anche e forse soprattutto la paura delle sanzioni inflitte dal gruppo di appartenenza, come le sanzioni psichiche, di allontanamento e le sanzioni materiali.⁸² Il "proprio sangue" non può permettersi di portare avanti progetti e sogni che non siano l'espressione della decisione del gruppo di parentela, dei "legati dal sangue".

La famiglia e il diritto

Questo complesso dell'onore è a sua volta inestricabilmente legato al concetto di famiglia. La *shariya* pone la famiglia al cuore della comunità musulmana. Ma di che tipo di famiglia si tratta? Secondo Gardet:

“Les prescriptions coraniques ne s’occupent point à définir la famille proprement dite. Elles l’accueillent telle qu’elle était avant l’Islam...”⁸³

Gardet rileva che le prescrizioni coraniche si limitano a legiferare in materia di matrimonio, divorzio, diritto di successione, custodia dei figli ecc., con la palese intenzione di stabilizzare la famiglia, fermo restando che le interpretazioni che hanno prevalso rimettono la moglie completamente nelle mani del marito, e che l'unico limite alle azioni di quest'ultimo può essere posto dall'interesse del clan o dall'influenza morale dei famigliari.⁸⁴ La famiglia musulmana non si basa sul focolare, come in ambiente cristiano, ma piuttosto sul gruppo agnatico. I legami coniugali sono fondamentali, nel senso che assicurano nuovi membri al gruppo; quindi, l'alto numero di divorzi e la poligamia lasciano intatta l'organizzazione del gruppo agnatico anche se creano sofferenze psicologiche.

La *shariya* parla della '*osrat*, composta dall'uomo al centro, dai suoi fratelli, dai loro genitori – troppo vecchi per comandare –, dalle mogli, dai figli e dai nipoti. Questa è l'unità politico-domestica di base che dà il via a tutta l'organizzazione sociale in un crescendo demografico, grosso modo: lignaggio, clan, frazione, tribù e confederazione, formando così

“... un vaste ensemble agnatique qui repose tacitement et plus ou moins effectivement sur la consanguinité.”⁸⁵

Aggiungiamo, per quello che riguarda la '*osrat*, che i giovani che si sposano e lasciano la casa paterna rimangono comunque sotto l'autorità del padre. E quando muore l'uomo "centrale", l'autorità non passa automaticamente a suo figlio, ma

⁸² Per una descrizione dettagliata di queste sanzioni, cfr. Siegrist C. 1979, pp. 99-100.

⁸³ Cfr. Gardet L. 1981, p. 249.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 251.

⁸⁵ Chelhod J. 1969, p. 100.

all'uomo più grande di età oppure "le plus abile" della famiglia, molto spesso un fratello dell'uomo "centrale".

Si tratta quindi sempre di una famiglia intesa come gruppo politico, disponendo anche di un'autonomia legislativa che viene legittimata proprio dalla *shariya* stessa quando sacralizza la famiglia. Le regole di questa *hurma* garantiscono la sua inviolabilità, e ogni tentativo di minaccia viene sanzionato dal diritto penale musulmano.⁸⁶ Di quello che accade nella famiglia, in effetti, si sa poco:

"Nucléaire ou élargie la famille a toujours été taisible, "gardée sous silence" comme disaient les anciens juristes français, c'est à dire qu'elle établit une frontière entre l'espace fermé au sein duquel elle évolue et "les autres" qui n'ont pas à connaître ses problèmes particuliers."⁸⁷

In questo, tutte le famiglie del mondo si assomigliano. Nelle società che si basano sui legami di sangue, in ambiente musulmano, questo silenzio si traduce nella relazione fra pubblico e privato.

Nel suo articolo, Ferrie analizza la relazione fra queste due categorie nella società marocchina, e nota:

"La différence entre le «privé» et le «public» ne réside pas dans le contenu de l'argumentation mais dans la reconnaissance sociale qui lui est accordée. Est «privé» ce qui est connu mais ne peut être «reconnu». Est «public» ce qui est reconnu... C'est ainsi que la liberté de la vie intime n'est pas reconnue."⁸⁸

Secondo Ferrie, la differenza fra la concezione di "privato" nei paesi occidentali e in Marocco sta nel fatto che il "privato" in Occidente è diventato una categoria giuridica con la modernità, mentre in Marocco è puramente domestica.⁸⁹ In Occidente esiste "une culture publique de la vie intime",⁹⁰ mentre in Marocco esiste piuttosto una selezione drastica dei gradi di pubblicità. Secondo Ferrie la morale musulmana non è una morale del rifiuto del privato ma piuttosto della "privatizzazione del privato". E le categorie come "privato" e "pubblico" devono essere pensate come principi d'organizzazione e non come giudizio sulle cose:

"On ne fait pas en privé des choses "honteuses"; ce qui est honteux est de faire en public des choses censées être faites en privé."⁹¹

Quindi, quali sono queste cose che sono considerate come vergognose se fatte dalle donne in pubblico? Per esempio indossare un abito sexy, bere alcool e fumare sigarette, come esemplificato da Ferrie; o, in altri paesi, uscire per strada senza velo,

⁸⁶ Cfr. Maydani R.1955, pp. 223-235; e Awadi A. 1985.

⁸⁷ Cfr. Fossier R., chap. II, p. 45.

⁸⁸ Cfr. Ferrie J.N. 1995, pp. 187-202.

⁸⁹ *Ibidem*

⁹⁰ *Ibidem*

⁹¹ *Ibidem*

mostrare i piedi o le caviglie o semplicemente parlare con un estraneo. Quando una donna che vive in un ambiente simile rompe con queste regole, copre di vergogna la sua famiglia: la disonora. In Arabia Saudita verrebbe arrestata dalla “polizia morale”, perché infrangerebbe anche le regole religiose nazionali di condotta e non solo quelle famigliari. Quando questa donna compie gli stessi atti all'estero, in Occidente, li può compiere solo con alcune persone: non deve essere vista dalla sua famiglia o da gente che fa parte della rete sociale/parentelare dei suoi genitori. Quando questi comportamenti diventano di dominio pubblico, le reazioni da parte del gruppo di parentela sono violente:

“The changing role of women destabilizes societal structures within the private and the public spaces. This unleashes periodic private violence as a response to the “emergent sexual types and practices.”⁹²

Nelle società tribali tradizionali, per esempio presso i Pashtun dell'Afghanistan, l'organizzazione sociale è basata proprio sulla netta separazione fra pubblico e privato e fra uomini e donne:

“A concept that more adequately describes these separate worlds is the anthropological description of space and order that is “homo-social” in nature, implying that men and women “work and socialize almost exclusively” with the same gender. The Pashtun society is inherently one of homo-social order, where for the most part men do not have access to most women's space, and women do not have access to most men's space. These boundaries are nevertheless permeable under certain circumstances such as weddings or working in the fields. Both men and women follow the norms of Pashtunwali in the public space and furthermore obey the law's authority over public space. The maintenance of this space is achieved through the concept of *purdah*.”⁹³

E il *purdah* è questa relazione di separazione nella quale sono coinvolti sia gli uomini che le donne. Non si tratta quindi di una emarginazione ma di una relazione di “avoidance” reciproca: chiunque infrange le regole disonora se stesso e quindi la propria famiglia.

L'impatto con la modernizzazione, la migrazione verso le città, il contatto ravvicinato con lo Stato, creano dei conflitti fra i due tipi di ordini: fra la società basata sui legami di sangue, che vive principalmente di relazioni sociali, quello che Graeber chiama le “human economies” (... primarily concerned... with the creation, destruction and rearranging of human beings),⁹⁴ e si presenta come un corpo solo pretendendo un controllo assoluto sui suoi membri – specialmente se sono di sesso femminile –, e l'ordine che si basa sulla condivisione dello spazio, cioè lo Stato, che

⁹² Cfr. Faqir F. 2001, pp. 76-77.

⁹³ Cfr. Kakar, P. “Tribal Law of Pashtunwali and Women's Legislative Authority”, <http://www.law.harvard.edu/programs/ilsp/research/kakar.pdf>

⁹⁴ Su quello che Graeber definisce come “human economies”, cfr. Graeber D. 2011, p. 130.

promuove piuttosto l'individuo. Quando i "tribali" arrivano in città, le regole del *pardah* diventano spesso ancora più rigide: alcuni gruppi non accettano che le donne frequentino la scuola pubblica, altri addirittura impediscono alle donne l'accesso alle cure mediche. Alcune donne, che, crescendo e studiando, s'informano sui propri diritti e cercano di compiere alcune scelte "individuali", rischiano così la vita. L'ordine del sangue si sente minacciato dallo Stato e da tutte le riforme da esso promosse, come la scuola dell'obbligo, la lotta per i diritti umani, il femminismo ecc., e le bolla come "costumi stranieri". E in effetti i finanziamenti che arrivano dall'estero hanno spesso clausole che prevedono alcuni tipi di riforme che possono essere attuate senza tenere conto delle sensibilità locali o delle situazioni socio-economiche, ovvero, ancora una volta, perseguite con la violenza.

Il rapporto uomo-donna e lo Stato

La posizione della donna all'interno di queste unità politico-domestiche è dunque complessa. Il contatto fra famiglia – gruppo di discendenza – e Stato, con o senza *shariya*, nella prospettiva di queste unità politico-domestiche dovrebbe essere realizzato solo attraverso gli uomini, considerati gli unici ad avere una personalità giuridica completa, perfino doppia: nel loro gruppo di discendenza e nello Stato. Lo status della donna all'interno dello Stato viene spesso ignorato. Abbiamo visto cosa accade quando una donna si permette di denunciare uno stupro di fronte a un tribunale statale pakistano: in prospettiva locale, scavalca la legge consuetudinaria e rende pubblico quello che deve rimanere privato. È una questione di pertinenza?

La personalità giuridica dell'uomo nel lignaggio ha una configurazione particolare, perché la legge consuetudinaria riconosce anche le corporazioni, come i *blood-money groups* e la tribù. Quindi, lo Stato riconosce questi gruppi in quanto individui. Questi gruppi di discendenza formano un corpo, politico certo, ma ugualmente "corpo": ha anche metaforicamente pelle e sangue. Ibn Khaldun fa l'esempio di un uomo che si era dovuto esiliare dopo aver versato sangue nel suo lignaggio di appartenenza:

“Arfaja était venu vivre avec les Bajila et avait ainsi changé de peau.”⁹⁵

E il nuovo arrivato è chiamato "esangue", *naziif*, perché ci vuole tempo prima che riesca a sentire come suo il sangue dei suoi nuovi compagni di vita; e non è autorizzato al comando fino a quando tutti avranno dimenticato la sua estraneità. Ed è sui membri di questo lignaggio, visto come un corpo solo, con un suo sangue e una sua pelle, che viene distribuita la vergogna e l'onore. Se un membro di questo lignaggio commette un omicidio, il prezzo del sangue verrà pagato da tutti. Se una donna ha rapporti sessuali fuori dal matrimonio (in molti casi, anche se per stupro), copre di vergogna tutto il gruppo familiare, e il suo sangue deve essere versato per lavare l'onta.

⁹⁵ Cfr. Ibn Khaldun 1997, pp. 199-200.

Un ulteriore aspetto da prendere in considerazione è il controllo sociale esercitato dalla comunità circostante. Se un gruppo familiare perde il proprio onore, e il fatto diventa di dominio pubblico, e non fa niente per acquisirlo nuovamente, allora rischia di perdere i diritti, la protezione e il supporto del suo più vasto gruppo d'appartenenza. Quest'ultimo aspetto vale anche nei processi migratori: le voci arrivano al vicinato ma anche fino al paese di origine. Il pettegolezzo è una delle armi più potenti del controllo sociale in ambiente tribale e fa parte delle sanzioni psichiche alle quali abbiamo accennato in precedenza.

Se nello Stato gli uomini, a secondo dei ruoli politici che svolgono, hanno il potere di dare ordini, perché c'è una verticalità, una catena di comando, nel lignaggio la decisione viene presa coralmemente dall'assemblea ematocratica (*jama'a* verso *sult*).⁹⁶ Ma all'interno della famiglia nucleare l'uomo ha un potere assoluto su coloro che stanno sotto la sua tutela:

“A woman's guardian can in many places kill or beat her with impunity, at least when she is not married.”⁹⁷

In Asia il *pater familias* è il *khan*, termine adoperato anche per nominare i capi clan o capi tribù. Gökalp, nel suo libro *Tetes rouges et bouches noires*,⁹⁸ fornisce l'etimologia di *khan*. Il termine proviene dalla parola *khun*, “sangue” nelle lingue turco-mongole e iraniche del centro Asia, e sta a esprimere la sovranità.⁹⁹ Come abbiamo visto, lo Stato musulmano, come pure di un altro ordinamento, non riesce a controllare ciò che accade all'interno dei lignaggi, e ancora meno quello che accade all'interno di un gruppo familiare ristretto, per via della “tacibilità”, dell'omertà, e dell'idea di sovranità sul proprio sangue.

Parliamo di uno *ius vitae necisque pater familias* molto rigido che, anche se non legittimato dalla *shariya*, non è mai stato messo in discussione, almeno fino a pochi anni fa. I delitti d'onore commessi in Occidente hanno avuto tuttavia l'effetto di porre al centro dell'attenzione internazionale quello che accade nei paesi d'origine delle vittime, e hanno dato sostegno e visibilità alle organizzazioni in loco attive nella difesa dei diritti umani. Queste organizzazioni hanno riscontrato anche dei successi, come in Marocco, dove è stato riformato il diritto di famiglia, o in Pakistan con il PWA, o in Turchia, dove lo Stato ha punito con sentenze clamorose alcuni delitti d'onore, come mostra questo caso del 2009:

“A Turkish court sentenced five members of the same family to life imprisonment for the “honour killing” of Naile Erdas, 16, who got pregnant as a result of rape. In its verdict Friday, a court in the eastern city of Van sentenced the murder victim's brother to life in jail for the 2006 murder to cleanse the family honour, the Van Women's Association said. The girl's father, mother and two uncles were also given life

⁹⁶ Cfr. Touati H.1993, p. 98-99.

⁹⁷ Per la voce *'urf*, cfr. *The encyclopaedia of Islam*. New Edition, Leiden Brill, 2000, Vol. X.

⁹⁸ Cfr. Gökalp A. 1980, p. 26.

⁹⁹ “... Il se compose de *kan* (ou *xan/khan*) qui signifie le sang (ou le souverain)...”, *ibidem*, p. 26.

sentences for instigating the murder, while a third uncle was jailed for 16 years and eight months for failing to report the murder in one of the heaviest sentences handed down in Turkey for such a killing.”¹⁰⁰

A questo punto ci dobbiamo chiedere quale è lo spazio del diritto in ambiente *shariya* e nel mondo tribale. Nel mondo tribale, regolamentato dallo ‘*urf*, il territorio/spazio del diritto è indubbiamente il corpo o il sangue. Il diritto tribale s’inscrive, come abbiamo già visto, anche nei corpi, e lo fa con i riti di passaggio: escissioni, circoncisioni, scarificazioni ecc. Nel caso in cui l’onore del gruppo di parentela venga – per un qualunque motivo – perso, è necessario fare scorrere il sangue del colpevole per poterlo riacquistare: nella prospettiva emica non si tratta proprio di un “delitto d’onore” ma di una pena legittimamente inflitta dalle istituzioni del gruppo di parentela per un reato commesso da uno dei suoi membri. Il diritto tribale non è quindi legato a un territorio ma al gruppo di appartenenza, cioè, come rileva Palmisano, ai corpi, alla densità dei corpi che formano territorio.¹⁰¹ E quale è lo spazio del diritto musulmano? Palmisano osserva che il diritto non sussiste senza uno spazio/territorio in cui possa essere applicato.¹⁰² I musulmani sono sparsi nel mondo e vivono sotto ordinamenti statali che non sono solo basati sulla *shariya*. Sappiamo però che la *shariya* ha una validità permanente nel tempo e nello spazio; e quindi i credenti, intesi qui come sinonimo di cittadini, rimangono legati alla *shariya* anche quando si trovano in un territorio straniero. Palmisano pone un’altra domanda:

“Qual’è il modo in cui il discorso giuridico riporta al suo ordine l’essere umano? Ecco: l’individuo è l’essere umano del quale parla il diritto. Nel diritto Occidentale è un individuo che con il proprio corpo appartiene a se stesso.”¹⁰³

Nei diritti consuetudinari dei paesi a maggioranza musulmana l’individuo è di difficile definizione, e assomiglia a un “noi” inteso come “gruppo di discendenza che forma un corpo”. Nel diritto dell’Islam l’individuo è corporeamente in concessione a se stesso. Per la *shariya* il corpo del credente appartiene a Dio. La definizione di individuo, come abbiamo visto è allora soggetta ad ambiguità. Per la *shariya*, intesa come legge dello Stato musulmano, esiste infatti un individuo maschile o femminile, mentre per lo ‘*urf*, che sta sotto l’ombra della *shariya*, non esiste un’individualità ma un’appartenenza a un gruppo di discendenza, rappresentato come un corpo, come un individuo.

Per illustrare come il diritto statale interagisce con il diritto dell’unità politico-domestica, facciamo l’esempio di un musulmano non praticante morto all’estero e non nella sua terra di origine, in questo caso l’Iran. L’uomo ha lasciato delle disposizioni testamentarie riguardanti le modalità del suo funerale: ha chiesto di essere cremato, una soluzione proibita dall’Islam. Quando la figlia ha informato il

¹⁰⁰ Cfr. www.brisbanetimes.com.au

¹⁰¹ Cfr. Palmisano A.L. 2008, p. 31.

¹⁰² *Ibidem*, p. 32.

¹⁰³ Cfr. Palmisano A.L. 2006, cap. II, p. 13.

Consolato del decesso (senza comunicare le volontà del padre), gli impiegati hanno preteso che il corpo venisse immediatamente consegnato alla moschea, per potere procedere come “Dio comanda”, perché per legge il corpo appartiene alla famiglia, ovvero ai fratelli del defunto che si trovavano in Iran. Ora, la figlia, la parente più stretta del defunto, almeno secondo il diritto Occidentale, si ritrovò in conflitto: “A chi devo ubbidire? A Dio che mi dice tramite Consolato che il corpo di mio padre appartiene al lignaggio di mio padre e che loro, i miei zii, devono occuparsi di seppellirlo nel loro paese, o a mio padre che ha compiuto una scelta individuale non prevista dal diritto iraniano?”.

La figlia ha scelto di seguire l’ordinamento occidentale e ha ubbidito al padre sebbene, in questo caso – per il diritto di famiglia musulmano –, essendo morto, non avesse neanche più la *potestas* su di lei, una *potestas* ormai passata a uno dei suoi zii. L’uomo musulmano, dunque, per legge non può disporre delle proprie spoglie, e il Consolato fa da tramite per assicurarsi che la legge venga rispettata, indipendentemente dall’ordine giuridico del paese in cui si svolge la vicenda.

Vediamo che lo spazio del diritto musulmano non è quindi il *demos* dei greci (unità territoriale) o la *civitas* dei latini – cioè, non è legato a un territorio geografico – ma, come per il diritto tribale, lo spazio è piuttosto nel sangue, o nel legame di sangue, ovvero si manifesta come territorio antropografico. L’origine tribale delle procedure dà infatti una forma particolare al diritto penale. In caso di omicidio, interviene il pubblico, cioè lo Stato in quanto ministero della giustizia e garante dei diritti di Dio. Nel percorso giuridico la famiglia è chiamata a giocare un ruolo fondamentale, e la procedura penale statale va in automatico fino a un certo punto:

“The state merely puts its administrative agencies at the disposal of the interested parties.”¹⁰⁴

Nel caso infatti di omicidi in famiglia o fra famiglie – sempre intese come unità politico-domestiche – lo Stato si pone come mediatore/controllore, fornendo gli strumenti della giustizia; ma non è lui a prendere le decisioni. Riconoscendo che il danno è stato subito da individui che hanno diritto a un risarcimento, la procedura assomiglia a quella delle cause civili degli ordinamenti legislativi occidentali.

In Iran il pagamento del prezzo del sangue (*pul-e-khun*, lett. “i soldi del sangue”) è previsto nei casi d’omicidio fra famiglie o in famiglia. Se la vittima è un uomo, la famiglia dell’assassino deve pagare il *pul-e-khun* alla famiglia della vittima; se la vittima è donna, la somma sarà dimezzata. Lo Stato detiene l’omicida in carcere mentre si svolgono le trattative, che devono andare in porto entro certi limiti di tempo. La famiglia della vittima può richiedere l’applicazione della pena retributiva, cioè una vita per una vita (*qisas*, in ambiente sunnita) oppure accettare il pagamento del prezzo del sangue (*diya*, in ambiente sunnita). Se la famiglia della vittima richiede la pena di morte, essa dovrà però pagare il prezzo del sangue alla famiglia dell’assassino condannato a morte. Nel caso di omicidi che hanno luogo all’interno di una famiglia, fra marito e moglie per esempio, se ci sono figli saranno questi ultimi a

¹⁰⁴ Cfr. Schacht J. 1982, p. 197.

decidere della sorte del genitore sopravvissuto. Il ragionamento legale che porta a questa decisione è: “Il sangue della famiglia appartiene ai figli”.¹⁰⁵

Quando la famiglia della vittima accetta il pagamento del prezzo del sangue, sorge un altro problema per la famiglia dell’assassino: il recupero dei fondi per il pagamento. L’omicida rimane in carcere fino a quando la somma non è stata pagata, e accade anche che gli assassini finiscano la loro vita in prigione, se la famiglia non riesce a pagare.

Questo diritto penale lascia tutto il peso psicologico del procedimento sulle spalle delle famiglie. Le trattative per cercare di fare accettare alla famiglia della vittima il prezzo del sangue sono estenuanti.¹⁰⁶ Nel caso di omicidi all’interno della stessa famiglia, i bambini dovranno comunque aver raggiunto la maggior età islamica prima di pronunciarsi, ed è un’età che varia a secondo del sesso del bambino.

Osserviamo quindi che la famiglia deve risolvere i propri problemi al suo interno, e vediamo anche quanta autonomia viene a essa riconosciuta dalla legge musulmana. È la famiglia a decidere sulla vita o sulla morte dei colpevoli, quando il delitto accade al proprio interno. Ed è sempre la famiglia a svolgere le trattative con un gruppo familiare estraneo per cercare di salvare la vita del suo membro coinvolto nell’omicidio. Il ruolo dello Stato in questi casi è piuttosto quello di occuparsi della logistica: fornisce le forze di polizia per le indagini, il carcere, la forza ecc.

Lo Stato musulmano, tuttavia, si trova in una situazione paradossale, con la *shariya* che da una parte concede la *hurma* agli affari di famiglia e dall’altra proibisce la giustizia fai-da-te. Negli Stati a maggioranza musulmana ma senza *shariya*, riguardo ai delitti d’onore leggiamo molto spesso di casi di giustizia fai-da-te nei quali gli assassini – padre, fratello, zio ecc. – se la cavano con pene ridicole. Va tenuto presente che i poliziotti e i giudici al servizio dello Stato sono cresciuti essi stessi seguendo “una dieta di onore e vergogna”, e si mettono molto facilmente nei panni dell’assassino. Per questo preciso motivo le violenze domestiche, anticamera del delitto d’onore, non vengono sempre denunciate. Le vittime hanno paura delle rappresaglie da parte dei familiari e si sentono abbandonate dalle istituzioni.

I concetti di “delitto d’onore” e di “delitto passionale” entrano dunque nel mondo arabo attraverso i codici penali d’importazione con la prima fase della globalizzazione: il colonialismo. Con questo primo forte impatto la *shariya* non è più il diritto costituzionale dello Stato ma viene relegata allo stesso livello dei diritti consuetudinari locali. Il tradizionale dialogo fra diritto statale, rivelato, e diritto consuetudinario, tramandato, viene meno. Si crea così un divario fra la società e la sfera legale, percepita come estranea.

L’atteggiamento del sistema giudiziario in questo contesto è rivelatore. I giudici usano la loro abilità per reintrodurre l’idea tradizionale dell’onore e allontanarsi dalle definizioni di delitto passionale.¹⁰⁷ In Egitto, i delitti d’onore sono

¹⁰⁵ Cfr. Kristensen N. 2003.

¹⁰⁶ Un film illustra molto bene questo tragico punto: *Beautiful City*, di Farmaz Gharibian e Taraneh Alidousti.

¹⁰⁷ Cfr. Abu Odeh 2011, p. 27.

lasciati nelle mani delle “lower courts” dove vengono trattati come casi necessitanti la simpatia del giudice, ovvero da trattare secondo l’art. 17 (circostanze attenuanti).¹⁰⁸

Dallo studio della Abu Odeh si potrebbe desumere che i giudici che si occupano di “delitti d’onore” non cercano di promuovere nuove leggi attraverso il parlamento, ma hanno piuttosto un atteggiamento che ricorda quello dei giudici *shariya* che si muovono con strumenti come le *hiyal*, cioè adoperando stratagemmi legali per aggirare la legge senza infrangerla, per portare avanti i loro piani: depenalizzare per quanto possibile il delitto d’onore. E questo accade forse proprio per evitare ogni dibattito politico sulla questione, visto che l’onore viene percepito da non pochi come identità nazionale ed è legato al comportamento sessuale delle donne ed è quindi una questione estremamente delicata.

Oggi, i nuovi attori globali (le ONG, i media, le associazioni per i diritti umani ecc.) non sono percepiti dalle rispettive società arabo-musulmane come il frutto di una trasformazione autoctona ma piuttosto come il sintomo di una “westoxication” propugnata dalla élite di alcuni Stati.¹⁰⁹ In Giordania le attività che mirano a contrastare i delitti d’onore sono sostenute dalla stessa monarchia:

“Il faut situer le soutien de la monarchie à cette initiative dans le contexte des intérêts politiques et économiques de l’État jordanien face aux pressions internationales dans lesquelles les médias locaux et occidentaux jouent un rôle central, la monarchie souhaite garder son image démocratique afin de conserver ses relations avec l’Occident.”¹¹⁰

Ma c’è anche un altro aspetto da tenere presente: l’Occidente vende diritto, soprattutto *common law* e anche *gender studies*, a questi Stati in via di sviluppo istituzionale verso la democrazia, e lo vende sotto forma di Ph.D., masters e altro. Le relativamente poche donne che “comprano” questi prodotti, o alle quali lo Stato di appartenenza offre in qualche modo questa formazione all’estero, diventano le specialiste di questi temi. Ora, tutti i programmi che mirano a contrastare i “delitti d’onore” vengono dall’alto, e le riforme del diritto che si cercano di ottenere con l’avallo dei parlamenti spesso non vanno in porto perché i parlamentari, considerati “patriarcali, conservatori ecc.”, non rispondono positivamente. Teniamo anche presente che i cambiamenti apportati ai codici penali in Europa, sempre riguardo ai delitti passionali, sono avvenuti dopo i movimenti per la liberazione della donna, che erano movimenti dal basso. Quindi, prima di abrogare vecchie leggi in parlamento, e se si vuole ottenere un profondo cambiamento sociale, sarebbe necessario un intervento di mediazione fra la società civile e lo Stato. Ci chiediamo allora chi eventualmente verrebbe scelto come interlocutore da parte dello Stato, e come verrebbero accolte queste donne formate all’estero su questo tema, donne che incarnano proprio tutto quello che un capo famiglia tradizionale teme: emancipazione e conoscenza straniera... A questo punto dobbiamo anche chiederci se i programmi

¹⁰⁸ Cfr. Abu Odeh 2011, p. 24.

¹⁰⁹ Cfr. Faqir F. 2001, p. 77.

¹¹⁰ Cfr. Abu Amara 2010, parag. 21.

per contrastare i delitti d'onore siano davvero una priorità per questi Stati e non una recita a beneficio di un certo Occidente, un modo per salvare capre e cavoli mantenendo lo *status quo*.

Tuttavia, in molti casi lo Stato musulmano interviene, addirittura, offrendo protezione:

“When Moazami interviewed female killers in the south, the women told that they did not want to be released from prison. They were afraid that their family would kill them. Many women asked the prison authorities of transfer to prisons in other parts of Iran, something which they usually were granted.”¹¹¹

E lo stesso accade anche in Afghanistan, in Iraq e in Giordania, dove non poche donne restano in carcere o vengono incarcerate preventivamente per protezione, perché non vogliono uscire per paura di essere uccise dalle loro famiglie. Come abbiamo già visto più volte, per alcuni diritti consuetudinari una donna violentata, vittima di uno stupro, del tutto innocente ai nostri occhi occidentali, dovrebbe essere uccisa per lavare l'onore della famiglia. Ed è quanto è recentemente accaduto in Giordania: la ragazza violentata dai suoi stessi cugini è rimasta incinta, il padre e la madre hanno deciso di tenerla a casa loro con il bambino nato dallo stupro;¹¹² ma lo zio non era d'accordo: aveva anche lui perso l'onore, e ha ucciso la nipote. L'analisi dei legami di parentela è fondamentale per comprendere la dinamica di questi drammi. Alcuni gruppi di parentela giordani considerano addirittura gli organi riproduttivi della donna come proprietà del lignaggio. Se per esempio la ragazza giordana fosse stata la promessa sposa del figlio del fratello del padre, ovvero promessa sposa del cugino patrilaterale parallelo, potremmo comprendere la rabbia di quest'ultimo – senza pur giustificarla in alcun modo – nel vedere i suoi piani politico-domestici mandati all'aria. I sentimenti non sono trascurabili in queste situazioni. Malinowski ironizzava infatti a proposito del lavoro dei suoi colleghi sulla parentela e la struttura sociale, chiamandolo “kinship algebra”, perché molti di essi guardavano solo all'aspetto strutturale. E Fortes rispondeva:

“Kinship is to him (Malinowski) primarily a tissue of culturally conditioned emotional attitudes.”¹¹³

Proponiamo una via di mezzo, dando ascolto a Malinowski e a Ibn Khaldun che, essendo nato in quel mondo, sottolineava l'importanza della dimensione affettiva dei legami di sangue, appoggiandosi a degli *hadith*, e la considerava fondamentale anche per il rafforzamento di questo tipo di ordinamento politico.¹¹⁴

¹¹¹ Kristensen N. 2003.

¹¹² Cfr. www.corriere.it/esteri/09_agosto_12/giordania_delitto_d_onore

¹¹³ Cfr. Fortes M. 1955.

¹¹⁴ Cfr. Ibn Khaldun, 1997, pp. 199-200.

Ordine e processi migratori

Cosa succede con la migrazione? Questo tipo di ordine politico basato sui legami di sangue non accetta facilmente di delegare a estranei, come può essere considerato lo Stato, la sovranità sul proprio sangue. Abbiamo visto che chi proviene da ambienti tribali, da società a lignaggi, non pensa in termini geografici ma in termini di legami di parentela: “dove è il mio lignaggio – per piccolo che sia –, è casa; e dove è il mio sangue, è casa... e quindi è il mio diritto, e purtroppo anche il mio *ius vitae necisque pater familias*”. Nel suo articolo sulla dualità nelle società beduine, Chelhod considera anche la fase di sedentarizzazione, e nota:

“Les deux moitiés du groupe projettent sur le terrain l’image de leur opposition.”¹¹⁵

I due segmenti di lignaggio mantengono vivo il loro rigido codice d’onore come se provassero una certa nostalgia. Infatti, questo accade anche nelle grandi città pakistane, afgane e in altre dove la migrazione verso la città, sia che si tratti di prima sedentarizzazione o di un momentaneo semplice trasloco. L’ordine basato sui legami di sangue viene mantenuto in vita attraverso riti e pratiche sociali come le alleanze matrimoniali, e attraverso una distribuzione a gruppi di discendenza sul territorio della città, come si può osservare in Afghanistan, con i quartieri degli Hazare e dei Pashtun a Kabul, ma anche in Etiopia, con la distribuzione dei gruppi Guraghe nella capitale Addis Ababa.¹¹⁶ La vita nella grande città, nel proprio paese o all’estero, non significa comunque omogeneità e mescolanza di intenti e visioni del mondo. E anche quando le reti sociali e familiari sono state distrutte dalle guerre, dagli spostamenti interni o dalle migrazioni, l’identità ultima che rimane è l’onore.

Nel suo articolo “Ideology and Change in Middle Eastern Tribal Societies”, Philip Salzman osserva:

“Lineage ideologies are often maintained even though actual social patterns do not conform to them. When environmental change provides opportunities or challenges, the form of organization embedded in the ideology is activated in response.”¹¹⁷

L’esempio dei Turkmen Yomut che vivono in Iran sembra particolarmente interessante per la nostra argomentazione. Secondo Salzman la loro ideologia dei lignaggi diventa una sovrastruttura largamente simbolica quando si trovano sul loro territorio abituale. Per motivi politici gli Yomut sono però spesso costretti a lasciare la loro regione di origine e, in quell’occasione:

¹¹⁵ Cfr. Chelhod J. 1969, p.102

¹¹⁶ Cfr. Palmisano A.L. 2008.

¹¹⁷ Salzman P.C. 1978, p. 618.

“It is the lineage ideology which provides this framework for the Yomut when they have moved out of their territory. It is through the lineage system that rights and obligations are defined, guidelines established, and expectations framed.”¹¹⁸

E ancora,

“The significance of lineage idiom is that it can provide an organisational system during those times that the territorial system is inoperative and cannot provide a basis for organisation.”¹¹⁹

La migrazione costituisce un cambiamento ambientale radicale per l'unità politico-domestica. Le due ragazze uccise in Italia provengono infatti dal Pakistan e dal Marocco, cioè da Stati che non hanno solo un orientamento fortemente musulmano ma anche una grande componente tribale, un'unità politica che interagisce con lo Stato da secoli e che si risveglia, come un linguaggio di riserva, in occasione della migrazione in Occidente, proprio perché il nuovo sistema territoriale è percepito da alcuni di questi migranti anche come “impuro” o comunque inadatto a formare la base per una nuova organizzazione. Quante volte sentiamo dire: “non è islamico”, o altri commenti che sottintendono proprio questo punto di vista. I membri di una società a lignaggi, persone che dispongono di *networks* parentelari anche molto estesi (cfr. i Pashtun), si ritrovano apparentemente a formare un semplice nucleo familiare dopo la migrazione. Ma le relazioni con i rispettivi paesi di origine non s'interrompono, e per essere mantenuta viva e per poter crescere la rete politico/parentelare ha le sue esigenze: i matrimoni, per esempio. Il matrimonio forzato è uno dei “sintomi” della vita politico-economica tribale, ed è anche avallato dalle scuole di diritto musulmane, sotto la nozione di diritto di *jabr* (esercizio della *potestas* paterna).

Nel mondo tribale che si sviluppa in rapporto con l'Islam il matrimonio non è una questione d'amore, ma di politica economica. E se le donne non possono scegliere lo sposo, neanche gli uomini possono scegliere quando o con chi sposarsi. Anche loro devono accettare la decisione del padre. Gli uomini però si possono sposare con donne che appartengono ad altri gruppi etnici, o addirittura religiosi, per creare nuove alleanze politiche. La donna ha tuttavia un ruolo chiave in questo tipo di ordinamento sociale,¹²⁰ un ordinamento che è purtroppo “feroce” ma estremamente affidabile: mettendo al mondo dei figli, la donna assicura la prosperità e “l'eternità” del gruppo di parentela. Come abbiamo osservato all'inizio, lo Stato non è una certezza assoluta – può anche non esserci –, mentre i legami di sangue lo sono: permangono e si riproducono finché c'è vita.

¹¹⁸ Cfr. Salzman P.C. 1978.

¹¹⁹ Cfr. Salzman P.C. 1978.

¹²⁰ Cfr. Kakar, P. “Tribal Law of Pashtunwali and Women's Legislative Authority”, <http://www.law.harvard.edu/programs/ilsp/research/kakar.pdf>

Conclusione

Una donna che giustamente cerca di integrarsi nel paese d'accoglienza, apprendendo la lingua e i valori di questa nuova patria, frequentando anche la scuola e costruendo le sue reti sociali, ubbidendo così alle leggi del suo nuovo territorio, si trova in una situazione di doppio-legame: qualunque cosa scelga di fare, la sua scelta è errata. Dalla sponda occidentale ci accorgiamo sempre troppo tardi della repressione della quale sono vittime queste donne: solo quando sono state condannate a morte e cadono sotto i colpi dei loro parenti, perché si sono ribellate. Queste esecuzioni non sono spontanee, non sono frutto di un raptus ma sono premeditate e organizzate, nascono da decisioni prese collettivamente. Il gruppo che pianifica la sentenza di morte calcola anche il prezzo da pagare allo Stato, cercando di risparmiare, per esempio facendo commettere l'omicidio a un fratello minore della vittima, che in quanto minore non sconterebbe la stessa pena di un adulto. In Turchia è stato perfino elaborato il "suicidio forzato" per evitare il carcere ai parenti. Ma della repressione della quale ogni giorno queste donne sono vittime sappiamo molto poco. Ci sembra quasi che questa violenza faccia parte della "normalità" di queste donne, una violenza talvolta addirittura invisibile ai nostri occhi. Come rivela Rushdie:

"Repression is a seamless garment; a society which is authoritarian in its social and sexual codes, which crushes its women beneath the intolerable burdens of honour and propriety, breeds repressions of other kinds as well."¹²¹

E, nonostante questi "intolerable burdens", sono quasi sempre le donne ad avere il coraggio di tentare di realizzare l'opportunità data dalla migrazione in Occidente o nelle grandi città dei loro rispettivi paesi d'origine. Sono loro che con fantasia e apertura osano stringere nuove alleanze. E sono sempre loro che continuano a dare la vita, anche a coloro che gliela tolgono.

¹²¹ Rushdie S. 1995 p. 173.

Bibliografia

Abu Amara, N.

- "Régulation juridique et sociale de la criminalité liée à «l'honneur» en Jordanie et dans les territoires palestiniens occupés", *Droit et cultures* [En ligne], 59|2010-1, mis en ligne le 06.06.2010, consulté le 08.06.2012: <http://droitcultures.revues.org/2005>

Abu Odeh, L.

- "Crimes of Honor and the Construction of Gender in Arab Societies", in *Comparative Law Review*, Vol.2, N.1, 2011

Awadi, A.

- *Le système pénal islamique comparé aux systèmes contemporains de droit positif*, Beyrouth, (S. L.), 1985

Balz, Kilian

- "Human rights, the rule of law, and the construction of tradition. The Egyptian Supreme Administrative court and female circumcision (appeal n.5257/43, 28 dec. 1997)", in *Droits d'Égypte: histoire et sociologie*. Première série, n.34/1998:141-153

Botiveau, B.

- "Droit islamique: du politique à l'anthropologique", in *Droit et Société*, N.15, 1990, pp. 181-192

Buber, Martin

- *La Regalità di Dio*. Marietti, Genova, 1989
- *La fede dei Profeti*. Marietti 1820, Genova, 1985

Chelhod, J.

- "Les structures dualistes de la société bédouine", in *L'homme*, 1969, tome 9, n.2

Coulson, N.J.

- *A History of Islamic Law*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 1978

Durkheim, E.

- *Leçons de sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950

Dupret, Baudoin

- "L'Historicité de la norme. Du positivisme de l'islamologie juridique à l'anthropologie de la norme islamique", in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54e année, N.1, 1999, pp. 169-196

Evans-Pritchard, E. E.

- *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press, 1940

Faqir, F.

- "Intrafamily femicide in defence of honour: the case of Jordan", in *Third World Quarterly*, Vol 22, No 1, pp. 65–82, 2001

Ferrie, J.N.

- "Lieux intérieurs et culture politique au Maroc", in *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, Année 1995, Volume 8, Numéro 31 p. 187-202

Fortes, M.

- "The Structure of Unilineal Descent Group", in *American Anthropologist*, 1953:17-41

- *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London: Oxford UP, 1969

Fortes, M. and Evans-Pritchard, E.E. Eds.

- *African Political Systems*. London: Oxford University Press, 1969

Fossier, Robert

- "La famille, les groupes domestiques et la société", in *Histoire de l'humanité*, vol. IV su <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001584/158431f.pdf>

Gardet, L.

- *La cité musulmane*. Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1981

Gellner, E.

- *Muslim Society*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984

Gökalp, A.

- *Têtes rouges et bouches noires, une confrérie tribale de l'ouest anatolien*. Société d'Ethnographie, Paris, 1980

Graeber, D.

- *Debt*. Melville House Publishing, New York, 2011

Ibn Khaldun

- *Discours sur l'Histoire universelle, Al Muqaddima*. Thesaurus, Sinbad, 1997

Kakar, Palwasha

- "Tribal Law of Pashtunwali and Women's Legislative Authority", <http://www.law.harvard.edu/programs/ilsp/research/kakar.pdf>

Krader, L.

- *The Asiatic Mode of Production*. Van Gorcum & Comp.B.V., Assen, 1975

- "The Origin of the State among the Nomads of Asia", in Krusche, Rolf (Hrsg.) *Die Nomaden in Geschichte und Gegenwart*. Berlin: Akademie Verlag, 1981: 71-82

Kramer, Fritz

- *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnografie des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Syndikat Verlag, 1977

- *Schriften zur Ethnologie*. Mit einem Nachwort von Tobias Rees. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005

Kristensen, N.

- "Spouse killings in Iran", 2003, iran-chamber/society on Podium spouse killings in Iran.mht

Leach, E.

- *Sistemi Politici Birmani*. Franco Angeli, Milano 1979

Mauss, Marcel

- "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *L'Année Sociologique*, 1925:30-186

- *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1985

Maydani, R.

- "Uqubat: Penal Law", in *Law in the Middle East. Vol. I. Origin and development of Islamic Law*. The Middle East Institute, Washington, D. C., 1955, pp. 223-235

Montagne, Robert

- *Les Berbères et le Makhzen*. Librairie Félix Alcan, Paris, 1930

Munir, Muhammad

- "Is Zina bil jabr a Hadd, Tazir or Siyasa Offence? A Reappraisal of the Protection of Women Act 2006 in Pakistan", in *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, Eugen Cotran, LLD, Martin Lau, MA, PhD, Matthias Vanhullebusch Eds., Vol. 14 2008-2009. Brill, Leiden-Boston, 2010, pp. 95-115

Palmisano, A.L.

- "I due volti della parola. Un approccio antropologico alla fondazione del mito", in *Etnostoria*, 1-2, 2001:147-194

- *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico*. CNR, Istituto di Studi Giuridici Internazionali. Monografie 6. Napoli: Editoriale Scientifica, 2006, pp. 218

- "On informal justice in Afghanistan", in *Afghanistan. How much of the past in the new future*. Quaderni di *I Futuribili* n. 8, Palmisano, A.L. and Picco, G. (eds.). Gorizia: ISIG, 2007

- *I Guraghe dell'Etiopia. Lineamenti etnografici di un'etnia di successo*. Lecce: Pensa, 2008

- "Antropologia politica e giuridica del processo migratorio", in *Dedalus*, 3, 2008:29-36

- “Brevi note su democrazia e pace”, in Dabbeni, G.; Palmisano, A.L. (a cura di) *Economie e culture nella prospettiva filosofica e antropologica dell’Europa delle nuove Regioni*. Trieste: Edizioni Goliardiche, 2010:59-64
- “Anthropology in the post-Euclidean State, or from textual to oral anthropology”, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, www.dadarivista.com, n. 1 Dicembre 2011 (Rivista fondata e diretta da Antonio L. Palmisano), 2011:25-44

Rushdie, Salman

- *Shame*. Vintage, London 1995

Salzman, Philip Carl

- “Ideology and Change in Middle Eastern Tribal Societies”, in *MAN* 13, 1978

Schacht, J.

- *An Introduction to Islamic Law*. Clarendon Press Oxford, 1982

Schütz, Alfred

- *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 (1932)

Sigrist, Christian

- *Regulierte Anarchie: Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*. Frankfurt am Main: Syndikat Verlag, 1979; (Olten: Walter Verlag AG, 1967)

Ska, Jean Louis

- “Benedizione di Babele”, in AA. VV. *Bibbia, popoli e lingue*. Casale Monferrato, 1998

Touati, Houari

- “La Loi et l’Ecriture. *Fiqh*, ‘urf et société au Maghreb d’après les Ajwiba d’Ibn Nāsir (m.1085/1674)”, in *Annales d’Islamologie* en ligne AnIsl 27, 1993, p.93-108

