

La tutela del consumatore nella prospettiva *halal* tra sfide e opportunità del mercato europeo

a cura di Sabrina Lanni



Milano University Press

**La tutela del consumatore nella
prospettiva *halal* tra sfide e
opportunità del mercato europeo**

a cura di
Sabrina Lanni



Milano University Press

La tutela del consumatore nella prospettiva halal tra sfide e opportunità del mercato europeo / a cura di Sabrina Lanni. Milano: Milano University Press, 2025.

ISBN 979-12-5510-255-7 (print)

ISBN 979-12-5510-251-9 (PDF)

ISBN 979-12-5510-253-3 (EPUB)


DOI 10.54103/milanoup.214

Il presente volume è frutto delle attività realizzate attraverso il finanziamento del Piano di Sostegno alla Ricerca dell'Università degli Studi di Milano: Linea 2 PSR 2023 'Consumatore e mercato *halal*. Sfide e opportunità' (Responsabile Prof.ssa Sabrina Lanni).

Questo volume e, in genere, quando non diversamente indicato, le pubblicazioni di Milano University Press sono sottoposti a un processo di revisione esterno sotto la responsabilità del Comitato editoriale e del Comitato Scientifico della casa editrice. Le opere pubblicate vengono valutate e approvate dal Comitato editoriale e devono essere conformi alla politica di revisione tra pari, al codice etico e alle misure antiplagio espressi nelle Linee Guida per pubblicare su MilanoUP.

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY, il cui testo integrale è disponibile all'URL: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.it>



 Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su: <https://libri.unimi.it/index.php/milanoup>.

© The Author(s), 2025

© Milano University Press per la presente edizione

Pubblicato da:
Milano University Press
Via Festa del Perdono 7 – 20122 Milano
Sito web: <https://milanoup.unimi.it>
e-mail: redazione.milanoup@unimi.it

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in libreria ed è distribuita da Ledizioni (www.ledizioni.it)

Indice

Prefazione	7
I nuovi confini del principio <i>halal wa haram</i> nell'Islam contemporaneo <i>Gian Maria Piccinelli</i>	11
L' <i>halal friendly</i> come opportunità per un mercato europeo inclusivo <i>Sabrina Lanni</i>	37
Il mercato alimentare <i>halal</i> tra tradizione e innovazione <i>Jihane Benarafa</i>	63
Il difficile bilanciamento tra libertà religiosa alimentare e benessere degli animali nelle società multiculturali europee: il caso della macellazione rituale <i>halal</i> <i>Maria Chiara Locchi</i>	95
Comunicazione commerciale e responsi giuridici online sulla birra <i>halal</i> <i>Marco Aurelio Golfetto</i>	131
<i>Halal Fashion Revolution</i> : un business nel segno della modestia <i>Anna Marotta</i>	155

Prefazione

L'Europa multiculturale impone di avere in considerazione le diverse tradizioni giuridiche e, ancor prima, le diverse culture da cui muove la società contemporanea, nella ricerca di un costante equilibrio fra una molteplicità di interessi che non di rado sono contrastanti e potenzialmente idonei a porre in crisi la sovranità statale.

Il progressivo indebolimento del confine di opposizione tra il “noi” (gli autoctoni) e “gli altri” (gli allogeni) ha portato alla ribalta l'esigenza di individuare e, al tempo stesso, alimentare dei valori condivisi che siano in grado di sfumare le differenze e sostenere un dialogo dal carattere interculturale, che si presenti quale strumento essenziale di “convivenza” e “condivisione” di uno spazio giuridico comune.

Nella prospettiva summenzionata assume un ruolo precipuo il diritto comparato, quale mezzo di analisi e di conoscenza delle diverse tradizioni giuridiche ma anche come strumento di superamento di apodittiche discrepanze. In nome di una rinnovata sostenibilità delle differenze, il diritto comparato è in grado di spianare la via del dialogo meglio di qualsiasi altra disciplina, non da ultimo per la sua innata capacità di individuare soluzioni che tengano conto non solo del dato normativo ma anche di quello storico, religioso, sociale, politico ed antropologico.

A partire dalla Comunità Economica Europea, la regolamentazione del mercato ha favorito man mano un ridimensionamento delle differenze tra i diritti nazionali, ponendo la relazione di consumo, che è oggetto specifico di questo volume, al centro di una rinnovata dogmatica giuridica. Si è cercato di arginare la vulnerabilità della relazione di consumo sotto diversi profili (contrattuale, economico, riparatorio), sebbene il comune *trait d'union* risieda nel contenimento della sproporzione della forza (economica, informativa, decisoria) che caratterizza il confronto tra *proveedor* e *consumidor*, così come puntualmente concettualizzati dalla dottrina latinoamericana.

L'attuale approccio euro-unitario di tutela del consumatore non solo è chiamato a confrontarsi con una espansione della figura del fornitore – che in ragione della globalizzazione dei mercati raggruppa una pluralità di soggetti, in grado di contribuire alla realizzazione e alla disponibilità del bene o servizio utilizzato dal consumatore finale, a prescindere dalla

confortevole appartenenza al Made in EU – ma è anche coinvolto in una rivisitazione complessa della figura del consumatore e dei diritti che alla stessa pertengono.

La mole di Direttive e soprattutto di Regolamenti europei che disciplinano la relazione di consumo pone in risalto l'emersione di una figura sempre più attiva di consumatore, tanto che si è iniziato a parlare di consum-attore al fine di porre enfasi sulla significativa partecipazione della figura stessa alla logica auto-regolatoria del mercato. Attualmente, l'inarrestabile fenomeno migratorio e la crisi della fede che ha plasmato il Vecchio Continente pongono in risalto un profilo ulteriore, vale a dire quello di un consumatore che è portatore di istanze etiche, sociali e, più ampiamente, interculturali.

Se le cronache giornalistiche ci ricordano diffusamente come per un verso si vada diffondendo un cristianesimo senza pratica, e come per altro verso aumenti la presenza dei musulmani rispetto ai cattolici – uno dei casi esemplari è quello parigino, dove nel corso del 2024 la città che ha come patroni *Sainte-Geneviève* e *Saint-Denis* ha visto un significativo incremento di musulmani rispetto ai cattolici – allora è plausibile che questo fenomeno abbia dei riflessi anche sulle aspettative dei consumatori.

Lo svuotamento delle Chiese la domenica e l'affollamento delle moschee il venerdì sono un fenomeno che oltrepassa la sfera intima e privata delle persone, così come la valutazione di un problema esclusivamente teologico. Esso tocca anche il mercato, ossia la platea dei fedeli alla ricerca di prodotti e servizi *shari'a compliant*, senza tener conto che la sensibilità del marketing non ha tardato a favorire delle risposte, nel tentativo inarrestabile di carpire nuove quote di fiducia dei consumatori a favore di un determinato prodotto anziché di un altro.

A fronte della prospettiva di un mercato laico, che rimetta la eventuale considerazione di profili etici e religiosi esclusivamente allo spazio di autonomia di cui godono fornitori di beni e servizi nella cernita di informazioni considerate utili, sembra interessante interrogarsi su quali potrebbero essere le conseguenze di un mercato europeo chiuso alle sfide del multiculturalismo.

Una prima riflessione credo che vada rivolta alla possibile gerarchizzazione che verrebbe a crearsi tra alcuni diritti; ad esempio, la minuziosa regolamentazione di cui gode la sicurezza alimentare europea “*from farm to fork*” porterebbe ad una prevalenza del relativo diritto rispetto a quelli della

libertà di culto e della identità culturale, avendo in considerazione che solo il primo, incidendo sul diritto alla salute (in una accezione ovviamente ristretta di integrità fisica), potrebbe ledere un diritto fondamentale dell'individuo che al tempo stesso è espressione dell'interesse della comunità (poiché senza di quello non si potrebbe beneficiare di tutti gli altri diritti). Come dire che si potrebbero creare delle tassonomie di diritti fondamentali di serie a (il diritto alla sicurezza alimentare) e diritti fondamentali di serie b (il diritto alla libertà di culto e alla identità culturale), che, a prescindere dalla difficoltà di inquadramento nella prospettiva della CEDU, mal si attaglierebbero ad un contesto giuridico animato da tradizioni, come quella islamica, dove la religione ed il culto rappresentato la fonte delle fonti.

Va inoltre sottolineato come la mancanza di soluzioni condivise comporti un duplice risvolto, in quanto è prodromica all'isolamento di alcune comunità su questioni considerate di particolare sensibilità, come ad esempio quella della destinazione e dell'uso degli edifici di culto, nonché quella delle tradizioni e delle regole alimentari nelle strutture educative o detentive, o ancora quella sull'uso del velo islamico e dell'istruzione religiosa. Si tratta di situazioni per le quali il riconoscimento del multiculturalismo europeo rischia di rimanere un diritto di facciata, se non addirittura situazioni per le quali i valori della democraticità e della laicità europea rischiano di confliggere con la storicità datata di impostazioni neo-coloniali. Invero, le indagini sociologiche insegnano come le comunità di immigrati, a fronte di una mancata apertura dell'ordinamento giuridico, siano portate a chiudersi in sé stesse.

Un altro risvolto è quello della settorializzazione dei traffici economici; da qui muove il titolo di questo volume, proprio per sottolineare al lettore la presenza di una sfida a mantenere il mercato europeo unito, evitando quindi la logica binaria di prodotti e servizi ad uso di tutti o ad uso prevalente di consumatori fedeli. O meglio, sembra opportuno evitare un mercato dove attecchisca l'idea di garantire un rafforzamento di informazioni ad uso esclusivo di una categoria di consumatori. Allo stesso tempo si tratta di una opportunità, poiché la conoscenza e la regolamentazione uniforme delle informazioni su prodotti e servizi *halal* consentirebbe di non perdere una quota del mercato europeo: infatti, a fronte di una risposta non compiuta da parte del mercato gli interessati facilmente potrebbero soddisfare in altro modo le proprie aspettative, attraverso la complicità delle nuove tecnologie

come pure mediante la molteplicità di servizi diffusi attraverso il commercio elettronico.

Quanto sia effettivamente obbligatoria la previsione della certificazione *halal* e se sia possibile delimitare l'ambito della stessa è tema controverso. Negli ultimi anni si è assistito ad una proliferazione di beni e servizi *shari'a compliant*; ad essere coinvolto non è più solo il settore alimentare, ma anche quello farmaceutico, finanziario, della moda e del turismo. A questo riguardo, gli Autori del volume, che diversamente da chi scrive conoscono approfonditamente la lingua e la tradizione islamica, sono stati animati da una riflessione comune sull'incremento e sulla diffusione delle certificazioni *halal* rispetto alle fonti islamiche di riferimento; i singoli contributi fanno seguito al confronto emerso nel Seminario su *Consumatore e mercato halal. Sfide ed opportunità* organizzato presso il Dipartimento di Studi Internazionali, Giuridici e Storico-Politici (Milano, 8 marzo 2024) e di cui questo volume raccoglie gli sviluppi.

A tutti gli Autori del volume va il mio sentito ringraziamento per l'attenzione e per l'entusiasmo che hanno mostrato nella realizzazione dello stesso, ma anche per avermi consentito di ampliare l'analisi sulla tutela del consumatore al di là delle solite aree sistemologiche di mio interesse, in particolare quella del diritto latinoamericano, offrendomi l'opportunità di riprendere riflessioni e spunti di ricerche che erano state alimentate, ormai venticinque anni fa, dalle magistrali e vivaci lezioni svolte per il Dottorato di ricerca dal Prof. Francesco Castro, di cui mantengo un ricordo sempre vivo.

Milano – Parma, 3 gennaio 2025

Sabrina Lanni

I nuovi confini del principio *halal wa haram* nell'Islam contemporaneo

Gian Maria Piccinelli

Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4447-5265>

DOI: 10.54103/milanoup.214.c384

ABSTRACT

L'economia *halal* ha il suo fondamento nei principi etico-religiosi dell'Islam, ma si sviluppa lungo direttrici che coniugano la ricerca identitaria e le logiche di mercato. Le aspettative di profitto generano investimenti che consentono di soddisfare gli interessi dei consumatori musulmani i quali, a loro volta, ripongono fiducia in un settore del mercato che opera identificando e differenziando il prodotto come lecito dal punto di vista religioso. Dal canto suo, questa industria globale in costante crescita, che conta regolamentazioni diverse tra i paesi e le aree del mondo, non sempre tutela adeguatamente il consumatore, talvolta posto di fronte ad un abuso o un non corretto uso della etichettatura *halal*. L'esigenza di superare la frammentazione della regolamentazione del settore *halal* e arginare le sue conseguenze richiede uno sforzo a livello sovranazionale alla luce di una duplice consapevolezza: quella che suggerisce che la spinta ideologico-religiosa in molte parti del mondo musulmano rischia di cristallizzare una situazione variegata da ricondurre sia alle differenze tra le singole legislazioni nazionali sia alle differenti interpretazioni delle scuole giuridiche, e l'impressione che siano le aspettative economiche, sostenute senz'altro dalle prospettive identitarie che fanno proprie le motivazioni religiose, a poter muovere la regolazione del settore verso una progressiva uniformazione.

PAROLE CHIAVE

Principio *halal wa haram*; economia islamica; mercato *halal*; identità; conformità alla *shari'a*

ABSTRACT

Halal economy is an economic system based on Islamic ethical-religious principles. The development of this global market is increasingly affected by identity-driven dynamics and market logic: profit expectations generate investments which cater to Muslim consumers' interests who, in turn, lay trust into a system that proves that a product is permitted by Islam. For its part, this growing global industry, whose regulations vary according to the countries and the areas of the world, does not always properly protect consumer from abuses or fake labels. The need to overcome the fragmentation connected with the *halal* sector and curb its consequences requires international efforts in the light of a double awareness: the role played by religious ideology in some parts of the Muslim world, which may crystalize an internally diversified situation because of differences between the law of Muslim countries and existing interpretations from legal schools, and the impression that it is economic expectations being supported by identity-based perspectives that use religious arguments what may lead the regulation of the *halal* sector to the progressive standardization.

KEYWORDS

Halal wa haram principle; Islamic economy; *halal* market; identity; *shari'a* compliance

SOMMARIO: 1. Perché un'economia *halal*. – 2. La motivazione etico-religiosa. – 3. Le aspettative economiche e di mercato. – 4. La prospettiva identitaria. – 5. Alcune considerazioni giuridiche in conclusione.

1. Perché un'economia *halal*

La parola Islam è lemma indeclinabile il cui singolare contiene in sé il plurale. È un termine che rinvia a una pluralità e ricchezza di contesti socio-culturali storicamente compiuti e ancora attuali, spesso in dialettica tra loro, alla continua ricerca di un'identità unitaria che solo la religione, nei limiti dei suoi dogmi fondanti, è riuscita a tessere. Nel riconoscimento del Corano quale Parola di Dio rivelata viene individuata la Via (*shari'a*) diritta che può condurre ogni essere umano alla salvezza. Lungo questa Via, il credente deve compiere i fondamentali atti del culto (*'ibadat*) e rispettare tutti precetti rivelati in relazione alla vita sociale (*mu'amalat*). Le inscindibili dimensioni spirituale e normativa caratterizzano, così, l'Islam e il suo

manifestarsi in modo plurale, intriso di fede e di culture, che si traduce per tradizione in una ortoprassi¹, in cui il sentire di ciascuno (culturalmente delimitato) si fonde con il desiderio di appartenenza universale alla comunità dei credenti (*umma*).

Oggi, nell'anno 1446 dell'ègira, l'Islam rappresenta una civiltà multiforme, capace di penetrare realtà culturali, geografiche, etniche e linguistiche assai lontane tra loro, di generare istituzioni politiche e giuridiche che hanno inciso profondamente nella storia umana². La pluralità di queste forme è stata accompagnata da ricchissimi filoni di pensiero in ogni campo del sapere umano³. La dimensione dialogica e dinamica dell'Islam ha continuato ad esistere e svilupparsi anche negli spazi ristretti (e minoritari) dove è stata confinata dal colonialismo e dalla sclerotizzazione ideologica occidentale, nonché dalla straripante potenza – anch'essa ideologica – dell'intransigenza salafita e jihadista⁴.

L'insediamento di comunità islamiche nei paesi occidentali richiede di interrogarsi concretamente sulle possibilità di adattamento di quella ortoprassi ai nuovi e diversi contesti in cui i musulmani e le rispettive comunità vivono⁵. Una sfida che non tocca soltanto i credenti dell'Islam, ma anche le istituzioni e le società civili dei paesi di residenza nella consapevolezza che il “musulmano” non è più identificabile solo come straniero. Il tema dell'identità religiosa, della sua manifestazione e del suo rispetto, diviene centrale nella costruzione di percorsi di integrazione e nella tutela della libertà religiosa. Sovente, la mancanza di soluzioni condivise su questioni come,

1 M. CAMPANINI, *Le dottrine e il pensiero politico dell'Islam dalle origini a oggi*, Roma, Istituto per L'Oriente Carlo Alfonso Nallino, 2017.

2 M. CAMPANINI (a cura di), *Dizionario dell'Islam. Religione, legge, storia, pensiero*, Milano, Rizzoli, 2005; R. TOTTOLI, *Introduzione all'Islam*, Roma, Istituto per L'Oriente Carlo Alfonso Nallino, 2018; C. LO JACONO, *Islamismo. La storia, le idee, i precetti*, Firenze-Milano, Giunti Editore, 2019.

3 P.L. BRANCA, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Bologna, Marietti, 1991; P.L. BRANCA – P. NICELLI – F. ZANNINI, *Islam plurale. Voci diverse dal mondo musulmano*, Napoli, Guida, 2016; M. CAMPANINI, *Le dottrine e il pensiero politico dell'Islam dalle origini a oggi*, cit.

4 F. BENSLAMA, *Déclaration d'insoumission: A l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas*, Paris, Flammarion, 2005; F. BENSLAMA, *Un furieux désir de sacrifice: Le surmusulman*, Paris, Seuil, 2016.

5 I. YILMAZ – D.P. SOKOLOVA-SHIPOLI (eds.), *Muslim Legal Pluralism in the West. Transnationalism, Political Participation, Citizenship and Shari'a*, Palgrave Macmillan, Singapore, 2024, pp. 191-197.

solo per fare alcuni rapidi esempi, la destinazione e l'uso degli edifici di culto o l'uso del velo islamico, l'istruzione religiosa o la pratica del *ramadan*, porta le comunità a chiudersi in sé stesse. È un atteggiamento che spinge a trovare “alternative” che permettano di rispettare sia i precetti religiosi tradizionali, sia le modalità con cui essi sono percepiti e vissuti, avendo per lo più memoria di come essi sono interpretati nei paesi di origine. Inoltre, laddove queste soluzioni confliggano con i contesti di residenza e di fronte ad un'inadeguata risposta delle istituzioni di riferimento, tali alternative possono essere gestite in modo informale, attraverso decisioni di carattere strettamente intracomunitario che aiutino, qui e ora, a discernere il limite del *halal*, lecito, da ciò che è da considerare *haram*, proibito. Alla definizione del discrimine tra le due sfere concorrono di norma soggetti che sono riconosciuti come dotati di scienza (*'alim*, *'ulama* al plurale) o che hanno un ruolo di guida religiosa della comunità locale (*imam*). Tuttavia, con l'avvento delle tecnologie della comunicazione, si è ampiamente diffuso il ricorso a consultazioni online volte ad ottenere pareri giuridici (*fatwa*) che permettano di indirizzare il credente nel quotidiano complesso della modernità. Si tratta di un fenomeno di dispersione dell'autorità religiosa⁶ che alimenta certamente il pluralismo socio-culturale e la diversificata percezione del modo di tradurre in prassi i diversi precetti giuridico-religiosi. Nello stesso tempo, questo fenomeno rende particolarmente difficile giungere a definire standard qualitativi sufficientemente omogenei per definire la (più possibilmente) autentica ortoprassi islamica.

Una riflessione sui confini tra *halal* e *haram* nei contesti islamici e nelle comunità musulmane che vivono al di fuori di essi mette in evidenza come sia andato ulteriormente rafforzandosi quel fenomeno di intersezione tra religione, etica e mercato che, nei primi anni '70, aveva caratterizzato la nascita dell'*Islamic banking and finance*. Un processo che, da allora, ha visto una rapida espansione dell'*Islamic Economy* con la presenza di molteplici settori all'interno dei quali la definizione di *halal-haram* rappresenta un carattere distintivo rispetto all'economia di modello capitalista e, nello stesso tempo, uno strumento indispensabile per garantire al credente musulmano il rispetto di principi etico-religiosi fondati sul Corano e la Sunna del Profeta Muhammad.

6 E. GIUNCHI, *La dispersione dell'autorità religiosa nell'Islam contemporaneo: dai tribunali al web*, Memoria della Accademia delle Scienze di Torino, Classe delle Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Serie V, 38, 1/2014, pp. 24-31.

Questo modello *shari'a compliant* si fonda su una motivazione religiosa (etico-religiosa), certamente, ma essa è a sua volta indivisibile da una prospettiva identitaria (in cui la religione è un *marker* tra altri) e da aspettative economiche e di mercato che nel tempo, e a mio avviso in modo prevalente, hanno consentito di rendere operativo quel modello nelle diverse realtà nazionali e a livello transnazionale.

2. La motivazione etico-religiosa

La discussione sul concetto di *halal* è centrale nella costruzione storica del diritto musulmano. Fin dalle sue origini, l'Islam attribuisce grande importanza alla definizione dei limiti del *halal* e *haram*. La rettitudine del credente (*istiqama*) si manifesta consumando beni e compiendo azioni *halal*, evitando tutto ciò che è proibito. Anche se la rivelazione religiosa (Corano e Sunna) si è chiusa con la morte del Profeta Muhammad, l'uomo non può allontanarsi dalla Via segnata da Dio e deve continuare a conoscerne (*faqaha*, da cui *fiqh* con cui si designa la costruzione dottrinale dei giurisperiti, *fuqaha*) il senso. I *maqasid al-shari'a* (che in prospettiva teleologica potremmo rendere con "obiettivi" della *shari'a* e che corrispondono ai cinque beni giuridici fondamentali rappresentativi di valori e interessi posti a fondamento dell'ordine pubblico: la religione, *din*; la vita, *nafs*; l'intelletto *'aql*; la progenie, *nash*; e il patrimonio, *mal*) offrono a ogni musulmano i necessari riferimenti per adempiere questo dovere. Una missione affidata, innanzitutto, ai dotti (*'ulama*) teologi e giuristi (*fuqaha*) il cui compito è di compiere lo sforzo interpretativo (*ijtihad*) per indirizzare i credenti sulla retta via⁷. Il problema centrale del *fiqh* è, quindi, la qualificazione di ogni azione umana. L'uomo-creatura ha un'obbligazione nei confronti del Dio-creatore la cui volontà è espressa mediante comandi e proibizioni, esortazioni e suggerimenti.

7 K. ISMANTO – A. ROFIQ – A. GHOFUR – H.H. ADINUGRAHA, *The concept of Maqāṣid al-Sharī'ah in al-Ghazali as a Halal Industry Development Perspective*, in *Social Sciences and Education Research Review*, 2021, pp. 180-197; J. BENARAF, *Sostenibilità e Maqasid al-Sharia in ottica comparata*, in S. Lanni (ed.), *Sostenibilità globale e culture giuridiche comparate*, Torino, 2022, pp. 467-488; G.M. PICCINELLI, *Dai maqasid al-shari'a agli SDGs 2030: gli strumenti giuridici a sostegno della povertà nell'Islam*, in A. RUSSO (a cura di), *Riflessioni di diritto comparato alla luce delle nuove relazioni industriali*, Coll. Quaderni di Heliopolis, Capua, 2023, pp. 155-186.

Questi caratterizzano la *shari'a* come un sistema di obbligazioni morali⁸ per le quali ogni uomo, specialmente ogni credente, è tenuto a promuovere il bene e ad impedire il male (*al-amr bi-l-ma'ruf wa al-nahi 'an al-munkar*).

«Voi siete la migliore comunità mai suscitata tra gli uomini, voi siete coloro che ordinano la giustizia e impediscono l'ingiustizia, voi credete in Dio» (Cor. 3, 110)⁹.

Questo versetto è fondamentale nella costruzione del sistema normativo-religioso, come anche del pensiero politico e sociale dell'Islam. Al fine di discernere ciò che è giusto da ciò che è ingiusto, i giuristi musulmani ritengono che quest'esortazione divina fonda l'obbligo di valutare ogni singolo atto umano – dei sudditi, come del sovrano – alla luce della Parola di Dio (Corano), dell'esempio del Profeta e dei suoi Compagni (Sunna), nonché di quelle regole giuridiche attorno alle quali si è formato il consenso dei grandi giureconsulti del passato (*ijma' al-a'imma*). Sulla base di questa teoria delle fonti, al *faqih*, giurisperito e teologo insieme, spetta il ruolo di interpretare per consentire a ogni persona il concreto adempimento dell'obbligo-dovere coranico di “ordinare e impedire”, che opera sia verso i membri della Comunità e tra di loro, sia nei confronti delle autorità. Per Ibn Taymiyya (661-728 h./ 1263-1328), il grande giurista riformatore hanbalita, in quel versetto vi sono gli elementi fondanti l'apostolato religioso (in senso lato), la correzione reciproca tra i membri della Comunità e la censura morale (*hisba*)¹⁰. Il continuo fondersi e confondersi del precetto etico e della regola giuridica, che caratterizza la *shari'a*, permane inalterato nella successiva costruzione degli istituti giuridici (i *furu' al-fiqh*) ad opera delle scuole giuridiche. Un bagaglio di elementi eteronomi e irrazionali (derivati dalla rivelazione) e di prassi ermeneutiche razionali (fondate sul ragionamento analogico e sul discernimento personale) ispira e regola ogni momento della vita dei fedeli. Norma etica e norma giuridica si permeano reciprocamente anche per l'insistenza dei giurisperiti verso il riconoscimento di una responsabilità individuale dei musulmani nel rispetto dei principi della *shari'a* e dei suoi rigorosi ideali etico-religiosi. Di conseguenza, il diritto musulmano (*fiqh*) elaborato dai dotti tende ad

8 G. MAKDISI, *Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine*, in R.G. HOVANNISIAN (ed.), *Ethics in Islam*, Malibu, Undena, 1985.

9 Le citazioni coraniche sono riportate da *Il Corano*, a cura di A. VENTURA, trad. di I. ZILIO-GRANDI, Mondadori, Milano, 2010.

10 H. LAOUST, *Le traité sur la Hisba d'Ibn Taymiyya*, in *Revue d'Etudes Islamiques*, 1984, pp. 24-108.

imporre modelli etici prima ancora che preoccuparsi della creazione di un sistema di norme propriamente giuridiche e della loro immediata efficacia¹¹.

Questo rigido approccio astratto si è costantemente confrontato con le esigenze operazionali e pragmatiche volte ad adattare la rivelazione ai tempi, ai luoghi e ai contesti storici dell'Islam. Lo sviluppo del diritto musulmano ha visto sussistere una costante dialettica tra teoria e prassi, tra *shari'a* e regole effettivamente applicate, sulle quali non è mancata l'ingerenza del potere politico (*siyasa*)¹². Per tale ragione, quando nell'Islam si esamina la relazione tra etica e diritto non ci si può limitare a considerare soltanto i concetti opposti di "bene" e "male" (che, espressi nell'arabo coranico con quindici diversi termini, restano comunque sullo sfondo come la questione etica principale)¹³.

Per il *fiqh*, la definizione dei limiti di ciò che è *halal* o *haram* non si presenta come una dicotomia manichea, ma richiede di fare riferimento ad una più ampia qualificazione delle azioni umane in cinque diverse categorie (*al-abkàm al-khamsa*): atto obbligatorio o *fard*, atto proibito o *haram*, atti consigliati o *mansùh*, atti riprovevoli o *makrùh* e atti liberi o *mubàh*. Un metodo che consente di rendere in modo più variegato tutte le sfumature dell'adempimento dell'obbligazione fondamentale di agire in conformità con la volontà divina¹⁴. La qualificazione esterna e formale delle azioni, poi, non prescinde da una valutazione dell'elemento soggettivo che le accompagna. Secondo un *hadith* del Profeta, le azioni si giudicano dall'intenzione: *al-a'mal bi-n-niyat*. L'*animus* prevale sulla forma esterna dell'atto. Fanno eccezione soltanto i cd. negozi formali nei quali la volontà interna dell'agente passa in secondo piano, rispetto alla sua manifestazione, per favorire la certezza dei rapporti intersoggettivi in tutte quelle situazioni che hanno effetti sullo status delle persone (affrancamento dello schiavo, ripudio, ecc.). Anche i cinque atti fondamentali del culto islamico, i cd. pilastri o *arkan* (professione di fede, preghiera, digiuno, elemosina e pellegrinaggio), sono valutati sotto il duplice profilo della forma e dell'intenzione. Ad esempio, le abluzioni (*wudu'*) sono necessarie a raggiungere lo stato di purità (*tabara*) che rende "legalmente valida" (*sabiba*) la preghiera. In caso di mancanza d'acqua, si può eseguire

11 G. MAKDISI, *Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine*, cit.; B. JOHANSEN, *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden, Brill Academic Pub, 1998.

12 F. CASTRO, *Il modello islamico*, a cura di G.M. PICCINELLI, Giappichelli, Torino, 2007².

13 T. IZUTSU, *Ethico Religious Concepts in the Qur'àn*, Montreal-London-Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2002.

14 F. CASTRO, *al-Abkàm al-khamsà*, in *Digesto delle discipline privatistiche*, Sezione civile, I, Torino, 1987, pp. 245-246.

il *tayammum* utilizzando sabbia o terra pulita. Inoltre, la loro omissione può essere compensata, in caso di necessità (*darura*), con abluzioni simboliche, contrizione interiore ed elemosine (il termine *ṣakat* deriverebbe dall'antica radice semitica *ṣky* che significa “purificare” o “meritare”). Vi sono, infatti, tre livelli di purificazione, ciascuno che concorre a determinare lo stato della persona al momento della preghiera, ma l'ultimo è essenziale per la validità dell'atto di fronte a Dio: la purificazione esterna (*tabara maddiya*, che consiste nella pulizia dei vestiti e del luogo in cui si prega), la purificazione del corpo (*tabara min al-hadath*, che consiste nelle abluzioni minori *wudu'* o maggiori *ghusl* per ripristinare lo stato di purità legale perso, a causa del compimento di atti affetti da impurità minore o maggiore) e la purificazione del cuore (*tabara bi-l-qalb*, che consiste nel pentimento interiore, non avere nel proprio cuore alcun sentimento che possa allontanare dagli altri e da Dio).

Voi che credete, non accostatevi alla preghiera in stato di ebbrezza ma aspettate di sapere quello che dite, e neppure in stato di impurità – a meno che non siate in viaggio – prima di avere compiuto l'abluzione; se sarete malati o in viaggio, o uno di voi sarà uscito dalla latrina, o avrete avuto rapporti con una donna e non troverete dell'acqua, allora prenderete della sabbia pura e ve la passerete sul viso e sulle mani, Dio è indulgente e pieno di compassione (Cor. 4, 43).

È importante sottolineare come l'impurità, comunque, non sia associata di per sé a un concetto morale, ma deriva primariamente da situazioni fisiche e fatti di natura che obbligano il credente a compiere un rito purificatorio prima di dedicarsi a determinati uffici religiosi¹⁵. Ma non mancano importanti giuristi che mettono in evidenza la forza principale della purificazione interiore, pur non sottraendo nulla a quella esteriore:

Colui che capisce il valore e il segreto del digiuno ben sa che chi si astiene dal pasto e dal coito, ma spezza il digiuno praticando il peccato è simile a chi stropiccia tre volte una parte del corpo nell'abluzione osservando manifestamente il numero prescritto, ma trascura la cosa più importante, ossia di lavarla e quindi a causa della sua stoltezza la preghiera gli viene respinta. Mentre chi interrompe il digiuno mangiando, ma trattiene le membra dalle cose riprovevoli è come colui che, lustrando le sue membra un po' alla volta, vede la sua preghiera accettata, se Dio vuole, per aver egli osservato ciò che è fondamentale, anche se ha omesso ciò che è subordinato. Chi, infine, compie

15 A. VENTURA – I. ZILIO-GRANDI (a cura di), *Il Corano*, Mondadori, Milano, 2010, p. 483.

tutte e due le cose, astenendosi cioè dal cibo e dal peccato, è come chi lustra ogni membro tre volte, compiendo, assieme a ciò che è fondamentale, ciò che è subordinato. Questa è la perfezione!¹⁶.

Al musulmano è chiesto di pregare cinque volte al giorno e, quindi, di restare per quanto possibile in stato di costante purità compiendo solo atti riconosciuti come *halal* ed evitando comportamenti *haram*. Si tratta di astenersi da cibi e bevande secondo quanto prescritto dal Corano e dalla Tradizione, dal contatto con cose di per sé impure e dal compimento di atti che possono arrecare danno al prossimo facendo venir meno il fondamentale rapporto di solidarietà che lega i musulmani nella *umma*.

Nella *lectio* continua del Corano, il primo passo in cui il musulmano si confronta sul concetto di “lecito” (*halal*) è Cor. 2, 168-173 che riguarda il cibo ed è associato al termine “buono” (*tayyib*).

Uomini, mangiate quel che di lecito e di buono (*halalan tayyiban*) c'è sulla terra e non seguite le orme di Satana che è un vostro chiaro nemico. [...] Voi che credete, mangiate le cose buone (*tayyibat*) che vi abbiamo donato come cibo e siate riconoscenti a Dio, se adorare Lui. Dio vi ha proibito gli animali morti, il sangue, la carne di maiale e gli animali dedicati ad altri che a Dio, però chi si troverà costretto, senza desiderio e senza intenzione, costui non farà peccato, Dio è indulgente e compassionevole.

I due concetti di *halal* e *tayyib* si completano reciprocamente specificando, entrambi, due aspetti della liceità: *halal* è secondo la legge, mentre *tayyib* aggiunge la dimensione della qualità, della salubrità e dell'attrattiva naturale. La loro combinazione, più in generale, può essere utile a qualificare i comportamenti umani: *halal* diviene sinonimo di *mubàh*, libero, mentre *tayyib* aggiunge anche la sensazione che gli effetti delle azioni siano sane, pure, pulite e abbiano un effetto positivo sugli altri (oggi, aggiungeremmo la sostenibilità). Con riferimento più specifico agli alimenti, il significato dei due termini rammenta che vi possono essere cibi che di per sé non sono proibiti, ma che le persone dotate di discernimento non mangerebbero in condizioni ordinarie in quanto non li riterrebbero *tayyib* (come, ad esempio, le lucertole e le locuste). Nello stesso tempo vi sono cibi proibiti che potrebbero anche

16 AL-GHAZALI, *Scritti scelti*, a cura di L. VECCIA VAGLIERI, Utet, Torino, 1986, p. 226.

essere percepiti come buoni, ma che qualsiasi trattamento non renderebbe in alcun modo *halal* (come il maiale).

Nella quinta sura coranica, denominata “della Mensa”, il rapporto del concetto di liceità del cibo e dei comportamenti con la purità rituale diviene più evidente nella stessa successione dei versetti. Il capitolo coranico inizia ricordando ai credenti di “adempiere ai patti”, riecheggiando il *pacta sunt servanda*, con un principio di buona fede che ha come modello la fedeltà divina all’abramitico patto tra Dio e l’uomo. Menziona, di seguito, la caccia e gli animali che sono permessi, allorché la fedeltà umana al precetto divino deve essere confermata anche lontano dalla vista e dal giudizio della gente e da possibili testimoni, come può essere durante una battuta di caccia. Dio stesso è testimone di ogni trasgressione, che sia nei confronti di animali o uomini, fosse anche compiuta per vendetta contro questi ultimi.

¹ Voi che credete, tenete fede ai patti. Vi sono permessi gli animali delle greggi eccetto ciò che vi diremo. Non vi è lecito cacciare mentre vi trovate in stato di sacralità, Dio decreta quel che vuole.

² Voi che credete, non profanate i riti di Dio, né il mese sacro, né le vittime sacrificali, né le loro collane, né quelli che si dirigono alla casa sacra cercando un favore da parte del loro Signore e il Suo compiacimento, cacciate quando tornerete in stato profano. Ma l’odio contro un popolo che vi ha escluso dal sacro Tempio non vi spinga a trasgredire, invece aiutatevi l’un l’altro nella pietà e nel timore di Dio e non appoggiatevi l’uno all’altro nel peccato e nella prevaricazione. Temete Dio, Dio castiga violentemente.

I limiti alla caccia e alla selvaggina sono ribaditi nel successivo versetto 94, fissati con lo stesso intento di mettere alla prova il credente, anche nel segreto del cuore:

Voi che credete, Dio vi metterà alla prova con qualche preda di caccia che prenderete con le mani o le lance affinché Dio conosca chi Lo teme nel segreto del cuore. E chi violerà questo precetto dopo che è stato promulgato avrà un castigo doloroso.

Il versetto 3 prosegue specificando più in dettaglio le prescrizioni alimentari già rivelate nella sura 2.

³ Dunque vi sono proibiti gli animali morti, il sangue, la carne di maiale, gli animali che sono stati macellati senza invocazione del nome di Dio, e quelli

soffocati o uccisi a bastonate o scapicollati o ammazzati a cornate, e quelli in parte divorati dalle fiere – a meno che non li abbiate finiti sgozzandoli – e quelli sacrificati sugli altari idolatrici. E vi è proibito tirare a sorte, è una turpitudine. Badino bene in questo giorno quelli che hanno rinnegato la vostra religione, non temeteli, invece temete Me. In questo giorno vi ho reso perfetta la vostra religione e ho compiuto su voi i Miei favori e Mi è piaciuto darvi come religione l'Islam – ma chi è costretto a rinnegare per fame e senza volontaria inclinazione, ebbene, Dio è indulgente e compassionevole.

⁴ Ti chiederanno cos'è lecito mangiare. Rispondi: «Vi sono lecite le cose buone e quel che avete insegnato a prendere agli animali da preda portandoli a caccia come fossero cani, non avete fatto che insegnare loro ciò che Dio ha insegnato a voi. Mangiate dunque quel che prenderanno per voi ricordando sulla preda il nome di Dio, e abbiate timore di Dio, Dio conta rapidamente.

Si riprende, poi, il concetto di *tayyib* per il cibo e lo si pone accanto alla rettitudine nei rapporti familiari, dove il concetto di buono/onesto si estende anche ai credenti delle altre religioni rivelate (ebrei e cristiani). Così per il musulmano è lecito mangiare il cibo che essi preparano e sposare le donne di quelle comunità. Secondo l'unanime interpretazione tradizionale, quest'ultima concessione divina non riguarda le donne perché Dio non menziona i mariti della cd. "gente del Libro". Da qui l'invalidità del matrimonio della donna musulmana con un uomo di qualsiasi altra confessione religiosa tra quelle monoteiste.

⁵ In questo giorno vi sono dichiarate lecite le cose buone, e ugualmente vi è lecito il cibo di coloro cui fu dato il libro, così come il vostro cibo è lecito a loro. Vi sono permesse come mogli le donne oneste tra le credenti e anche le donne oneste di quelli cui fu dato il libro prima di voi, purché diate loro le loro doti e viviate castamente senza fornicare e prendervi delle amanti. Chi rinnega la fede sappia che ogni sua azione andrà in rovina, nell'aldilà costui sarà un perdente.

Tutto ciò appare come una sorta di premessa per entrare nello stato di purità rituale, necessario affinché Dio accolga la preghiera che, a sua volta, richiede il preliminare adempimento delle abluzioni.

⁶ Voi che credete, quando vi alzerete per pregare vi laverete il viso e le mani fino ai gomiti e strofinerete con la mano bagnata la testa e i piedi fino alle caviglie, ma se sarete malati o in viaggio, o uno di voi sarà uscito dalla latrina,

o avrete avuto rapporti con una donna e non troverete dell'acqua, allora prenderete della sabbia pura e ve la passerete sul viso e sulle mani, Dio non vuole imporvi nulla di gravoso bensì purificarvi e compiere su voi la Sua grazia affinché Gli siate grati.

La medesima sura riprende il tema della liceità e della bontà del cibo al versetto 87 come occasione per riaffermare la necessità di evitare gli eccessi, nell'alimentarsi e nel digiunare, giacché l'Islam è religione del "giusto mezzo" (*wasatiyya*) e Dio non ama coloro che eccedono e non rispettano i limiti.

⁸⁷ Voi che credete, non privatevi, come se fossero illecite, delle buone cose che Dio vi ha reso lecite, ma non eccedete, quelli che eccedono Dio non li ama,

⁸⁸ mangiate le cose lecite e buone che Dio vi ha donato come nutrimento e temete quel Dio nel quale credete.

È importante, a questo punto, richiamare la più ampia questione dei "limiti" fissati da Dio che in altri passi del Corano sono resi con il termine *budud*. Questo assume un significato specifico con riferimento ai cinque atti penalmente sanzionati (furto, fornicazione, falsa accusa di fornicazione, consumo di bevande alcoliche e brigantaggio) che collocano chi li compie al di fuori dei confini (appunto *budud*) della Via diritta, della *shari'a*. Su questa è possibile restare solo compiendo i cinque atti che costituiscono i pilastri (*arkan*) della religione musulmana (professione di fede, preghiera, elemosina, digiuno di *ramadan*, pellegrinaggio). Gli *budud* sono atti che violano i "diritti di Dio", gli *arkan* sono i fondamenti che consentono la piena realizzazione della divina volontà. Quel che segue dal versetto 90 riveste un'importanza particolare. Ancora una volta ciò che si assume come nutrimento (in questo caso il vino) è posto accanto ad un comportamento (in questo caso il *maysir*, un gioco particolarmente diffuso ai tempi del Profeta al quale gli interpreti associano ogni forma di gioco d'azzardo) in una proibizione definitiva e perentoria che sottolinea l'esigenza di un costante discernimento del credente sui propri atti.

⁹⁰ Voi che credete, il vino, il *maysir*, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono cose immonde, opere di Satana, dunque evitatele affinché possiate avere fortuna.

⁹¹ Satana, con il vino e il *maysir*, vuole gettare l'inimicizia e l'odio tra voi, vuole

distogliervi dal ricordo del nome di Dio e dalla preghiera. La smetterete?

⁹² Ubbidite a Dio, ubbidite al Suo messaggero e state in guardia, se gli volgerete le spalle sappiate che al Nostro messaggero spetta soltanto comunicare il messaggio chiaramente.

⁹³ Per coloro che credono e fanno il bene non c'è alcun peccato in quel che mangeranno, se hanno timore di Dio, se credono e fanno il bene, e ancora se temono Dio e credono, e ancora se temono Dio e fanno il bene, quelli che fanno il bene Dio li ama.

In epoca contemporanea, questi precetti coranici si arricchiscono di nuovi significati. Un numero crescente di musulmani si interrogano sulla compatibilità tra l'etica islamica e le sfide attuali, tra cui l'agire economico e la sostenibilità ambientale, per menzionare due ambiti percepiti come più urgenti. I concetti di pureità e di liceità alimentare si intrecciano con la sostenibilità e l'etica ecologica. La rilettura dei concetti di *halal* e di *tayyib* nella prospettiva della sostenibilità alimentare, allargando lo sguardo sull'intero processo di produzione, distribuzione e consumo, consente di dare nuovi contenuti anche alla tradizionale componente etico-giuridica dell'Islam, orientando i consumatori musulmani verso pratiche alimentari più consapevoli. Questo nuovo *ijtihad*, sforzo interpretativo, anche attraverso lo strumento della *fatwa* che può facilmente circolare online, oggi dedica ampio spazio all'analisi e alla discussione dei concetti di *halal* (vs. *haram*) e *tayyib*. Di esso mi pare utile mettere in evidenza le significative implicazioni nei diversi settori dell'economia *shari'a compliant* che ha vissuto una notevole espansione nel corso degli ultimi cinquant'anni, accompagnata senz'altro da un revival islamico a livello globale, ma anche da una presa di coscienza crescente dei musulmani rispetto alle questioni alimentari ed ecologiche, nonché allo sviluppo tecnologico e scientifico che consente di offrire maggiore affidabilità nei processi produttivi e di valutare attentamente l'impatto dell'azione umana sull'ambiente¹⁷. Tutti questi profili, riletti alla luce dei *maqasid al-shari'a* e dei 17 obiettivi di sviluppo sostenibile che l'ONU ha individuato come prioritari entro il 2030, si intersecano reciprocamente per cogliere le grandi

17 M. HASBULLAH – M.Z. MAMAT – M.A.A. GHAFEAR, *Islamic Revivalism and Halal Institutionalization: Tracking the Influence of Modern Science and Technology*, in *International Halal Management Conference (IHMC 2018)*, 17-18 July 2018, Maldives National University, Male.

sfide della sostenibilità economica e ambientale nelle comunità musulmane, in tutti i contesti ove esse si trovino a vivere¹⁸. Se il principio *halal-haram* resta ovunque precettivo, sia pure con interpretazioni non sempre coincidenti tra le diverse scuole di diritto musulmano, la sua relazione con il concetto di *tayyib* introduce infinite variabili culturali, che continuano ad accrescere il multiforme pluralismo dell'ortoprassi islamica anche nel mondo contemporaneo, dove le tentazioni di uniformazioni globalizzanti sono maggiori che in passato.

3. Le aspettative economiche e di mercato

Il vasto dibattito che ha accompagnato la nascita del sistema bancario e finanziario islamico è strettamente collegato con le motivazioni etico-religiose che abbiamo sin qui esaminato e che sono – almeno teoricamente – alla base dell'azione quotidiana dei credenti nell'Islam.

Nei primi anni '70 del secolo scorso, grazie anche al surplus finanziario derivante dal petrolio in molti paesi islamici, si è manifestata concretamente l'opportunità di adottare strumenti economico-finanziari capaci di correggere i rapporti patrimoniali per sostenere processi coerenti con il dettato religioso e in una prospettiva di solidarietà verso la *umma*, divisa dal punto di vista politico e largamente diversificata dal punto di vista del livello di sviluppo economico.

La finanza islamica è stata il primo motore che ha portato alla crescita di una *Islamic Economy* che potesse rispondere alle esigenze dei consumatori musulmani di rispettare, in ogni aspetto della propria esistenza, i principi della *shari'a*. L'economia stessa, in questo senso, può divenire *halal* investendo in tutti quei settori nei quali i precetti coranici sono applicabili e in cui vi sia una sensibilità sociale verso una più profonda coerenza tra teoria sciaraitica e prassi quotidiana. L'industria *halal* costituisce una filiera industriale che nel 2021 vedeva un fatturato di 5,7 mila miliardi di dollari e che è in progressiva crescita, con una previsione di fatturato di 7,7 mila miliardi nel 2025. Al fine di costruire un sistema di giustizia ed equità concretamente operante nei rapporti intersoggettivi è necessario, quindi, evitare ogni possibile forma di ingiustificato (cioè non giustificabile sotto il profilo etico-religioso) beneficio o detrimento rispetto alle sfere patrimoniali degli individui.

18 J. BENARAFÀ, *Sostenibilità e Maqasid al-Sharia in ottica comparata*, cit.; G.M. PICCINELLI, *Dai maqasid al-shari'a agli SDG 2030*, cit.

Anche qui, la dottrina islamica prende spunto dall'invito divino (in Cor. 30, 39) alla generosità e alla rinuncia all'accumulazione egoistica: «Quel che prestate a usura perché cresca con l'accrescersi dei beni altrui non crescerà affatto presso Dio, ma quel che date in elemosina cercando il volto di Dio, quello vi sarà raddoppiato».

L'accostamento, per contrasto, tra elemosina (*sadaqa*) e usura (*riba*) è frequente nel testo coranico e anzi diviene il fulcro attorno al quale ruota tutta l'etica socio-economica islamica. Il “divieto delle usure”, comune alle tre tradizioni abramitiche, nell'Islam viene riferito ad ogni arricchimento non giustificato dal lavoro, dall'attività umana, dal biblico “sudore della fronte”. Riferito ai rapporti economici e in particolare alle obbligazioni pecuniarie, sussume in sé l'abuso nei rapporti negoziali e il beneficio patrimoniale senza legittima causa.

Il versetto 275 della sura *Al-Baqara* (Cor. 2) è centrale nella elaborazione giuridica del divieto islamico delle usure:

Quanto a quelli che praticano l'usura, nel giorno della resurrezione si leveranno dalle tombe come chi sia indemoniato, per il contatto di Satana. Così sia, perché essi hanno detto: “La compravendita è come l'usura”, mentre Dio ha permesso la compravendita (al-bay') e invece ha vietato l'usura (al-riba).

L'illiceità del *riba* e la sua definitiva proibizione derivano dalla constatazione che esso rafforza la tendenza all'accumulazione del capitale nelle mani di una minoranza, scoraggia l'impegno dei più nel lavoro e contrasta con il principio di equità che è stato posto da Dio alla base degli atti giuridici come manifestazione dell'uguaglianza nella quale tutti gli esseri umani sono stati creati. I giuristi fanno discendere da qui l'obbligo di adottare un criterio di valutazione etica di ogni attività economica posta in essere dall'uomo, nonché di verifica dell'equilibrio dei risultati socio-giuridici dei processi economici e della circolazione del capitale. Anche se, nell'uso prevalente, il termine *riba* definisce i diversi tipi di usura, nello sviluppo del diritto musulmano esso è costante parametro di riferimento per giudicare la liceità della circolazione delle ricchezze e di ogni beneficio patrimoniale.

Il divieto generale di ingiustificato arricchimento è elaborato dai giurisperiti musulmani attraverso l'accostamento dei concetti di *riba* e di *gharar* (alea). Infatti, se l'attenta valutazione della presenza di elementi di *riba* è finalizzata ad evitare lo squilibrio tra prestazioni contrattuali, la considerazione

dell'aleatorietà dei risultati attesi soccorre nel tentativo di rimuovere situazioni di incertezza nei rapporti negoziali e di riconoscere le attività meramente speculative. Da qui anche la tradizionale interdizione nei confronti del contratto di assicurazione, che è stato di recente sostituito dal *takaful* (assicurazione a carattere mutualistico) nell'ottica di dare applicazione a strumenti finanziari alternativi compatibili con la *shari'a*¹⁹.

Si comprende, quindi, che il discorso giuridico antiusurario tende storicamente a fondare un modello di comportamento economico quotidiano volto sia a definire un percorso salvifico attraverso l'uso lecito (*halal*) della ricchezza, sia a costituire meccanismi istituzionali di solidarietà (*takaful*).

Anche se nella prassi commerciale, all'interno e all'esterno del mondo musulmano, si è comunque assistito all'elaborazione di “finzioni” (*hiyal*, espedienti per evitare il divieto delle usure ben noti anche al diritto intermedio europeo) che hanno consentito di raggiungere scopi ai quali altrimenti non si sarebbe potuti pervenire in base allo stretto diritto religioso.

L'Islam è sempre rimasto assai sensibile alla natura imperativa del divieto coranico del *riba*. Per tale motivo non si è mai avuta la teorizzazione e lo sviluppo di regole autonome rispetto al “diritto comune” religioso che mantiene intatta – attraverso il richiamo alla *shari'a* – la propria natura etico-normativa e la conseguente struttura eteronoma. Così è stato almeno sino al momento delle codificazioni intervenute nel modo islamico a partire dalla metà del XIX secolo²⁰.

Lo sviluppo di istituti bancari *shari'a compliant*, conseguenza in particolare della necessità di rispettare il divieto coranico, ha consentito di predisporre strumenti finanziari adeguati ai diversi contesti del mondo musulmano, sostenere processi di sviluppo locale e offrire supporto alla lotta contro la povertà in consonanza con gli SDGs 2030. La più moderna ingegneria finanziaria islamica rende attuabili meccanismi di credito e microcredito, come ad esempio quelli basati sul *qard hasan* (mutuo di beneficenza), che favoriscono il processo di inclusione economica e finanziaria delle fasce più povere della popolazione. Questi strumenti, in linea generale, presentano una particolare complessità derivante dalla doppia *compliance* a cui sono sottoposti: da un lato la compatibilità con i principi sciaraitici secondo l'interpretazione

19 A. CANDIAN, *L'assicurazione e il “takaful”: un possibile legal transplant nel mercato finanziario italiano*, in *Annuario di diritto comparato e di studi legislativi*, 2017, pp. 585-616.

20 F. CASTRO, *Il modello islamico*, cit.

offerta dalla tradizione giuridica prevalente, dall'altro la necessità di rispettare la normativa vigente in ogni singolo ordinamento statale, al fine di garantire la massima efficacia possibile e la competitività sui mercati. A ciò si aggiunge la complessità dell'adeguamento dei modelli contrattuali di riferimento (partecipativi e indirettamente partecipativi) ai diversi settori di intervento: dal finanziamento alle imprese, al credito al consumatore, dai progetti di sviluppo al credito al commercio internazionale.

Lo sviluppo di un sistema di certificazione *halal* ha rafforzato notevolmente questo processo di crescita. *Halal*, infatti, è divenuto un marchio applicabile a tutti quei settori nei quali il musulmano deve rispettare prescrizioni e tenere comportamenti in conformità con il dettato divino e la tradizione giuridico-religiosa.

Certamente, certificare la filiera alimentare, dall'approvvigionamento alla distribuzione, significa garantire che i prodotti sono leciti in ogni loro singolo ingrediente e che non sono contaminati da elementi impuri in nessuna fase della lavorazione e della distribuzione. La certificazione *halal* è una certificazione volontaria per la quale i singoli istituti certificatori possono aggiungere ulteriori criteri qualitativi, secondo logiche di *marketing*, ampliando il contenuto del principio del *tayyib* ad includere la sostenibilità, la tutela dell'ambiente, l'attenzione alla salute del consumatore e degli animali. Molti musulmani, soprattutto in Occidente, sono attenti al processo di allevamento e ai diritti degli animali, consci dell'impatto negativo degli allevamenti intensivi sull'ambiente. Ovvero ritengono che l'Islam, in quanto comunità del giusto mezzo, inviti ad evitare gli eccessi e ad evitare gli sprechi (*israf*) non solo nella fase di consumo (Cor. 7, 31), ma anche durante la produzione. Le pratiche di economia circolare e di coltivazione biologica, come anche l'adozione di diete a basso impatto ambientale, come quella vegetariana o vegana, stanno diventando più comuni tra i musulmani, spinti dal desiderio di rispettare la creazione di Dio e ridurre il proprio impatto ecologico²¹.

Potremmo aggiungere che, in questo modo, anche il concetto stesso di *tabara* (purezza) tende ad ampliarsi per comprendere il rapporto dell'uomo con la natura e l'ambiente e con il benessere proprio e altrui.

21 A. MAROTTA, *Halal as More Than a Market Benchmark: From Certification Issues to 'Eco-Islam' up to Vegan Muslims*, in *Amministrazione: Rivista di diritto amministrativo*, 4, 2022, pp. 314-331.

Attraverso il principio del *halal* connesso con la *tabara* e il *tayyib*, l'Islam costruisce un principio generale di sostenibilità collegato al concetto di giustizia sociale (*adala ijtima'iyya*). L'Islam sostiene che le risorse debbano essere condivise equamente e che i poveri e i bisognosi abbiano diritto al cibo e ai beni essenziali. Questo principio è particolarmente rilevante in un mondo in cui le disparità sociali e la crisi climatica stanno aggravando l'accesso al cibo per molte comunità. La *zakat* (elemosina obbligatoria) e la *sadaqa* (elemosina volontaria) sono espressioni di un'etica di solidarietà che promuove un uso responsabile e compassionevole delle risorse.

Per gli operatori dell'industria alimentare *halal*, questo crescente interesse per il *tayyib* rappresenta sia una sfida che un'opportunità. La sfida è rappresentata dal fatto che gli standard *tayyib* potrebbero comportare costi aggiuntivi per implementare pratiche di produzione più trasparenti, sostenibili e socialmente responsabili. L'opportunità di adottare standard di qualità che possano ulteriormente differenziare i prodotti *halal* sul mercato, invece, può rendere questi più attraenti per i consumatori, musulmani e non musulmani, sensibili ai valori della tutela della salute e dell'ambiente.

Nel Corano e nella Sunna, la tutela dell'ambiente è affidata da Dio, che ha creato l'universo come un sistema armonioso e interdipendente, all'uomo a cui è conferito il ruolo di *khalifa*, vicario, con la responsabilità di proteggere la natura e di consentire che tutti ne possano godere. Questa responsabilità si riflette nell'attenzione alla sostenibilità: l'uso attento delle risorse naturali, la scelta di prodotti eco-compatibili, il riciclo e la riduzione dei rifiuti rappresentano comportamenti che esprimono purezza spirituale e rispetto per l'ambiente. L'industria alimentare *halal* sta rispondendo alle nuove aspettative dei consumatori. L'adozione di pratiche sostenibili non è solo una risposta alle esigenze etiche, ma rappresenta anche una strategia di mercato²². Inoltre, all'interno di un mercato sempre più *consumer-driven* è la percezione del consumatore che determina, di fatto, la '*halalità*' del prodotto, laddove la certificazione può costituire uno strumento importante per indirizzare il consumo e fornire informazioni dettagliate e trasparenti. La scelta di consumare *halal*, soprattutto nei contesti occidentali, acquisisce una valenza per lo più a carattere identitario e distintivo²³.

22 D.S.B. HASHIM – M.B. MAMAT, *Concept of Halalan Tayyiban in Islam and the Responsibility of the Food Manufacturing Industry*, in *Asian Social Science*, 10, 2014, pp. 1-7.

23 F. BERGEAUD-BLACKLER, *Social Definitions of Halal Quality: The Case of Maghrebi Muslims in France*, in M. HARVEY – A. McMEEKIN – A. WARDE (eds.), *Qualities of Food*, Manchester

4. La prospettiva identitaria

In generale, nei paesi islamici e nelle comunità musulmane al di fuori di essi, l'aspetto che oggi appare di maggiore interesse è la reinterpretazione dei principi percepiti come giuridicamente vincolanti, in quanto *shari'a*, alla luce delle esigenze attuali. È un processo in atto ovunque, più o meno intensamente, che tocca direttamente la questione dell'identità islamica e della costruzione della soggettività dei musulmani nelle società contemporanee. Il dibattito sul "nuovo *ijtihad*", cioè lo "sforzo ermeneutico" che il sistema giuridico-religioso dell'Islam dovrebbe compiere per entrare nella modernità, è aperto da oltre un secolo, accompagnato dall'inestricabile (e assolutamente ideologica) controversia se sia possibile "modernizzare l'Islam" ovvero sia necessario "islamizzare la modernità"²⁴.

Se osserviamo attentamente i processi in atto, dalle riforme del diritto di famiglia al campo dell'economia *halal*, dobbiamo attestare che è possibile realizzare un'ermeneutica che parta dal dato religioso, intrinsecamente connaturato con la vita dei musulmani, e giunga a valorizzare le istanze di rinnovamento presenti nelle società civili e nelle comunità musulmane senza rinnegare quell'identità "islamica" che si presenta come *teoricamente* uniforme dal punto di vista dogmatico e, nella prospettiva socio-culturale, *storicamente* plurale, laica e non secolarizzata, capace di inculturarsi in contesti sociali e giuridici differenti²⁵. Vi sono questioni che possono essere un paradigma utile per comprendere le trasformazioni in atto: basti pensare alla parità di genere, su cui il dibattito è assai ampio, ma anche alla moda e all'uso dei *social networks*, oppure alle sfide scientifiche e tecnologiche connesse con la bioetica e all'introduzione dell'intelligenza artificiale generativa e della robotica nelle attività quotidiane. Si tratta di tendenze che non riguardano soltanto l'Occidente ma, sia pure con accenti diversi, potrebbero riscontrarsi in aree del mondo islamico dove sussista un livello sufficiente di pluralismo e di libertà individuali²⁶.

University Press, Manchester, 2004, pp. 94-107.

24 M. CAMPANINI, *Le dottrine e il pensiero politico dell'Islam dalle origini a oggi*, cit.

25 M. MONJID, *L'Islam et la modernité dans le droit de la famille au Maghreb: Etude comparative. Maroc, Algérie, Tunisie*, Editions L'Harmattan, 2013; I. YILMAZ – D.P. SOKOLOVA-SHIPOLI (eds.), *Muslim Legal Pluralism in the West*, cit., pp. 191-197.

26 A. FERRARI (a cura di), *Libertà religiosa e cittadinanza: Percorsi nella società plurale*, Marsilio, Venezia, 2017; I. YILMAZ – D.P. SOKOLOVA-SHIPOLI (eds.), *Muslim Legal Pluralism in the West*, cit., pp. 57-104.

Il tema del velo femminile, ad esempio, resta un paradigma significativo in relazione alla manifestazione esterna della propria appartenenza religiosa e culturale²⁷. Nello stesso tempo esso riguarda direttamente anche le scelte di *modest fashion*, e quindi di una valutazione *halal* circa l'abbigliamento²⁸ che le donne intendono mantenere come elemento distintivo esteriore. In questo senso, non solo la scelta di indossarlo da parte della donna, ma anche la richiesta dell'uomo (padre o marito) che il velo sia portato, sono espressioni di islamicità intesa come adesione interiore ai valori morali dell'Islam, e diventano una comunicazione attraverso la quale il soggetto intende mostrare la propria diversità e autonomia nello spazio pubblico²⁹. Le decisioni della Corte Europea dei diritti dell'uomo in tema di simboli religiosi (e, prima ancora, della nostra Corte Costituzionale sulla questione del crocifisso negli edifici pubblici) hanno affermato una sostanziale destrutturazione semantica degli stessi simboli³⁰, riconoscendo loro un duplice significato: attivo (portato e indossato come attestazione della propria fede) e passivo (al quale si affida una valenza storico-culturale in riferimento alle radici religiose di una determinata società). Una valutazione che si accompagna alla definizione delle esperienze religiose – con i diritti e le libertà connesse – sulla base del binomio fede-pratica. Queste decisioni hanno costantemente affermato la legittimità dei limiti che possono essere posti per legge in uno stato democratico alle pratiche e all'impiego dei simboli religiosi³¹.

Per un musulmano, e in particolare per un giovane musulmano, vi è la necessità di trovare un equilibrio identitario tra lo spazio pubblico e la sfera della coscienza, che sia anche capace, attraverso l'azione concreta, di

27 S. ALLIEVI, *The Shifting Significance of the Halal/Haram Frontier. Narratives on the Hijab and Other Issues*, in K. VAN NIEUWKERK (ed.), *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*, De Gruyter, Berlin, 2006, pp. 120-150; J. MARSHALL, *The Legal Recognition of Personality: Full-Face Veils and Permissible Choices*, in *International Journal of Law in Context*, 2014, pp. 64-80; M. SARAL – Ş.O. BAHÇECİK, *State, Religion and Muslims. Between Discrimination and Protection at the Legislative, Executive and Judicial Levels* (series: *Muslim Minorities*, 33), Brill, Leiden, 2020, pp. 598-610.

28 A. MAROTTA, *Halal Fashion Revolution: un business nel segno della modestia*, infra in questo volume, pp. 155 e ss.

29 S. FERRARI – S. PASTORELLI (a cura di), *Religion in Public Spaces: A European Perspective*, Routledge, New York, 2016.

30 A. FERRARI (a cura di), *Libertà religiosa e cittadinanza*, cit.

31 I. LEIGH – A. HAMBLER, *Religious Symbols, Conscience, and the Rights of Others*, in *Oxford Journal of Law and Religion*, 3, 1/2014, 2-24; E. HOWARD, *Law and the Wearing of Religious Symbols in Europe*, Routledge, London, 2021.

comunicare e manifestare verso l'esterno (lavoro, scuola, società, ecc.). Dal punto di vista del foro interno, invece, vi è una ricerca identitaria autonoma che tiene conto del quadro valoriale dell'Islam e del contesto sociale di riferimento. Per le generazioni più giovani, è forte il desiderio di ritrovare nell'Islam i fondamenti esistenziali, anche superando le interpretazioni tradizionali riconosciute dalla comunità e dai genitori (fatte d'interdizioni e di *clivages* culturali)³². È un dato che sottolinea l'importanza dell'adesione volontaria a un modello identitario attraverso il quale la persona trova una propria realizzazione e una possibile emancipazione dagli stereotipi interni ed esterni alla propria identità. La scelta del velo da parte delle donne, almeno in Europa e in Occidente, può essere letta in questa prospettiva. Allo stesso modo si potrebbero leggere il ricorso all'alimentazione *halal* ovvero all'*Islamic finance* per le questioni patrimoniali.

5. Alcune considerazioni giuridiche in conclusione

Da quanto precede, l'economia *halal* trova una sua ragion d'essere nei principi etico-religiosi dell'Islam, ma ha un motore di sviluppo nella ricerca identitaria di molte comunità musulmane e nelle logiche di mercato. Queste ultime, in particolare, muovono investimenti significativi che non vedono come primarie le motivazioni religiose. È una logica non nuova. Sono le aspettative di profitto che generano investimenti che, a loro volta, consentono di soddisfare gli interessi dei consumatori. Dal loro canto, gli stessi consumatori musulmani accreditano fiducia a questo settore del mercato che utilizza strumenti di comunicazione volti a identificare (e differenziare) il prodotto come lecito dal punto di vista religioso, ma non sempre hanno piena consapevolezza dei meccanismi e dei procedimenti di produzione e distribuzione.

Per la macellazione della carne, ad esempio, vi è una diffusa diffidenza che tutte le procedure siano compiute correttamente. Vi sono contesti nei quali persiste una preferenza a svolgere il rituale in modo domestico o all'interno della comunità locale, in particolare nell'occasione di festività religiose come la Festa del Sacrificio (*'Aid al-Adba'*) che conclude il pellegrinaggio

32 S. MADDANU, *L'islamità dei giovani musulmani e l'ijtihad moderno: nuove pratiche per una nuova religiosità europea*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, 50, 4/2009, p. 666.

(*haji*)³³. Laddove questa macellazione *do-it-yourself* non sia consentita, il consumatore si deve fidare del fornitore, che a sua volta si deve fidare di chi ha effettivamente svolto la macellazione. Tradizionalmente, si riteneva che l'approvvigionamento da parte di un musulmano costituisse una garanzia di fiducia, legata anche al fatto che la parola di un credente è degna di fiducia (in analogia al principio dell'*isnad* che, però, riguarda tecnicamente solo i trasmettitori della Sunna). La diffusione degli alimenti *halal*, disponibili anche presso negozi non musulmani, dopo essere stati processati in luoghi distanti centinaia di chilometri dal punto di vendita, impone una più precisa informativa. La scarsa trasparenza e l'incertezza sul coinvolgimento di un musulmano in molti passaggi di quella che è diventata una filiera di livello transnazionale complicano le basi su cui costruire una simile relazione³⁴.

Uno dei temi più controversi nella produzione di carne *halal* è la procedura di macellazione tramite stordimento. Questo processo, concepito per ridurre al minimo la sofferenza dell'animale, è obbligatorio in alcuni paesi, mentre altri lo proibiscono rigorosamente per motivi religiosi. L'accettazione dello stordimento varia notevolmente anche in alcuni paesi a maggioranza musulmana: nei paesi del Consiglio di Cooperazione del Golfo, in Malesia e Indonesia lo stordimento reversibile (cioè attraverso un passaggio di corrente elettrica nel cervello, senza arrestare il cuore, di tempo e intensità che non causano la morte ma solo un'incoscienza momentanea) è permesso, mentre in altri, come il Pakistan, non lo è. La legislazione statunitense contenuta nello *Humane Slaughter Act* del 1958, come modificato nel 1972, e il Regolamento UE 1099/2009 consentono una deroga per la macellazione rituale e permettono l'abbattimento senza stordimento purché all'interno di stabilimenti autorizzati.

Queste differenze, che peraltro sono centrali nei processi di macellazione nei paesi occidentali³⁵, hanno conseguenze sulla certificazione ed etichettatura *halal*. Da un lato, infatti, il diritto musulmano presta particolare attenzione al benessere dell'animale destinato al consumo umano, trattandosi

33 F. BERGEAUD-BLACKLER, *Social Definitions of Halal Quality*, cit.

34 S. TAYOB, 'O You who Believe, Eat of the Tayyibāt (pure and wholesome food) that We Have Provided You'-Producing Risk, Expertise and Certified Halal Consumption in South Africa, in *Journal of Religion in Africa*, 46, I/2016, pp. 67-91.

35 R. BOTTONI, *Religious Slaughter and the Conflict Between Secular and Religious Interests: Dispelling the Myth*, in *DPCE Online*, 65, III/2024, pp. 1643-1655; M.C. LOCCHI, *Il difficile bilanciamento tra libertà religiosa e benessere degli animali nelle società multiculturali europee: il caso della macellazione rituale halal*, infra in questo volume, pp. 95 e ss.

dell'uccisione di un essere vivente. D'altra parte, il ricorso a tecnologie sempre più avanzate che siano in linea con le nuove scoperte scientifiche accrescono le garanzie di conformità dei criteri *halal* con le diverse legislazioni nazionali, permettendo la validità della certificazione anche in paesi differenti e una maggiore tutela del consumatore musulmano³⁶.

Altra questione, che caratterizza l'identità religiosa del pio musulmano, è l'uso di bevande alcoliche. Vi è un generale consenso nella proibizione nel consumo diretto di bevande inebrianti, in particolare se derivate dall'uva o dei datteri (*khamr*). Anche il consumo indiretto, ad esempio il loro impiego nella preparazione di cibi cotti o di prodotti farmaceutici, è normalmente considerato *haram*. Manca, tuttavia, una legislazione specifica e, salvo pochi paesi – come la Malesia – che hanno adottato standard nazionali per la certificazione *halal*, sono i singoli enti di certificazione a dover rilevare la presenza di sostanze proibite, come eventuali residui alcolici. In realtà, la questione è ancora più complessa, se si tiene conto che non tutte le scuole giuridiche sono unanimi nel proibire le medesime bevande. Il dibattito è stato riaperto da una *fatwa* di Sa'd al-Din Hilali dell'Università egiziana Al-Azhar, che nel 2012 ha riaffermato la dottrina hanafita secondo la quale sono lecite le bevande derivate da fermentazione alcolica di prodotti diversi dall'uva e dai datteri, come ad es. il malto, purché non si raggiunga lo stato di ubriachezza³⁷. Sempre gli hanafiti ritengono che vi sia la possibilità che una sostanza *haram* possa diventare *halal* attraverso una trasformazione spontanea (*istihala*) delle sue caratteristiche, tanto da assumere anche un nome diverso (ad es. l'alcol presente nel vino, *khamr*, può diventare lecito se si trasforma naturalmente in aceto di vino, *khal*, senza l'ausilio di sostanze chimiche)³⁸.

La complessità del processo di certificazione *halal* è connessa anche all'esigenza di salvaguardare il doppio standard di *compliance* verso i principi giuridico-religiosi e la loro interpretazione tradizionale, da un lato, e verso le differenti legislazioni nazionali, siano esse islamiche o non islamiche, dall'altro. A questo proposito assume un rilievo fondamentale la disciplina della tutela del consumatore, soprattutto a fronte di un abuso o un non corretto uso della etichettatura *halal*. In questi casi, i consumatori musulmano e non

36 J.M. REGENSTEIN – D. MARINOVA, *The Impact of Kosher and Halal on Consumers*, in D. BOGUEVA (ed.), *Consumer Perceptions and Food*, Springer, Singapore, 2024, pp. 45-65.

37 M. SHEIKH – I. TAJUL, *Islam, Alcohol, and Identity: Towards a Critical Muslim Studies Approach*, in *ReOrient*, 3 (2), 2018, pp. 185-211.

38 S. CENSI, *Alimenti Halal e Kosher: caratteristiche, certificazione e mercato*, Cibaria, Roma, 2016..

musulmano godono delle medesime tutele previste dalle legislazioni nazionali e/o sovranazionali, in particolare per i danni alla salute derivanti da prodotti non correttamente etichettati con riferimento sia agli ingredienti, sia alla tracciabilità³⁹.

Dal 1997, nell'ambito della Commissione del *Codex Alimentarius*, la FAO e la WHO hanno adottato delle Direttive generali per l'uso del termine *halal* (CAC/GL 24-1997). Il documento esordisce ammettendo che

possono esistere lievi divergenze di opinione nell'interpretazione della legge riguardante gli animali la cui consumazione è consentita o vietata e il metodo di macellazione, secondo le diverse scuole di pensiero islamiche. È per questo motivo che viene lasciato un margine di interpretazione alle autorità competenti dei paesi importatori nell'applicazione delle presenti Linee guida generali. Tuttavia, i certificati rilasciati dalle autorità religiose del paese esportatore dovrebbero essere accettati in linea di principio dal paese importatore, salvo che quest'ultimo sia in grado di giustificare altre condizioni specifiche.

Da allora, i tentativi di riformare ed integrare questa direttiva sono stati accantonati sul presupposto che la specifica *halal* sia un *Technical Barrier to Trade* (TBT), quindi di competenza del WTO, e non una questione sanitaria o fitosanitaria (SPS), di competenza di FAO e WHO⁴⁰. Nell'ambito dell'Organizzazione per la Cooperazione Islamica (OIC) è stato creato lo *Standards and Metrology Institute for Islamic Countries* (SMIIC) con sede a Istanbul. Scopo dell'Istituto è di uniformare gli standard di misurazione e i metodi di laboratorio per i prodotti destinati al commercio *halal* tra i 57 paesi membri dell'Organizzazione. A questo scopo, l'Istituto ha redatto i *General Requirements for Halal Food* volti a favorire l'abbattimento delle barriere non

39 M.A.A. HALIM – S. OSMAN – D.F. BAHARUDIN – M.M.M. SALLEH – W. ISMAIL – N.A.B. ROSLEY, *Exploring an Appropriate Legal Mechanism for Consumers in Halal Food Abuse Cases*, in N. MANSOUR – L. BUJOSA (eds.), *Islamic Finance. Contributions to Management Science*, Springer, Cham, 2024, pp. 721-730; N. NAIMAT – M.S.A. MUSTAFA – N.M.H. NASRIJAL – I.R. MAHAT, *The Application of Tort Law in Addressing Issues in Halal Pharmaceutical Products: Safeguarding Consumer Rights*, in *Malaysian Journal in Syariah and Law*, 12, 1/2024, pp. 23-30.

40 Si veda il *Discussion document on the development of Guidelines for General Requirements for Halal Food* presentato dall'Egitto in occasione della XI sessione della *FAO/WHO Coordinating Committee for The Near East* nell'ambito del *Joint FAO/WHO Food Standards Programme* (Roma, 18-22 settembre 2023). Online https://www.fao.org/fao-who-codexalimentarius/sh-proxy/en/?lnk=1&url=https%253A%252F%252Fworkspace.fao.org%252Fsites%252Fcodex%252FMeetings%252FCX-734-11%252FCRD%252Fne11_CRD04e.pdf.

tariffarie al commercio internazionale (OIC/SMIIC 1:2019)⁴¹. Ad oggi, il documento è stato sottoscritto da 39 stati. Con riferimento alla macellazione, per esemplificare uno degli aspetti più discussi nell'alimentazione *halal*, il documento proibisce in generale ogni forma di stordimento, permettendo quello reversibile solo in casi eccezionali ritenuti necessari per ridurre l'agitazione dell'animale, che deve comunque essere vivo al momento dello sgozzamento (paragrafo 5.2.5). Al successivo paragrafo 13, il documento afferma comunque la prospettiva della duplice *compliance*: «The product shall comply with the relevant requirements currently in force in the country in addition to the requirements of this standard». Si tratta, quindi, di standards che mirano ad uniformare le diverse interpretazioni tradizionali riprese dal diritto islamico di scuola, ma che non possono sostituirsi alle norme di legge vigenti nei singoli paesi.

L'esigenza di superare la frammentazione della regolamentazione del settore *halal* richiede certamente uno sforzo a livello sovranazionale. Tuttavia, la spinta ideologico-religiosa, presente in molte parti del mondo musulmano, rischia di cristallizzare una situazione piuttosto variegata sia per le differenze tra le singole legislazioni nazionali, sia per le differenti interpretazioni delle scuole giuridiche. D'altro canto, sono piuttosto le aspettative economiche, sostenute senz'altro dalle prospettive identitarie che fanno proprie le motivazioni religiose, a poter muovere la regolazione del settore verso una progressiva uniformazione. Di fatto, lo stesso processo si è verificato con la finanza islamica e le banche *shari'a compliant*: la creazione di istituti sovranazionali (come ad es. l'AAOIFI – *Accounting and Auditing Organization for Islamic Finance Institutions* costituita nel 1991 con sede in Bahrein)⁴² finalizzati a verificare e uniformare gli standard operativi nasce all'esigenza di sviluppo ed espansione del sistema con l'obiettivo di accrescere la dimensione del mercato, la trasparenza degli operatori e la fiducia dei consumatori.

41 Online <https://worldhalal.uz/assets/documents/halal4.pdf>.

42 La cui missione è la standardizzazione e l'armonizzazione delle pratiche di finanza islamica internazionale e della rendicontazione finanziaria in conformità con la *shari'a*. <https://aaoifi.com/?lang=en>.

L'*halal friendly* come opportunità per un mercato europeo inclusivo

Sabrina Lanni

Università degli Studi di Milano

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0149-085X>

DOI: 10.54103/milanoup.214.c385

ABSTRACT

Il saggio approfondisce il tema del diritto dei consumatori in chiave interculturale, sottolineando come la conformità alla *shari'a* di vari settori del mercato dei consumi possa essere in grado di soddisfare gli imperativi spirituali del consumatore credente e, al tempo stesso, di palesare un segnale identitario e culturale di concreta apertura verso un'Europa che vuole essere promotrice del dialogo tra i diversi sistemi giuridici. L'*halal lifestyle* rappresenta un settore del mercato dei consumi in forte espansione e a ciò consegue l'esigenza di rafforzare la correttezza e la completezza delle informazioni al consumatore attraverso l'etichettatura *halal*. Quest'ultima rappresenta uno strumento di fiducia, che però può essere malriposta poiché è plausibile che attraverso l'etichettatura stessa possa essere lesa la tutela del diritto all'aspettativa di adeguatezza del bene di consumo al proprio credo religioso o, più ampiamente, alle proprie istanze etiche. Ne consegue la necessità di riflettere in termini di rimedi, laddove la scelta del consumatore non sia stata consapevole oppure laddove emerga un difetto di conformità, e ciò avendo in considerazione non solo le normative nazionali ma anche le prospettive di armonizzazione del diritto privato europeo, in modo particolare quelle perseguite attraverso il Reg. UE 1169/2011 e la Dir. UE 771/2019.

PAROLE CHIAVE

diritto dei consumatori; multiculturalismo; requisiti *halal*; etichettatura dei prodotti alimentari; mercato europeo inclusivo

ABSTRACT

The essay explores the issue of consumer law from an intercultural perspective, highlighting how compliance with *shari'a* by various sectors of the consumer market may be able to satisfy the spiritual requirements of the believing consumer and, at the same time, to show an identity and cultural sign of a concrete opening towards a Europe that wants to be a promoter of dialogue between the different legal systems. *Halal lifestyle* is a rapidly developing area of the consumer market, which means the need to strengthen the accuracy and completeness of information to consumers through *halal* labelling. The latter is a tool of trust, which can however be lost since it is plausible that through the labelling may be violated the conformity of the good with the consumer's religion or beliefs or, more generally, with the ethical aspirations of the same. This means that it is necessary to reflect in terms of remedies, when the consumer has not made an informed choice or when a lack of conformity has been identified, taking into account not only national laws but also the prospects of harmonization of European private law, in particular those pursued by Reg. EU 1169/2011 and Dir. EU 771/2019.

KEYWORDS

consumer rights; multiculturalism; *halal* requirements; food products labelling; inclusive European market

SOMMARIO: 1. Il diritto dei consumatori e la società multiculturale. – 2. Le opportunità di un mercato europeo *halal friendly*. – 3. I diritti dei consumatori musulmani nel quadro giuridico euro-unitario. – 4. I requisiti dell'etichettatura e del logo *halal* in riscontro del Reg. UE 1169/2011. – 5. La violazione delle aspettative del consumatore e le prospettive rimediali.

1. Il diritto dei consumatori e la società multiculturale

Il mercato europeo si è rivelato un mercato dinamico, complice la globalizzazione e la mobilità di beni e persone fuori dalla logica di confini nazionali, che storicamente è stata percepita come strumento di chiusura ed esclusione, ma che mal si attaglia ad una religione con ambizioni universali come è l'Islam¹.

1 Un processo dinamico di apertura del mercato verso forme di integrazione e considerazione reciproca ha favorito la globalizzazione. In essa la crisi del diritto e dei diritti è considerata dalla dottrina una costante, come sottolinea L. FERRAJOLI, *Crisi del diritto e dei diritti nell'età della globalizzazione*, in *Questione Giustizia*, 2023, open access. Invero, la

In Europa è aumentata la presenza di musulmani, e ciò non solo in considerazione della crescita della immigrazione di riferimento in Francia, nei Paesi Bassi, in Austria e nel Regno Unito, vale a dire in quei Paesi dove la presenza musulmana era già cospicua per una varietà di motivazioni storiche, sociali ed economiche²: la presenza musulmana è aumentata anche in ragione della diffusione della religione stessa tra cittadini di origine europea.

Si è parlato dell'Islam come di una religione dalla identità complessa, caratterizzata da una continua opera di «travaso e decantazione» che rende difficile individuare con esattezza i confini della comunità islamica, o meglio di parlare di «musulmani per statistica»³. Nondimeno, la religione stessa è così diffusa che qualcuno ha stimato come entro pochi anni l'Islam potrebbe essere la più grande religione del mondo⁴.

L'incremento della presenza islamica ha rafforzato l'esigenza del dialogo tra noi e l'altro, e ciò anche in considerazione di una integrazione europea

globalizzazione ha posto in crisi il ruolo ordinatore dello stato e la sua pretesa di monopolizzare il diritto; lo rileva puntualmente R. ALUFFI, *Islam globale. Oltre la statalizzazione della "arica*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, I/2022, p. 159 dove si pone in rilievo la tensione della globalizzazione ad intrecciare legami e scambi che esulano dai limiti territoriali degli stati, e su cui le forme di controllo del diritto, sia esso statale o internazionale, appaiono inefficaci.

- 2 La diffusione della presenza musulmana nei Paesi occidentali sprona un ragionamento articolato, che muove dalle esigenze di integrazione per alimentare una più ampia riflessione sulla possibilità di adattamento della presenza stessa considerando una «sclerotizzazione ideologica occidentale» (così: G. PICCINELLI, *I nuovi confini del principio halal wa haram nell'Islam contemporaneo*, in questo volume, pp. 11 e ss.) come anche la necessità di preservare l'identità islamica superando logiche neo-coloniali (cfr. M. PAPA, *Il «fiq al-aqal-lyyat» e il proselitismo islamico*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, I/2020, pp. 163-183). In questa prospettiva, la consapevolezza della configurazione giuridica del pluralismo ideale e della libertà religiosa rappresenta il punto di partenza per la composizione dei conflitti interculturali (cfr. M. PARISI, *Immigrazione, pluralismo culturale e libertà religiosa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, II/2018, p. 527).
- 3 Puntualmente P. GLENN, *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, ed. ita. a cura di S. FERLITO, il Mulino, Bologna, 2011, pp. 351 e 354 dove in chiave comparativa si sottolineano i caratteri identitari della tradizione islamica.
- 4 Sulle prospettive di crescita della religione musulmana vi sono molteplici analisi, in questa sede mi limito a richiamare J.A. TORONTO, *Il ruolo della shari'a*, in A. FERRARI (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, il Mulino, Bologna, 2012, p. 325. Con attenzione al contesto divulgativo è interessante la riflessione proposta recentemente da D. ROMANO, *Chiese vuote, moschee piene. L'Europa volta le spalle alla Croce. Come il Vecchio Continente sta diventando il primo ad abbandonare la fede che lo ha plasmato*, <https://lacompagniadelvangelo.blogspot.com/2024/11/chiese-vuote-moschee-piene-leuropa.html>.

che è conscia del multiculturalismo quale valore-guida, o meglio quale strumento da cui muovere per realizzare un obiettivo più ambizioso, quello dell'interculturalismo⁵. Cosa comporta leggere il mercato alla luce dell'idea dell'interculturalismo? Questa domanda persuade a riflettere sul *consumerism* europeo quale fenomeno non statico nel tempo; più precisamente, è utile avere debita considerazione della possibilità di individuare obiettivi del diritto dei consumatori, che siano considerati altrettanto meritevoli di quelli connessi alla tutela della salute e della sicurezza⁶.

I dettami imposti dal credo religioso certamente portano a ritenere che l'uso di beni e servizi debba esulare da una logica prettamente utilitaristica,

-
- 5 La bibliografia sul tema è molto ampia. In questa sede mi limito a sottolineare che la dottrina ha ampiamente sottolineato come il flusso di individui, idee e tradizioni che caratterizzano la società globale abbia prodotto negli Stati europei una maggiore sensibilità verso fenomeni di confronto, incontro, contaminazione e integrazione; cfr. A. RINELLA, *La shari'a in Occidente. Giurisdizioni e diritto islamico: Regno Unito, Canada e Stati Uniti d'America*, il Mulino, Bologna, 2020, p. 18. Nel contesto europeo è emerso, negli ultimi lustri, un certo qual attivismo anche dal punto di vista della *soft law*; un punto di riferimento significativo si riscontra, ad esempio, nella Risoluzione del Parlamento europeo del 19 gennaio 2016 su «Il ruolo del dialogo interculturale, della diversità culturale e dell'istruzione nella promozione dei valori fondamentali dell'UE» (consultabile all'indirizzo: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:52016IP0005&from=EN>).
- 6 Nel 1975 viene approvata da parte del Consiglio quella che viene considerata la prima azione significativa per una visione europea del diritto dei consumatori, vale a dire la Risoluzione riguardante un programma preliminare della comunità economica europea per una politica di protezione e di informazione del consumatore (per una efficace ricostruzione si rinvia a G. DE CRISTOFARO, *40 anni di diritto europeo dei contratti dei consumatori: linee evolutive e prospettive future*, in S. LANNI (a cura di), *Armonizzazione del diritto dei consumatori in Europa e in America Latina*, ESI, Napoli, 2018, pp. 11-38). Le istanze e gli obiettivi raggiunti in cinque decenni – attraverso un numero significativo di direttive, regolamenti e strumenti di *soft law* – sono chiamati attualmente a confrontarsi con una nuova figura di consumatore e con nuove sfide del *consumerism*. Per un verso, nel mercato europeo il consumatore svolge un ruolo dotato di una rilevanza crescente, non è più solo la parte vulnerabile del mercato ma è anche la parte attiva dello stesso, anche grazie alla sinergia ed all'interazione tra Authority nazionali e leggi europee, tanto che nella dottrina si è parlato di consum-attore per sottolineare la dinamicità insita nella figura stessa (cfr. L. AMMANNATI, *Il paradigma del consumatore nell'era digitale: consumatore digitale o digitalizzazione del consumatore?*, in *Rivista trimestrale di diritto dell'economia*, 1, 2019, p. 12). Per altro verso, la globalizzazione del mercato e la maggiore offerta di prodotti e servizi hanno portato alla ribalta nuove esigenze, in larga parte connesse ai temi della sostenibilità ambientale, economica e sociale, come pure a quelli dell'etica della produzione e del rispetto delle identità di un mercato multiculturale (cfr. S. LANNI, *Greening the Civil Codes: Comparative Private Law and Environmental Protection*, Routledge, London, 2023, p. 37).

in quanto l'uso stesso potrebbe rientrare nell'ambito di un più ampio progetto di vita, in base al quale ogni bene acquistato, usato o consumato può rappresentare un passo verso la vita ultraterrena⁷. Il concetto di *halal*, che solitamente viene ricondotto alle esigenze del cibo e del mercato alimentare, rappresenta un concetto religioso cruciale, dal valore giuridico complesso⁸. Esso abbraccia diversi settori, come ad esempio quello farmaceutico, cosmetico, finanziario-assicurativo e, non da ultimo, turistico, poiché la comunità musulmana ricerca prodotti e servizi che siano conformi ai precetti del proprio credo spirituale ed espressione di un senso di comune legame religioso⁹.

L'atto di alimentarsi, come quello di vestirsi, o anche quello di disporre finanziariamente delle proprie risorse economiche, trascendono rispettivamente dalla funzione nutrizionale, da quella estetica e da quella economica.

7 Il soggetto educato alla «sudditanza legale» verso la religione islamica ed i suoi principi è plausibile che continuerà la sudditanza stessa anche fuori dal suo contesto tradizionale, poiché attraverso di essa preserverà la sua identificazione di musulmano rispetto al contesto “straniero”; cfr. L. MUSSELLI, *Islam, diritto e potere*, in *Il Politico*, 72, 2007, p. 38. Né va dimenticato come l'uso di beni *halal* assume un significato ulteriore poiché lo stesso contribuisce a realizzare la rettitudine del credente (*istiqama*); cfr. G. PICCINELLI, *I nuovi confini del principio halal wa haram nell'Islam contemporaneo*, in questo volume, p. 15. A fronte delle aperture verso il credente di fede islamica, e delle riflessioni sulla vulnerabilità di alcuni consumatori musulmani rispetto a quelli ebraici, buddisti o, più ampiamente, atei, appare utile lasciare spazio ad una perplessità. Quanti sostengono la laicità dell'Europa moderna auspicano che le religioni non orientino le scelte politiche in nome del pluralismo democratico (sul tema di rinvia a A. FERRARI, *Religioni, laicità e democrazia in Europa: per un nuovo “patto kelseniano”*, in F. BOLGIANI – F. MARGIOTTA BROGLIO – R. MAZZOLA (a cura di), *il Mulino*, Bologna, 2008, p. 209). In questa prospettiva, *politically correct*, è utile quantomeno chiedersi se la regola vale solo nei confronti del credo cattolico o è una regola che vale per tutti.

8 Alla base vi è la consapevolezza della varietà delle forme del diritto che, soprattutto in esperienze giuridiche come quella islamica, oltrepassano la tecnicità di stampo occidentale; fondamentale R. SACCO, *Antropologia giuridica*, il Mulino, Bologna, 2007.

9 Il punto è già stato posto in risalto in S. LANNI – J. BENARAF, *Dieta e ordine giuridico-morale secondo Maometto. Cibo halal e tutela del consumatore*, in *Calumet. Intercultural law and humanities review*, 2023, pp. 171 e ss. Il termine *halal* è ormai entrato nel lessico giuridico italiano ed europeo, tanto che è accolto solitamente superando le esigenze della traduzione linguistica. Nella dottrina si sottolinea come il termine *halal* (lecito) compaia come «una sottocategoria del *mubàh* (lecito), utilizzato prevalentemente per indicare la liceità di cose (alimenti, manufatti, ecc.), il cui impiego non viola alcun precetto»; così M. KHALID RHAZZALI, *Vicissitudini dell'Halal e i musulmani d'Italia: tra istituzioni e mercato*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, I/2019, pp. 175-190.

Gli atti menzionati assumono un ruolo centrale nella definizione della identità della persona e della sua appartenenza alla comunità islamica (*umma*), che di per sé esprime un'idea dotata di una normatività fortemente intrisa di componente religiosa¹⁰. Consumare alimenti *halal*, accedere ad indumenti *halal*, fare affidamento su una gestione *halal* del proprio patrimonio vuol dire consentire al consumatore di fede islamica di rispettare le norme religiose garantendo, al tempo stesso, la tutela della identità culturale secondo quanto previsto dal diritto europeo¹¹.

Sebbene il concetto di *halal* rappresenti un elemento cruciale nella disamina interculturale del mercato europeo, giova precisare che i giuristi musulmani hanno qualificato gli atti umani in base ad una più complessa articolazione della categoria, ossia: atto obbligatorio (*wajīb*), atto raccomandato (*mustahab*), atto vietato (*haram*), atto riprovevole (*makrūh*), atto lecito o permesso (*halal*)¹². Questa impostazione rende la valutazione dell'atto di consumo in relazione alla volontà divina estremamente variegata¹³.

10 Nel diritto musulmano norma etica e norma religiosa si inseguono e accavallano anche in considerazione del diritto elaborato dai dotti (*fiqh*), da cui promanano modelli etici dal valore minuziosamente normativo (cfr. F. CASTRO, *Il modello islamico*, a cura di G.M. PICCINELLI, 2007, Giappichelli, Torino, p. 4) che esulano dalla concezione del diritto in senso occidentale (su questo punto cfr. G. PICCINELLI, *I nuovi confini del principio halal wa haram nell'Islam contemporaneo*, in questo volume, p. 16). Il *fiqh* assume un ruolo chiave nella contrapposizione tra lecito-illecito e nel perseguimento di azioni *shari'a compliant*; per un quadro di riferimento sul ruolo della componente religiosa nelle dinamiche spazio-temporali delle tradizioni giuridiche si rinvia a M. RICCA, *Sapore, sapere del mondo. Tradizioni religiose e traduzioni dei codici alimentari*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2014, p. 35.

11 La predisposizione di beni e servizi *halal friendly* incide positivamente sulla vita del fedele consentendogli di adempiere all'opzione di fede, mentre l'assenza dei beni e servizi stessi è in grado di alimentare la frustrazione del precetto fideistico del credente (cfr. L. DECIMO, *Le influenze religiose nel mercato di beni tra libertà giuridiche ed economiche*, in *Calumet. Intercultural Law and Humanities Review*, 6, 2018, p. 2) Nondimeno, in alcuni contesti nazionali, come ad esempio quello italiano, emergono diverse forme di controllo che sono predisposte sia in ottemperanza dei valori europei sia della garanzia della sicurezza della persona e della collettività alla luce dei valori stessi; esse sottolineano il rischio di una libertà religiosa «eccessivamente perimetrata dalla salvaguardia dell'ordine pubblico», cfr. M. PARISI, *Immigrazione, pluralismo culturale e libertà religiosa*, cit., p. 538.

12 Si veda ALDEEB ABU-SAHLEH, *Il diritto islamico. Fondamenti, fonti, istituzioni*, Carocci, Roma, pp. 369 e ss. Su questi temi rimane fondamentale il rinvio a F. CASTRO, *Il modello islamico*, cit., p. 10.

13 Cfr. G. PICCINELLI, *I nuovi confini del principio halal wa haram nell'Islam contemporaneo*, in questo volume, p. 17.

In via esemplificativa, lo spazio tradizionale di libertà interpretativa che è detenuto dalle autorità religiose è stato sostituito nel contesto del mercato europeo da un regime normativo rigido, dove la scelta per i fedeli è circoscritta tra ciò che è *halal* e ciò che non lo è. In questo contesto si inserisce il delicato operato dei cosiddetti enti certificatori, la cui attività abbraccia in un tutt'uno commercio e religione, in quanto controllando la conformità dei prodotti alla *shari'a* (alla "via" o al percorso da seguire) estendono indirettamente la loro sorveglianza anche al comportamento dei consumatori¹⁴.

La conformità alla *shari'a* di vari settori del mercato, tra i quali quello della finanza (attraverso la previsione di prodotti come l'assicurazione *halal* o *takaful*), e quello del turismo (mediante l'offerta di alloggi e servizi di viaggio *halal*), soddisfa non solo gli imperativi spirituali del consumatore credente, ma si erige anche come un potente segnale identitario e culturale di apertura nel quadro di un'Europa che vuole essere promotrice del dialogo tra i diversi sistemi giuridici¹⁵.

14 I prodotti conformi alla *shari'a* sono per antonomasia in linea con il percorso da seguire (sul significato di *Shari'a* come via cfr. P. GLENN, *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, cit., p. 297). I campi di azione degli enti certificatori sono i più disparati. Gli ambiti potenzialmente interessati sono essenzialmente numerosi, potendo riguardare una pluralità di settori, da quello agroalimentare e cosmetico a quello della chimica e della farmaceutica, da quello della cura del corpo a quello assicurativo e finanziario (cfr. R. ALUFEI, *Islam globale. Oltre la statalizzazione della "arica*, cit., p. 164). La bibliografia in argomento è significativa, in questa sede mi limito a ricordare: P. BIANCONE – S. SECINARO, *Finanza islamica e globalizzazione attraverso il turismo halal*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, I/2021, pp. 131-142 prestano attenzione al ruolo della certificazione *Muslim hospitality* sottolineando come la stessa sia finalizzata ad attestare che i servizi e i prodotti erogati nell'ambito di una determinata struttura ricettiva siano conformi alle norme etiche ed igienico sanitarie promosse dall'Islam; A. CESERANI, *Cibo "religioso" e diritto: a margine di quattro recenti pubblicazioni*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, II/2016, pp. 369-384 dove si sottolinea il ruolo della certificazione *halal* nell'ambito turistico e nella finanza.

15 Le prospettive *shari'a compliant* trovano supporto nella conoscenza del sistema musulmano (rimane sempre fondamentale sul tema F. CASTRO, *Lineamenti di storia di diritto musulmano*, Cafoscarina, Venezia, 1979; ID., *Il modello islamico*, Giappichelli, Torino, 2007) ma anche nel ruolo che le prospettive stesse possono assumere nel quadro della crisi finanziaria ed economica globale (sul tema si va rinvio a G.M. PICCINELLI, *La finanza islamica tra crisi globale e innovazione*, in M. PAPA – G.M. PICCINELLI – D. SCOLART (a cura di), *Il libro e la bilancia. Studi in memoria di Francesco Castro*, II, Giuffrè, Milano, 2011, pp. 977-1017; A. RINELLA, *La shari'a in Europa: questioni di diritto comparato*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, speciale/2019, pp. 633-656).

Proprio in considerazione delle finalità ultra-individuali che riveste la certificazione *halal* sarebbe auspicabile un intervento regolatorio a livello sovranazionale, dando così riscontro a quelle istanze che provengono non solo dalla armonizzazione del mercato europeo ma anche dai contesti nazionali, e che proprio per tale ragione non dovrebbero essere limitate ad iniziative settoriali o, in ogni modo, di natura privata¹⁶. Invero, l'attenzione verso il mercato europeo dei consumi *halal* appare prodromica a molteplici opportunità. Rafforzare il rispetto del complesso di prescrizioni di matrice religiosa potrebbe determinare una maggiore attenzione verso altre concezioni del diritto, rafforzare al tempo stesso il dialogo interculturale e, *last but not least*, incrementare il ruolo *muslim friendly* del mercato europeo, poiché l'*halal lifestyle* è un modello di vita che orienta a livello globale un settore del mercato dei consumi in forte espansione¹⁷.

2. Le opportunità di un mercato europeo *halal friendly*

Il riconoscimento di una società multiculturale e la promozione del suo indiscusso valore richiedono un impegno non solo da parte del legislatore ma anche da parte di *stakeholder* e operatori del mercato. O meglio, emerge una duplice esigenza: per un verso una maggiore attenzione alle diverse anime del mercato europeo, e per altro verso una sorta di laicità interculturale da applicare a diverse aree del diritto e, non da ultimo, al mercato ed alla concorrenza¹⁸. Questa laicità impone uno sforzo e non una mera tolleranza. Consentire ai consumatori del mercato europeo di accedere a prodotti e

16 In Italia, si è segnalato ampiamente come il vuoto connesso ad una non compiuta formalizzazione del rapporto tra lo Stato e le organizzazioni islamiche crei uno svantaggio per la regolamentazione uniforme della certificazione *halal*. Questo vuoto che non ha limitato il mercato italiano dell'*halal*, avendo stimolato una molteplicità di attori che si sono proposti come autorità per la certificazione (cfr. M. KHALID RHAZZALI, *Vicissitudini dell'Halal e i musulmani d'Italia: tra istituzioni e mercato*, cit., pp. 175 e ss.). Al riguardo è interessante segnalare inoltre come proprio in Italia abbia sede la *World halal Authority* che si contraddistingue a livello globale per l'alto numero di accreditamenti e riconoscimenti.

17 Il processo di globalizzazione e l'affidabilità di un marchio considerato sinonimo di garanzia e qualità sono considerate le due ragioni di fondo per spiegare la rapida espansione del mercato *halal* al di là delle esigenze dei consumatori musulmani; in argomento si vedano: A. AMEUR, *The Lifestyle Halal in European Marketing*, in *Review of Economics & Finance*, I/2011, pp. 83-90; H. MOHI-UD-DIN QADR, *The Global Halal Industry: A Research Companion*, Routledge, London, 2024, pp. 141-149.

18 M. RICCA, *Sapore, sapere del mondo. Tradizioni religiose e traduzioni dei codici alimentari*, cit., pp. 33-66.

servizi che rispettino le prescrizioni del Corano sugli elementi *halal* vuol dire consentire ad un'area cospicua delle relazioni di consumo di poter evitare quei comportamenti e quelle scelte che, secondo l'interpretazione delle fonti islamiche, non consentono di perseguire il diritto di godere del paradiso dopo la morte e, ancor prima, non consentono di beneficiare della garanzia dell'appartenenza ad una comunità di valori¹⁹. La prospettiva si inserisce nel quadro della salvaguardia di diritti ultra-individuali²⁰, che come è noto caratterizzano anche lo sviluppo del diritto dei consumi nei diversi sistemi giuridici²¹. L'accesso a beni e servizi *muslim friendly*, o più precisamente *halal friendly*, favorisce la salvaguardia della propria cultura, del patrimonio culturale della propria comunità, come pure l'accesso ai mezzi di espressione della propria identità²².

-
- 19 Il richiamo è a quell'«unicum, dogmatico, morale, rituale e giuridico», ossia l'Islam così come inteso dai musulmani (così, nella sua appassionata indagine F. CASTRO, *Il modello islamico*, cit. p. 4). Si è in presenza di una tradizione per la quale il piano escatologico, quello etico e quello giuridico appaiono legati per osmosi nella misura in cui «la Via viene percepita e vissuta in modo normativo» (cfr. G.M. PICCINELLI, *Il diritto islamico a confronto con gli ordinamenti statuali nel mondo musulmano e in Occidente: implicazioni comparative*, in A. MAROTTA (a cura di), *L'Islam in Europa tra Corti e ADR*, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma, 2023, p. 19)..
- 20 A prescindere dal settore disciplinare nel quale si inseriscono le indagini svolte sul tema, emerge nella bibliografia giuridica una propensione a sottolineare l'approccio ultra-individuale che caratterizza le azioni a difesa del consumatore; per un riscontro si vedano: A. GIUSSANI, *La mass tort class actions negli Stati Uniti*, in *Rivista critica di diritto privato*, II/1988, pp. 316 e ss.; A. PELLEGRINI GRINOVER, *Dalla class action for damages all'azione di classe brasiliana*, in *Rivista diritto processuale*, IV/2000, pp. 1057 e ss.; C. PUNZI, *L'azione di classe a tutela dei consumatori e degli utenti*, in *Rivista trimestrale diritto processuale*, III/2002, pp. 647 e ss.; F. BARRIENTOS CAMUS, *Derecho del consumo*, in *Revista chilena de derecho privado*, 21, 2023 on line; P. JASZCZUK, *Protection of the Patient against Practices Violating Collective Interests of Consumer and Collective Interests of Patients*, in *Review of European and Comparative Law*, 32, 2018, pp. 7-17.
- 21 Nondimeno, si tratta di diritti che rilevano in termini di inclusione e promuovono la rilettura di lemmi e stilemi fuori dal monopolio giuridico occidentale; in questa linea di ragionamento si muove A. MAROTTA, *Halal Fashion Revolution: un business nel segno della modestia*, in questo volume, pp. 155 e ss., dove si coglie il valore dell'espressione *halal fashion* in via endogena alla tradizione giuridica islamica, creando un distanziamento in termini di *law&language* da quello che viceversa potrebbe apparire come un ossimoro.
- 22 Lo sviluppo dei diritti culturali è stato storicamente articolato in tre categorie. Per una efficace sintesi si veda A. MAROTTA, *Il diritto all'identità islamica nello spazio giuridico europeo*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, III/2021, p. 591 dove si sottolinea come il diritto individuale e collettivo all'identificazione culturale rappresenti uno dei pilastri della società europea. Quest'ultima è chiamata a contemperare le esigenze del singolo con quelle della collettività sotto diversi profili, i quali sono orientati dal riconoscimento del

Emerge una forma di laicità positiva e propositiva che è prodromica all'accettazione delle diverse istanze del mercato europeo in chiave multiculturale. In questa prospettiva la previsione di prodotti e servizi *halal friendly* svolge un ruolo significativo per l'espansione della vendita dei beni e servizi *Made in Europe* destinati al mercato nel suo complesso²³, e ciò anche in considerazione degli strumenti messi a disposizione dall'*e-commerce* e della sua veloce diffusione²⁴.

Naturalmente, va segnalato che la prospettiva summenzionata svolge al tempo stesso un ruolo dirimente per l'accesso di alcuni beni anziché di altri al mercato, in quanto la preferenza per prodotti e servizi conformi alla legge islamica rappresenta il frutto di una decisione complessa, per il fatto stesso di essere intrisa di implicazioni molteplici, che sono non solo di natura giuridica, ma anche politica oltre che sociale ed economica.

Parallelamente a quello che potrebbe essere definito un approccio *top-down* affiora anche un approccio diverso, che è legato al potere auto-regolatorio posto in essere dagli operatori del mercato, proprio per questo connesso alla logica *bottom-up*. Invero, se i flussi di informazioni relative alla eticità di beni e servizi orientano le determinazioni negoziali degli operatori di mercato verso le imprese maggiormente attente alle esigenze multiculturali dei consumatori europei, appare innegabile come le scelte di consumo possano innescare anche una varietà di meccanismi virtuosi atti a favorire una maggiore competitività tra le imprese in termini di ottemperanza ai requisiti *halal* e, più ampiamente, di attenzione alla componente etica delle scelte di consumo. Ciò avviene anche nel campo della erogazione dei servizi finanziari, dove l'utente-consumatore è attratto dalla promozione di una distribuzione della ricchezza che è orientata per antonomasia al rispetto di una spiccata equità,

diritto all'identità culturale come strumento prodromico al diritto individuale all'autodeterminazione sulla base di una consapevolezza di fondo, vale a dire: le libertà del singolo vanno garantite non solo nelle scelte che lo avvicinano agli altri, ma anche nelle scelte che possono allontanarlo.

- 23 In questa prospettiva, in Italia come anche altrove, la logica della grande distribuzione mira ad ottimizzare i propri risultati economici producendo merce collocabile, non solo attraverso i desiderata del consumatore musulmano, ma anche attraverso quelli del consumatore abituale; cfr. M. KHALID RHAZZALI, *Vicissitudini dell'Halal e i musulmani d'Italia: tra istituzioni e mercato*, cit., p. 185.
- 24 Secondo l'Eurostat il 72% degli utenti tra 16 e 74 anni nel 2024 sono stati acquirenti *on line*. Per maggiori dettagli si rinvia all'*European E-Commerce Report 2024* (https://e-commerce-europe.eu/wp-content/uploads/2024/10/CMI2024_Complete_light_v1.pdf)

perlomeno rispetto ai canoni degli istituti di *civil law*²⁵. Rafforzare l'affidabilità del mercato *halal friendly* vuol dire rafforzare indirettamente l'applicazione di rimedi che siano espressione e garanzia di un diritto comune orientato dalla via giurisdizionale, e non solo dal riconoscimento sciaraitico delle transazioni e quindi dalla loro eventuale ricaduta nel contesto di forme arbitrali²⁶. Emergono una serie di riflessi tra loro concatenati, poiché se è vero che la scelta di un prodotto o servizio considerato *halal friendly* aumenta la quota di fiducia dei consumatori musulmani, è altrettanto vero che anche le imprese produttrici di prodotti o servizi analoghi saranno incentivate ad adottare comportamenti virtuosi al fine di non perdere la quota di mercato a loro destinata²⁷.

Nell'orizzonte si intravede l'esigenza di garantire l'affidabilità e la correttezza delle informazioni *halal friendly*, e ciò al fine di evitare quello che potrebbe essere definito un approccio meramente *muslim-washing*, ossia

25 Nel contesto del diritto musulmano rilevano una pluralità di regole e principi per le transazioni finanziarie *shari'a compliant*. In modo particolare emerge l'operatività del *riba* (il divieto dell'interesse), del *gharar* (il divieto di ambiguità e incertezza), del *maysir* (il divieto di speculazione) e, in generale, dell'*halal* (nel senso di favorire operazioni in linea con la "Via"). A fronte della difficoltà di evitare il rischio da qualsiasi operazione economica e finanziaria non mancano espedienti, come ad esempio gli *hiyal*, con i quali si crea un ponte di collegamento tra la *shari'a* e le esigenze di circolazione dei patrimoni finanziari. Si tratta di un tema complesso da cui emergono diverse difficoltà nel delineare con precisione le regole ed i principi applicabili, soprattutto in considerazione di determinate tipologie contrattuali, per le quali non di rado emerge l'esigenza di fare ricorso anche alle *fatwe* e, quindi, ad una pluralità di interpretazioni connesse alle scuole di riferimento. In sintesi, il rapporto tra regola ed eccezione rende certamente più arduo il compito del comparatista che si confronta con un tema di per sé complesso; tra i lavori più recenti intervenuti sul tema dell'etica delle transazioni si veda J. BENARAFÀ, *Il takaful oltre il legal transplant. L'etica islamica di fronte al rischio assicurativo*, Giappichelli, Torino, 2024, pp. 48 e 223 ed ivi ampia bibliografia di riferimento.

26 Nonostante la proiezione transnazionale le istituzioni bancarie islamiche operano nel quadro di specifici contesti statali, ciò nonostante nella finanza islamica, come nella finanza in genere, si fa ampio affidamento agli arbitrati internazionali e alle corti inglesi come foro per la controversia; cfr. R. ALUFFI, *Islam globale. Oltre la statalizzazione della finanza*, cit., p. 159.

27 I beni e servizi che rispecchiano una determinata fede religiosa, sebbene siano pensati prevalentemente per soddisfare gli interessi economici delle imprese, possono costituire un valido contributo degli ordinamenti giuridici nella promozione e sostegno dello sviluppo del benessere sociale, come pure della integrazione della comunità; il valore del dato sociologico è rimarcato da L. DECIMO, *Le influenze religiose nel mercato di beni tra libertà giuridiche ed economiche*, cit., p. 3.

orientato dalla logica predatoria del profitto attraverso l'uso evocativo di loghi, immagini e colori che siano incisivi a livello di neuro-marketing sulle scelte dei destinatari finali di beni e servizi. Viceversa, l'affidabilità e la correttezza delle informazioni hanno una incidenza diretta non solo sulla fiducia del consumatore nel mercato ma anche sul corretto funzionamento delle dinamiche concorrenziali²⁸.

3. I diritti dei consumatori musulmani nel quadro giuridico euro-unitario

La comprensione dei diritti dei consumatori musulmani è frutto di una lettura trasversale e multilivello delle fonti europee soprattutto in relazione ai casi *lamful halal*, per i quali la valutazione risente di una pluralità di interpretazioni che sono mediate dalla dottrina specialistica e dalla tradizione della comunità musulmana di riferimento²⁹.

Una forma di protezione significativa si individua certamente attraverso gli artt. 6 e 7 della Dir. CE 29/2005, relativa alle pratiche commerciali sleali tra imprese e consumatori, dove si fa menzione di tutte quelle pratiche commerciali che in modo intenzionale omettano informazioni rilevanti al

28 Tracciabilità è una delle parole chiave del mercato europeo, soprattutto a seguito dell'entrata in vigore del Reg. CE 178/2002 in tema di sicurezza alimentare che l'ha resa obbligatoria in tutti gli stati membri dell'Unione Europea. In questa sede – pur senza entrare nel merito di una questione che esula dall'ambito circoscritto del presente lavoro – è interessante perlomeno riferire come la trasparenza nella filiera produttiva sia oggetto di un'attenzione crescente da parte dell'Unione Europea. Recentemente si colloca in questa prospettiva il cd. *Digital Product Passport*, un documento digitale che raccoglie e fornisce informazioni su un determinato prodotto, rendendo accessibile e trasparente il ciclo della sua intera vita (dalla provenienza e dall'uso delle materie prime, ai processi di produzione e trasporto, dalla durata del prodotto al suo riciclo e smaltimento).

29 Il problema emerge in modo particolare in relazione agli alimenti ed alla correttezza della loro certificazione *halal* secondo parametri che non sempre sono condivisi all'interno delle diverse comunità musulmane parte dei diversi sistemi giuridici. Basti ricordare che i musulmani che vivono in Europa hanno origini diverse (si pensi ad esempio ai musulmani di area arabo-maghrebina, o a quelli di area turca, pakistana e indiana, o ancora a quelli di origine africana etc.). Riflessioni in chiave comparativa si rinvengono in B. ADEKUNLE – G. FILSON, *Understanding Halal Food Market: Resolving Asymmetric Information*, in *Food Ethics*, 13, 2020, pp. 1-22 dove si sottolinea come trattandosi di questione religiosa gli stati preferiscono nella maggior parte dei casi non essere coinvolti nel processo di certificazione.

fine evitare una scelta consapevole da parte del consumatore. Il richiamo è a quel campo delle informazioni false e inesatte che alimenta l'errore del consumatore musulmano sulle qualità *halal* o *haram* di un determinato bene o servizio.

Con riferimento specifico ai prodotti alimentari va sottolineato come attraverso il Reg. CE 178/2002 del Parlamento europeo e del Consiglio, che stabilisce i principi e i requisiti generali della legislazione alimentare, il legislatore abbia inteso rafforzare l'assetto normativo euro-unitario al fine di consentire ai consumatori di compiere scelte consapevoli in relazione agli alimenti e, allo stesso tempo, di prevenire qualunque pratica in grado di indurre in errore il consumatore³⁰.

La capacità di autodeterminazione del consumatore è stata al centro di un'attenzione significativa da parte del legislatore europeo. Nel caso di prodotti alimentari dal valore rituale il problema assume una rilevanza specifica poiché ad essere lesa non è solo l'aspettativa del consumatore, intesa quale espressione di una pluralità di valori che sono variamente ancorati ad esigenze economiche, sociali e di sostenibilità; invero, ad essere lesa è anche l'autodeterminazione del consumatore nella sua qualità di consumatore-credente, per il quale l'atto di consumo e l'atto di fede si accavallano e

30 Il tal senso appare particolarmente significativa la previsione dell'art. 8 («La legislazione alimentare si prefigge di tutelare gli interessi dei consumatori e di costituire una base per consentire ai consumatori di compiere scelte consapevoli in relazione agli alimenti che consumano. Essa mira a prevenire le seguenti pratiche: a) le pratiche fraudolente o ingannevoli; b) l'adulterazione degli alimenti; c) ogni altro tipo di pratica in grado di indurre in errore il consumatore»), che sembra utile leggere alla luce di quanto precisato attraverso il considerando 19 («è generalmente riconosciuto che, in alcuni casi, la sola valutazione scientifica del rischio non è in grado di fornire tutte le informazioni su cui dovrebbe basarsi una decisione di gestione del rischio e che è legittimo prendere in considerazione altri fattori pertinenti, tra i quali aspetti di natura societale, economica, tradizionale, etica e ambientale nonché la realizzabilità dei controlli»). Va inoltre precisato come in relazione al concetto di “pratiche fraudolente” si debba accogliere una visione ampia del concetto stesso che tenga conto di tutti gli attori e le attività poste in essere nella catena di consumo; in questa prospettiva rileva il considerando 13, dove, sebbene si rivolga attenzione specifica su quanto possa inficiare la sicurezza degli alimenti in termini di salute, è significativo che venga richiamata in modo esplicito la necessità di evitare «la contaminazione accidentale», invero si tratta di un obiettivo che appare incisivo in quella che può essere la corretta configurazione di un alimento come *halal*.

si sovrappongono senza soluzione di continuità nella prospettiva di una vita complessivamente intesa come *sbari'a compliant*³¹.

Il diritto all'osservanza del proprio credo religioso consente di essere in linea con il "sentiero della retta via" (*sirat rabbika al-mustaqim*); si tratta di un'espressione con la quale si vuole indicare ai musulmani la strada da seguire, così come emerge nella lettura di quello che rappresenta il *verbum Dei*, vale a dire il Corano, e non da ultimo nella Sunna, quale manifestazione della condotta suggerita dal Profeta³².

Il diritto all'osservanza del proprio credo religioso va parametrato con una pluralità di fattispecie che possono determinare l'alterazione dell'osservanza stessa. Ad esempio, si può richiamare l'omissione di informazioni nel campo dell'etichettatura di prodotti alimentari che, sebbene non obbligatorie secondo quanto previsto dal Reg. UE 1169/2011, relativo alla fornitura di informazioni obbligatorie e volontarie in etichetta, lo siano invece in relazione al credo religioso.

Il Reg. UE 1169/2011 rimarca in diversi contesti come i consumatori debbano ricevere informazioni adeguate che consentano loro di effettuare «scelte consapevoli», comprese quelle di natura ambientale o etica³³. In modo particolare, l'importanza della connessione tra le scelte dei

31 Il tema della libertà religiosa rispetto alle prescrizioni alimentari è stato affrontato dalla Corte CEDU; a partire dalla sentenza *Jakóbski c. Polonia* (n. 18429/06 del 7 dicembre 2019), e proseguendo attraverso casi simili fino alla sentenza *Erllich e Kastro c. Romania*, (n. 23735/16 e 23740/16 del 9 giugno 2020), è stato portato alla ribalta il ruolo dell'art. 9 della CEDU (sulla libertà di pensiero, di coscienza e di religione) come strumento di tutela della libertà dell'individuo di attenersi all'uso dei pasti in ottemperanza del proprio credo religioso.

32 Fondamentale per l'analisi del tema è il quadro di riferimento offerto dalla appassionata analisi di M. CAMPANINI, *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 2020 dove più volte si sottolinea come il Corano contenga l'interpretazione del "Segreto", della "Via", del "Sentiero" e come avvicinarsi ad esso richieda un'attività ermeneutica complessa, che lungi dal favorire una cesura col passato riprende il nocciolo delle precedenti rivelazioni creando un fertile terreno di dialogo tra le diverse tradizioni giuridiche.

33 In modo particolare art. 3, paragrafo 1 («La fornitura di informazioni sugli alimenti tende a un livello elevato di protezione della salute e degli interessi dei consumatori, fornendo ai consumatori finali le basi per effettuare delle scelte consapevoli e per utilizzare gli alimenti in modo sicuro, nel rispetto in particolare di considerazioni sanitarie, economiche, ambientali, sociali ed etiche»), come pure nel considerando 4 dove si ricorda che ai sensi del Reg. CE 178/2002 del Parlamento europeo e del Consiglio, del 28 gennaio 2002 la legislazione alimentare si prefigge, quale principio generale, di costituire una base per consentire ai consumatori di compiere scelte consapevoli in relazione agli

consumatori e le considerazioni di natura etica si ravvisa puntualmente nel considerando 3 del Regolamento stesso³⁴.

Questa impostazione trova riscontro anche nella giurisprudenza³⁵. In una decisione della Corte europea di Giustizia, emanata su una questione pregiudiziale connessa alla interpretazione del Reg. UE 1169/2011, nello specifico al luogo di provenienza di un alimento, si è deciso che l'informazione sullo stesso possa rappresentare una componente etica della scelta maturata dal consumatore, allorquando il prodotto provenga da un territorio occupato dallo Stato d'Israele³⁶.

A fronte di risposte opache dal punto di vista normativo euro-unitario, va sottolineato che l'operato delle Corti europee suggerisce il superamento di eventuali lacune e divergenze legislative, e ciò soprattutto attraverso il richiamo ai principi consolidati del *consumerism* europeo tra i quali quello del livello elevato di protezione del consumatore (richiamato nei Trattati) o anche quello della effettività della tutela (richiamato dalla CGUE).

I principi summenzionati consentono di superare le problematiche connesse a quei casi in cui solo alcuni Stati UE si siano avvalsi della facoltà di introdurre nei contesti nazionali una tutela più elevata di quella perseguita a livello euro-unitario per i consumatori, e più ampiamente per le aspettative legate alla auto-determinazione della propria identità religiosa attraverso l'uso o il consumo di beni e servizi *shari'a compliant*. Naturalmente, il panorama di riferimento risente del serrato dialogo che anima il quadro

alimenti che consumano e di prevenire qualunque pratica in grado di indurre in errore il consumatore.

- 34 Si stabilisce che «per ottenere un elevato livello di tutela della salute dei consumatori e assicurare il loro diritto all'informazione, è opportuno garantire che i consumatori siano adeguatamente informati sugli alimenti che consumano. Le scelte dei consumatori possono essere influenzate, tra l'altro, da considerazioni di natura sanitaria, economica, ambientale, sociale ed etica».
- 35 Sul ruolo delle Corti nella interpretazione dei profili *halal* non mi soffermo rinviando all'analisi di C. LOCCHI, *Il difficile bilanciamento tra libertà religiosa alimentare e benessere degli animali nelle società multiculturali europee: il caso della macellazione rituale halal*, in questo libro, pp. 95 e ss.
- 36 Il riferimento è alla sentenza della Corte giustizia 12 novembre 2019, C-363/18 "*Organisation juive européenne e Vignoble Psagot*", a cui fa menzione F. BERTELLI, *CSR Communication e consumo responsabile: un circolo virtuoso per la circular economy?*, in S. LANNI (a cura di), *Sostenibilità globale e culture giuridiche comparate*, Giappichelli, Torino, 2022, p. 203 dove viene sottolineato il favore della Corte europea di Giustizia verso l'autonomo apprezzamento di quelle omissioni informative che siano dotate di implicazioni etiche.

giuridico europeo attraverso il confronto tra “armonizzazione minima” ed “armonizzazione massima” del diritto dei consumatori, come tentativo di limitare lo squilibrio nella relazione di consumo, anche in considerazione delle esigenze del mercato comune come pure delle non del tutto sopite intenzioni di uniformare il contratto di vendita³⁷.

In sintesi, l’informazione è l’area del diritto dei consumi dove per antonomasia può prendere forza lo squilibrio di potere tra le parti: il rafforzamento dei livelli di correttezza e trasparenza può dunque consentire di arginare la vulnerabilità del consumatore, avendo in considerazione che le aspettative di “sicurezza” possono esulare dalla lesione del diritto alla salute inteso come bene del corpo, mentre esse possono essere orientate verso un concetto più ampio quale sintesi dell’interazione tra due valori, la salute e la religione³⁸.

37 Una disamica della prospettiva in chiave ricostruttivo-sistemica è ampiamente svolta da G. D’AMICO, *Disavventure dell’armonizzazione (minima): autorizzazione ad introdurre discipline “più favorevoli al consumatore” e poteri del Giudice*, in S. LANNI (a cura di), *Armonizzazione del diritto dei consumatori in Europa e in America Latina*, cit., pp. 62 e ss. Gli spazi decisionali concessi agli Stati membri continuano ad alimentare perplessità in seno alla dottrina, e ciò anche a seguito della Dir. UE 771/2019, relativa all’obbligo di conformità nella vendita dei beni di consumo, in considerazione delle differenze ancora sussistenti tra gli assetti delle discipline nazionali di riferimento, a cui il progetto di disciplina uniforme del contratto di vendita (CESL) avrebbe voluto offrire soluzione (in argomento si veda P. COPPINI, *Armonizzazione massima e minimalismo legislativo del “nuovo” difetto di conformità dei beni di consumo*, in *Actualidad Jurídica Iberoamericana*, 18, 2023, pp. 468 e ss).

38 Giova ricordare come nell’ordinamento giuridico italiano il concetto di salute esprima uno stato di benessere complessivo e non solo uno stato psicofisico caratterizzato dall’assenza di malattia (cfr. P. LILLO, *Il diritto alla identità religiosa negli ordinamenti statali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, II/2015, p. 362). Il dialogo tra il valore-salute e il valore-religione è tornato alla ribalta a seguito della pandemia coronavirus ed alle esigenze di autodeterminazione del consumatore credente (cfr. F. ALICINO, *Diritto alla salute e fattore religioso nello spazio giuridico europeo. Alla ricerca di un laico e sostenibile pluralismo etico*, in *Federalismi – Focus Human Rights*, 5 febbraio 2020). Una sintesi attenta al profilo diacronico e ricostruttiva del diritto alla salute in chiave religiosa è stata elaborata recentemente da G. MARCACCIO, *Identità religiosa e diritto alla salute. Interazioni classiche ed emergenti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2021, open access.

4. I requisiti dell'etichettatura e del logo *halal* in riscontro del Reg. UE 1169/2011

Il diritto dei consumatori musulmani in riferimento ai requisiti *halal* di beni e servizi è strettamente connesso all'informazione a cui gli stessi possono accedere. A tal fine l'etichettatura rappresenta lo strumento giuridico per eccellenza poiché attraverso di essa il consumatore viene posto nella condizione di maturare la sua scelta. L'etichettatura deve promuovere un'informazione chiara e trasparente, che inoltre deve essere in linea con il canone ermeneutico della fiducia quale valore che sintetizza la relazione di consumo, avendo riguardo ai diversi attori che dialogano direttamente o indirettamente con il destinatario finale del bene o servizio³⁹.

39 L'analisi di diritto comparato svela come sarebbe errato considerare la fiducia quale carattere precipuo di una sola esperienza giuridica. Nel diritto musulmano la fiducia rappresenta un principio cardine, o meglio la *ratio* delle transazioni in un mercato che è fortemente vincolato da regole etico-religiose. La sua rilevanza si rinviene nel Corano, ove è associata al concetto di responsabilità e adempimento degli obblighi (*nafa' bil-'uqud*) «Noi abbiamo proposto il Pegno ai Cieli e alla Terra e ai Monti, ed essi rifiutarono di portarlo, e n'ebbero paura. Ma se ne caricò l'Uomo, e l'Uomo è ingiusto e d'ogni legge ignaro!» (Cor. 33, 72). Grazie alla dott.ssa Jihane Benarafa (che si è basata sulla lettura di A. BAUSANI, *Il Corano*, BUR Rizzoli, Milano, 2016, p. 630 e di M. IQBAL, *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Kapur Art Printing works, Lahore, 1930, pp. 134 e ss.) ho appreso che il pegno nel versetto summenzionato si presta a diverse interpretazioni; da un lato, può essere inteso come la "coscienza" e il senso dell'io, dall'altro, può essere concepito come la "fede", intesa come strumento di cui l'uomo è responsabile nella prospettiva della "legge divina". La poliedricità di questo concetto si arricchisce di una considerazione ulteriore, in quanto la fiducia oltre ad essere un principio etico costituisce anche il fondamento dei rapporti contrattuali nel diritto musulmano, poiché impone alle parti contraenti di agire con integrità e rispetto reciproco. Difatti, il Profeta Muhammad esortava i credenti a non tradire chi aveva riposto la fiducia in loro, si veda Sunan Abi Dawud 3534 (<https://sunnah.com/abudawud:3534>). Questa impostazione risente oggi anche della dottrina dell'*istighlâl*, che rappresenta una manifestazione del principio di giustizia contrattuale (per un approfondimento si veda V. DONINI, *Protection of Weaker Parties and Economic Challenges. An Overview of Arab Countries' Consumer Protection Law*, in *Rabel Zeitschrift*, 78, 2014, pp. 788 e ss.). Avendo riguardo al diritto europeo, rispetto a quella che potrebbe essere una interpretazione di tipo soggettivo della fiducia, e quindi basata su asimmetrie informative o essenzialmente economiche, emerge anche una considerazione ulteriore, ossia la supremazia della logica del mercato, inteso come bene pubblico da preservare, ragion per cui le condotte opportunistiche rappresenterebbero non solo un pregiudizio per la parte destinataria dei beni o servizi ma anche un pregiudizio per la fiducia collettiva nell'ordine del mercato (cfr. M. GRONDONA, *Il*

Sulla base della fiducia, si potrebbe dire che le informazioni contenute in etichetta rappresentano le clausole contrattuali del rapporto negoziale che lega acquirente e venditore, anzi che esse integrano attraverso l'indicazione di elementi essenziali la proposta negoziale di un contratto *ad incertam personam*. Al di là della mole degli interventi di tipo euro-unitario, i codici civili contengono un valido quadro di riferimento; il codice civile italiano, ad esempio, offre un addentellato normativo in tal senso attraverso l'art. 1336: invero, sembra pacifico che attraverso l'offerta al pubblico si palesino elementi contrattuali che non devono essere discriminatori⁴⁰.

L'impostazione codicistica trova un supporto ulteriore in una pluralità di fonti europee attraverso le quali si è proceduto, a seconda dei casi, all'armonizzazione verticale o orizzontale di specifici ambiti del diritto europeo dei consumi. In relazione alla vendita di prodotti alimentari vige la portata del già richiamato Reg. UE 1169/2011, che opera una distinzione tra informazioni obbligatorie e volontarie sotto l'egida di un principio fondamentale della *food law* europea, vale a dire quello della sicurezza alimentare⁴¹. Rientrano in questa area una pluralità di informazioni, che vanno dal nome del prodotto, alla specificazione dei singoli ingredienti, dai valori nutrizionali alla scadenza e così via. Questo gruppo di informazioni incide non solo

contratto asimmetrico nell'armonizzazione del diritto europeo (con uno sguardo sull'America Latina, a partire da una riflessione di Tullio Ascarelli), in S. LANNI (a cura di), *Armonizzazione del diritto dei consumatori in Europa e in America Latina*, cit., p. 168). Il richiamo alla buona fede ed alla eticità della prestazione rappresenta certamente il *file rouge* del dialogo tra diritto europeo dei contratti e diritto musulmano, se non altro perché il diritto, così come concepito dai giuristi musulmani, disciplina i rapporti tra membri della *Umma*, ragion per cui non è lecito fare al fratello ciò che contravvenga ai doveri stessi della fratellanza (cfr. M. PAPA, *La definizione di contratto e l'autonomia contrattuale in diritto musulmano: dai principi della shari'a alle legislazioni contemporanee*, in *Roma e America. Diritto romano comune*, 7, 1999, p. 283).

40 Sempre utile è il rinvio a D. MAFFEIS, *Offerta al pubblico e divieto di discriminazione*, Giuffrè, Milano, 2007. A fronte dell'offerta al pubblico si palesa il problema di individuare le condizioni in cui si forma il contratto corrispondente, poiché l'offerta stessa intesa come proposta contrattuale incontra dei limiti come, ad esempio, quello di contenere gli estremi essenziali del contratto da concludere; il tema è affrontato nei più diffusi manuali, si veda ad esempio V. ROPPO, *Diritto privato*, Giappichelli, Torino, 2016, pp. 371 e ss.

41 Per un quadro di riferimento si rinvia alla *Rivista di diritto alimentare*, I/2020 dove sono contenuti gli Atti del Workshop (organizzato presso l'Università di Milano, 10 dicembre 2019) su "The Implementation of Regulation (EU) n. 1169/2011 in some Member States and sanction".

sul potere di scelta del consumatore, ma anche sulla preservazione della salute, quale espressione di un diritto fondamentale⁴².

Viceversa, le informazioni inerenti alla modalità di macellazione di un animale, o all'uso di elementi che provengano da una processazione di una parte specifica di animale, rientrano nell'ambito delle informazioni volontarie (artt. 36 e 37)⁴³. La loro omissione non determina quindi una forma di responsabilità diretta, ad eccezione dei casi in cui l'informazione stessa sia determinante nel quadro della certificazione religiosa⁴⁴.

In un mercato orientato dalla logica del profitto e dalla più ampia allocazione dei prodotti tra i consumatori è possibile che l'informazione non risponda alle aspettative del consumatore o, quantomeno, non sia chiara nel definire la demarcazione tra *halal* ed *haram*⁴⁵. Si pensi ad esempio al caso del

42 La sicurezza degli alimenti in termini di salute ha favorito l'elaborazione di un articolato normativo particolarmente attento a favorire la corretta informazione e, non da ultimo, a limitare margini di manovra da parte dei produttori. In relazioni alle informazioni obbligatorie si vedano l'art. 4 (principi che disciplinano le informazioni obbligatorie sugli alimenti), art. 8, comma 6 (responsabilità), art. 9 (elenco delle informazioni obbligatorie), art. 12 (messa a disposizione e posizionamento delle informazioni obbligatorie sugli alimenti), art. 13 (presentazione delle indicazioni obbligatorie), art. 14 (vendita a distanza), art. 15 (requisiti linguistici).

43 In argomento emerge una pluralità di riflessioni che hanno alimentato un vivace dibattito dottrinale, in modo particolare sulla possibilità di saggiare la garanzia della libertà religiosa attraverso la reperibilità nel mercato di informazioni specifiche sulla carne macellata secondo le prescrizioni coraniche, e ciò anche laddove le informazioni di riferimento diano conto di un contenimento del diritto al benessere animale, soprattutto in quei casi in cui si richieda la macellazione rituale senza stordimento preventivo. In argomento si rinvia R. SAJJÀ, *Macellazione rituale e produzione biologica in un caso deciso dalla Corte di Giustizia*, in *Rivista di diritto alimentare*, IV/2019, pp. 64 e ss.

44 Sul punto si rinvia a quanto già è stato riportato da C. LOCCHI, *Il difficile bilanciamento tra libertà religiosa alimentare e benessere degli animali nelle società multiculturali europee: il caso della macellazione rituale halal*, in questo libro, p. 123, dove puntualmente si segnala come nella fase dell'iter di approvazione del Reg. UE 1169/2011 vi fosse stato un emendamento della Commissione alla proposta di regolamento del Parlamento europeo e del Consiglio, attraverso il quale si era proposto di introdurre una etichettatura specifica relativa alla macellazione rituale senza stordimento preventivo, al fine di consentire una maggiore informazione per i consumatori e, quindi, di operare una scelta in base alle proprie convinzioni etiche, avendo in considerazione le diverse esigenze che pertengono ai consumatori religiosi rispetto a quelli laici.

45 Si tratta di uno di quei casi di diritto vivente che si concretizza nel riscontro di quei nuovi interessi religiosi la cui rilevanza sociale determina una migliore gestione dei conflitti interculturali; cfr. M. PARISI, *Immigrazione, pluralismo culturale e libertà religiosa*, cit., p. 528.

produttore che ometta l'indicazione dell'origine di alcuni ingredienti, tra i quali si potrebbero menzionare le gelatine o anche alcuni emulsionanti. È possibile che gli ingredienti menzionati possano derivare da un animale proibito o da un ingrediente non *halal*, come ad esempio l'alcol⁴⁶.

Quello da ultimo menzionato rappresenta un tipo di contaminazione indiretta, che è difficilmente ravvisabile dal consumatore medio, a prescindere che esso sia musulmano o meno. Il consumatore medio si affida all'etichettatura *halal* poiché la stessa rappresenta uno strumento di fiducia, che però può essere malriposta poiché è plausibile che attraverso l'etichettatura stessa possa essere lesa la tutela del diritto all'aspettativa di conformità⁴⁷.

5. La violazione delle aspettative del consumatore e le prospettive rimediali

Dall'analisi fin qui elaborata sembra utile proporre una riflessione di sintesi sulle forme di risposta attese da un consumatore di un prodotto *halal*, in tutti i casi in cui l'informazione trasmessa non corrisponda alle sue aspettative. Avendo in considerazione una relazione di consumo tra fedeli musulmani è plausibile che il consumatore si avvalga del diritto alla sostituzione del prodotto oppure del diritto a recedere dal contratto per la presenza di

46 A lato delle problematiche connesse ad una informazione non corretta si collocano quelle relative all'uso abusivo dei loghi, ai cd. *fake halal certificate*, in argomento si veda la sintesi di M.A. AB HALIM – M.M. MOHD SALLEH, *Consumer Rights in Halal Products. A Study Based on Legal and Syariah Perspectives*, 2020, pp. 281-290.

47 Le scelte del consumatore musulmano sono orientate da un complesso di informazioni che possono essere dirette (etichettatura) ed indirette (loghi, simboli e immagini). In linea generale appare rilevante tutto ciò che determina una “trasfigurazione simbolica” attraverso la quale il singolo e la comunità di fedeli possano riconoscersi come parte di una identità (per un quadro di riferimento si vedano A. NEGRI – G. RAGONE – M. TOSCANO – L.P. VANONI (a cura di), *I simboli religiosi nella società contemporanea*, Giappichelli, Torino, 2021). Se si tratta di una sola identità islamica o di più identità islamiche vale la pena chiederselo e certamente ciò dipende in larga misura da un complesso di informazioni a cui il comparatista sceglie di guardare nel tentativo di cogliere un solo Islam o più Islam (puntualmente P. GLENN, *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, cit., p. 349). Con riferimento agli strumenti di risposta per la violazione delle norme europee sulla comunicazione ai consumatori emerge una contaminazione tra diverse fonti del diritto, la quale contribuisce alla costruzione di nuovi modelli di governance europea (sul punto cfr. F. ALBISINNI, *National Enforcement of Food Communication Rules*, in *Rivista di diritto alimentare*, I/2020, pp. 6 e ss. open access).

kehiyar al-‘aib, vale a dire un difetto a lui non riconoscibile all’atto della conclusione del contratto⁴⁸.

Il diritto di sostituire il bene è indicato nella dottrina con il lemma *kehiyar*: si tratta di una forma di diritto articolata in forma casistica a cui seguono sette rimedi – che in questa sede posso solo enumerare non avendo una conoscenza della lingua araba né una competenza specialistica del diritto musulmano – vale a dire: *kehiyar syarat*, *kehiyar ta’yin*, *kehiyar ru’yah*, *kehiyar ‘aib*, *kehiyar majlis*, *kehiyar ghubun* e *kehiyar tadlis*⁴⁹.

Al di là di forme di conciliazione stabilite dalle parti in considerazione della loro autonomia negoziale, dal punto di vista gius-privatistico l’analisi delle aspettative del consumatore musulmano va ancorata alle forme rimediali previste negli ordinamenti giuridici europei. Ad esempio, avendo riguardo alle risposte offerte dal diritto privato italiano è necessario discernere i casi in cui le informazioni siano rilevanti ed essenziali da quelli in cui non lo siano. Invero, nel primo caso potrebbe profilarsi un caso di nullità per turbativa della libertà negoziale, che ad esempio potrebbe essere ricondotta alla violazione dell’obbligo di comportarsi secondo buona fede nella fase delle trattative⁵⁰, mentre nel secondo caso potrebbe semmai in-

48 Si tratta di un tema poco studiato dalla dottrina in chiave comparatistica; tra i pochi lavori intervenuti sulla tutela del consumatore nel mondo arabo si veda V. DONINI, *Protection of Weaker Parties and Economic Challenges. An Overview of Arab Countries’ Consumer Protection Law*, cit., p. 791.

49 Per un quadro di riferimento si fa rinvio a di M.A. AB HALIM – M.M. MOHD SALLEH, *Consumer Rights in Halal Products. A Study Based on Legal and Syariah Perspectives*, cit., p. 286 da cui emerge che la nullità del contratto assume una certa qual centralità. Si tratterebbe di una *extrema ratio* connessa alla violazione di un dovere basilare, quello della fratellanza islamica (*Umma*, i.e. una società di fratelli di fede; cfr. M. PAPA, *La definizione di contratto e l’autonomia contrattuale in diritto musulmano: dai principi della shari’a alle legislazioni contemporanee*, cit., p. 279), nel senso che la vendita di un prodotto non *shari’a compliant* lederebbe di per sé un dovere etico ancor prima che contrattuale, ragion per cui il contratto sarebbe nullo proprio perché non in linea con la fiducia, intesa quale carattere precipuo di tutte le relazioni giuridiche tra musulmani. In questa prospettiva è tuttavia utile ribadire come le pratiche contrattuali nel diritto islamico si caratterizzino per una spiccata versatilità e adattabilità, nonostante l’osservanza dei principi basilari rimanga indiscussa (cfr. J. BENARAF, *Il takaful oltre il legal transplant. L’etica islamica di fronte al rischio assicurativo*, cit., p. 87).

50 La Corte di Cassazione nella sentenza n. 5762/2016 ha sancito che «la violazione dell’obbligo di comportarsi secondo buona fede nello svolgimento delle trattative e nella formazione del contratto, previsto dagli artt. 1337 e 1338 c.c., assume rilievo in caso non solo di rottura ingiustificata delle trattative e, quindi, di mancata conclusione del contratto o di conclusione di un contratto invalido o inefficace, ma anche di contratto

vocarsi l'annullabilità per errore, secondo quanto previsto dagli artt. 1428 e ss. Guardando in chiave comparativa all'esperienza tedesca, i casi di errore integrerebbero quello che rappresenta un *Geschäftsgrundlage*, vale a dire un tipico caso di mancanza di fondamento del contratto, così da legittimare l'operatività delle norme sulla revisione del contratto in riscontro della operatività, ex § 242 del BGB, della buona fede⁵¹.

Naturalmente, tra le forme di risposta offerte a livello nazionale vanno annoverate anche quelle poste in essere attraverso istituzioni pensate appositamente per tutelare in chiave ultra-individuale l'interesse dei consumatori⁵². Ad esempio, nel panorama italiano è possibile fare ricorso anche all'Autorità garante per la concorrenza ed il mercato (AGCM), proprio al fine di rendere palesi quelle che possono essere situazioni poco trasparenti, o meglio omissioni ingannevoli, occultamento di informazioni rilevanti, valutazioni scorrette elaborate tramite intelligenza artificiale (si pensi al funzionamento di una delle tante *food apps*), e più in generale si può ricorrere all'AGCM per ogni comportamento considerato sleale ai fini della corretta maturazione della scelta da parte dei consumatori musulmani.

È da sottolinearsi, in relazione al dialogo tra diritti nazionali e diritto europeo, come la forza normativa delle singole esperienze codicistiche rimanga sempre significativa rispetto alle prospettive europee di armonizzazione. Ciò traspare in modo esplicito dalle posizioni intraprese dal legislatore europeo, che già attraverso l'art. 3, par. 2, della già menzionata Dir. CEE 29/2005 aveva ribadito come essa non pregiudicasse l'applicazione del diritto contrattuale degli Stati membri⁵³.

validamente concluso quando, all'esito di un accertamento di fatto rimesso al giudice di merito, alla parte sia imputabile l'omissione, nel corso delle trattative, di informazioni rilevanti le quali avrebbero altrimenti, con un giudizio probabilistico, indotto ad una diversa conformazione del contratto stesso».

- 51 P. OERTMANN, *Die Geschäftsgrundlage. Ein neuer Rechtsbegriff*, Scholl, Leipzig, 1921, passim.
- 52 Gli obiettivi promossi dal Reg. CE 178/2002 in termini di *food safety* hanno favorito lo sviluppo parallelo di una significativa standardizzazione privata, e ciò grazie all'apporto autoregolatorio delle organizzazioni non governative specializzate nella individuazione di norme tecniche negli ambiti più svariati del mercato.
- 53 Cfr. A. GERMANÒ, *Informazione alimentare halal: quale responsabilità per un'etichetta non veritiera?*, in *Rivista di diritto alimentare*, 2010, p. 5 dove si ritiene che le conseguenze privatistiche a tutela di colui che sia stato indotto in errore al fine di stipulare il contratto siano quelle del diritto nazionale.

La presenza di forme di tutela per così dire “municipale” non ha impedito al legislatore europeo di rivolgere al tema dei rimedi contrattuali una riflessione in chiave sovranazionale. Anzi, la dottrina italiana intervenuta sul tema suggerisce come si venga lentamente profilando un passaggio significativo dalla “massima tutela” alla “massima armonizzazione”⁵⁴.

L’informazione trasmessa attraverso l’etichetta o il logo, nel caso in cui non corrisponda alle aspettative *halal* del consumatore musulmano, apre la porta all’art. 19 della più recente Dir. UE 771/2019, relativa a determinati aspetti dei contratti di vendita di beni di consumo. La norma richiamata offre la possibilità di ricorrere alla disciplina relativa al difetto di conformità, al fine di tutelare il consumatore per i danni subiti da un contratto concluso in presenza di una pratica commerciale sleale.

Altra questione è quella connessa alla consegna di un bene radicalmente difforme da quello atteso, si pensi ad esempio ad un prodotto *halal* acquistato on line per il quale il consumatore abbia dato il consenso ad accettare un equivalente in caso di indisponibilità del prodotto stesso attraverso la piattaforma e-commerce. Una fattispecie del genere potrebbe rientrare nella disciplina dell’*aliud pro alio*, ampiamente nota ai codici civili, ma problematica in chiave di applicazione della Dir. UE 771/2019, in quanto il legislatore europeo è stato perlopiù silente, lasciando gli Stati UE liberi di pronunciarsi sul punto⁵⁵.

54 Per un quadro di riferimento si veda S. PAGLIANTINI, *Contratti di vendita di beni: armonizzazione massima, parziale e temperata della Dir. UE 2019/771*, in *Giurisprudenza italiana*, 2020, pp. 217 e ss. Va altresì segnalato come non di rado si palesi una forma di armonizzazione massima selettiva, come quella che emerge dalla Dir. UE 771/2019, dove l’attenzione del legislatore europeo è stata catturata essenzialmente solo da alcuni aspetti, ritenuti fondamentali per il corretto funzionamento del mercato interno, mentre per altri si è lasciato spazio ad un’armonizzazione di tipo minimale; l’osservazione puntuale è di F. ADDIS, *Spunti esegetici sugli aspetti dei contratti di vendita di beni regolati nella nuova Dir. UE 771/2019*, in *Nuovo diritto civile*, 2020, pp. 5 e ss.

55 Si tratta di una disciplina che ha risentito del formante giurisprudenziale in diverse esperienze. Il legislatore tedesco, attraverso il § 434 Abs BGB, ha ricompreso l’*aliud pro alio* all’interno della difformità materiale, mentre il legislatore italiano, attraverso il Dlgs. 170/2021, non ha fornito una risposta compiuta, lasciando in tal modo delle perplessità applicative sui problemi della “difformità” rispetto a quelli della “mancata consegna”. In entrambi i casi rimane difficile sostenere, nel caso in cui il consumatore abbia dato il consenso a un prodotto fungibile, che il prodotto *halal* fosse fondamentale, e ciò soprattutto se i desiderata del consumatore non siano stati specificati, ragion per cui non

Rispetto a quella che potrebbe essere un'analisi specifica dell'ambito di operatività dei recenti interventi euro-unitari, in tema di vendita dei beni di consumo sui prodotti oggetto di informazione e/o certificazione religiosa, in questa sede interessa sottolineare un dato più circoscritto, ossia quella che appare come la caratteristica saliente della modalità di intervento del legislatore europeo, poiché dalla ricostruzione finora proposta emerge che la stessa vada individuata nell'abbandono della logica di risposta alle esigenze del consumatore vulnerabile. Nell'orizzonte si intravede il bisogno di rinsaldare il valore etico del mercato attraverso un rafforzamento dei doveri di lealtà e correttezza di quanti si occupino della presentazione al pubblico di un prodotto o servizio.

Il riscontro delle informazioni previste ad esempio dal Reg. UE 1169/2011 rende il giudizio di conformità oggettivo e ciò anche alla luce di quanto stabilito dall'art. 7, sub d, della Dir. UE 771/2019 dove, in relazione ai requisiti soggettivi di conformità, si prevede che debba prendersi in considerazione ciò che il consumatore possa «ragionevolmente aspettarsi, tenuto conto della natura del bene e delle dichiarazioni pubbliche fatte dal o per conto del venditore, o da altre persone nell'ambito dei passaggi precedenti della catena di transazioni commerciali, compreso il produttore, in particolare nella pubblicità o nell'etichetta».

Se il rispetto del complesso delle prescrizioni *halal* è idoneo non solo a proteggere e tramandare il valore della *umma* e quindi a garantire i diritti dei consumatori musulmani, ma è idoneo anche a favorire l'interculturalità del mercato europeo⁵⁶, si deve tuttavia prendere in considerazione anche un possibile pericolo, poiché la certificazione *halal* rischia di non essere in linea con gli obiettivi del mercato europeo. Infatti, la mancata attribuzione della certificazione *halal* può rappresentare anche un indebito limite commerciale,

consentono alla controparte di sapere che la specifica caratteristica *halal* aveva un ruolo determinante.

56 In un mercato come quello europeo, reso dinamico e mutevole dai flussi migratori, dalla circolazione dei beni e, non da ultimo, dalla globalizzazione, la riflessione sui prodotti e servizi *halal friendly* contribuisce ad un'analisi ponderata su quelli che potrebbero essere i vantaggi e le conseguenze di una logica *one law for all*. Il rischio, come in modo encomiabile rileva A. RINELLA, *La shari'a in Occidente. Giurisdizioni e diritto islamico: Regno Unito, Canada e Stati Uniti d'America*, cit., p. 318 è quello di perseguire pratiche di tolleranza anziché pratiche di dialogo e quindi «l'isolamento dei diversi piuttosto che la ricerca di una relazione con essi».

vale a dire una specie di barriera non doganale, alla concorrenza di un prodotto nel mercato comune europeo⁵⁷.

Concludendo, l'*halal friendly* rappresenta un'opportunità in grado di contribuire in modo cospicuo alla realizzazione di un mercato europeo maggiormente laico ed inclusivo, ma la produzione e la diffusione di beni e servizi *shari'a compliant* forse reclamano, oltre ad una maggiore apertura interculturale in chiave europea, anche una ridefinizione dei criteri di trasparenza e di verificabilità delle modalità di concessione della certificazione religiosa, al fine di mettere in giusto rapporto da una parte l'osservanza delle prescrizioni religiose e dall'altra parte il rispetto dell'impostazione concettuale che presiede stabilmente al funzionamento del diritto europeo nelle relazioni di consumo⁵⁸.

57 Puntualmente evidenzia il tema R. ALUFFI, *Islam globale. Oltre la statalizzazione della shari'a*, cit., p. 165 dove si sottolinea che se i prodotti privi di certificazione *halal* vengono immessi nel mercato a condizione che siano privi di certificazione può emergere indirettamente un abuso nella lealtà della concorrenza, come pure una violazione delle ragioni stesse della integrazione del mercato a tal punto da profilare una barriera non tariffaria, che potenzialmente è in contrasto con le norme del WTO. Nondimeno emergono dubbi sulla pretesa di un adattamento coattivo del marchio *halal* allo standard dei prodotti *made in Italy*, cfr. M. KHALID RHAZZALI, *Vicissitudini dell'Halal e i musulmani d'Italia: tra istituzioni e mercato*, cit., p. 176.

58 Rimane attuale la domanda posta da J.A. TORONTO, *Il ruolo della shari'a*, cit., p. 342: «La shari'a è, dunque, in definitiva, una risorsa o un ostacolo per lo sviluppo dei paesi musulmani?». Certamente, una maggiore conoscenza della tutela del consumatore nel mondo arabo rimane cruciale tanto per approfondire il dialogo e la comparazione tra i diversi sistemi giuridici (cfr. V. DONINI, *Protection of Weaker Parties and Economic Challenges. An Overview of Arab Countries' Consumer Protection Law*, cit., p. 792) quanto per saggiare le possibilità di un avvicinamento in termini di euro-islam, volendo richiamare l'espressione di forte impatto promossa dall'islamologo Bassan Tibi (e ripresa da A. RINELLA, *La shari'a in Occidente*, cit., p. 164).

Il mercato alimentare *halal* tra tradizione e innovazione

Jihane Benarafa

Università degli Studi di Milano

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4945-3495>

DOI: 10.54103/milanoup.214.c386

ABSTRACT

Il mercato alimentare *halal* rappresenta, al tempo stesso, un segno distintivo dell'espressione della fede musulmana e un simbolo di appartenenza ad una comunità. Nondimeno, negli ultimi anni è aumentata la richiesta di prodotti *halal* anche da parte di consumatori non musulmani, ciò ha rafforzato l'esigenza di tutelare l'aspettativa di compliance dei prodotti stessi in base alla *shari'a*. Ad essere oggetto di espansione non è solo l'ambito soggettivo ma anche quello oggettivo della relazione di consumo. In modo particolare è interessante comprendere come integrare l'innovazione tecnologica, che permea complessivamente il mercato alimentare, soprattutto in riferimento ai “nuovi alimenti”, con un contesto profondamente legato alla tradizione. Emerge una prospettiva complessa, poiché il dato normativo europeo è posto a confronto con le diverse interpretazioni giuridico-religiose islamiche che cercano di adattarsi ai cambiamenti, in considerazione della percezione del tempo e dello spazio. Queste innovazioni rappresentano una interessante opportunità per favorire l'integrazione e la crescita di un mercato, come quello europeo, che è caratterizzato da una significativa multiculturalità.

PAROLE CHIAVE

mercato *halal*, tutela del consumatore, innovazione tecnologica, insetti edibili, carne coltivata

ABSTRACT

The *halal* food market is both a distinctive mark of the Muslim faith and a symbol of community belonging. In recent years, however, the demand for *halal* products has also grown among non-Muslim consumers, reinforcing the need to

safeguard expectations regarding *shari'a* compliance. This shift expands not only the subjective but also the objective dimension of the consumer relationship. A key challenge lies in integrating technological innovation, – particularly in the field of novel foods – within a context deeply rooted in tradition. This dynamic is further complicated by the intersection of European regulatory frameworks with different Islamic legal-religious interpretations, which seek to adapt to change while accounting for different perceptions of time and space. These innovations represent an interesting opportunity to foster integration and growth in a market like Europe, which is characterized by significant multiculturalism.

KEYWORDS

halal market, consumer protection, technological innovation, edible insects, cultivated meat

SOMMARIO: 1. Introduzione. Il canone alimentare in ottica religiosa. – 2. Il cibo *halal*, una questione culturale e/o un precetto di fede. – 3. La tutela del consumatore tra mercato e fede. – 4. Le nuove tendenze nel mercato islamico: gli insetti edibili. – 5. Le nuove tendenze nel mercato islamico: la carne coltivata. – 6. Riflessioni di sintesi.

1. Introduzione. Il canone alimentare in ottica religiosa

“Dimmi cosa mangi e ti dirò in cosa credi”, spesso si richiama questa espressione per sottolineare lo stretto legame che intercorre tra cibo e religione. Non vi è infatti confessione religiosa che non preveda un insieme di regole alimentari, di norma dettagliate, a riprova dello stretto legame che esiste tra l'alimentazione e il credo¹. Le abitudini alimentari contribuiscono

1 Si tratta di un tema ampiamente sviluppato nella bibliografia specialistica. Per un quadro di riferimento si vedano M. SALANI, *A tavola con le religioni*, EDB, Bologna, 2000; AA. VV., *Religione come cibo e cibo come religione*, O. MARCHISIO (a cura di), FrancoAngeli, Milano, 2004; L. ZAOUALI, *L'Islam a tavola. Dal medioevo ad oggi*, Laterza, Roma-Bari, 2004; D. PAVANELLO, *Cibo per l'anima. Il significato delle prescrizioni alimentari nelle grandi religioni*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2006; M. SALANI, *A tavola con le religioni*, Dehoniane, Bologna, 2007; AA.VV., *Cibo e conflitti*, E. Pellicchia (a cura di), CNR, Roma, 2010; G. FILORAMO, *A tavola con le religioni*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2014, pp. 17-32; M. RICCA, *Sapore, sapere del mondo. Tradizioni religiose e traduzioni dei codici alimentari*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2014, pp. 33-66; A. FUCCELLO, *Saziare le anime nutrendo il pianeta? Cibo, religioni, mercati*, in AA. VV., *Cibo, Religione e Diritto. Nutrimo per il corpo e per l'anima*, A.G. CHIZZONITI (a cura di), Libellula, Tricase, 2015; A.G. CHIZZONITI, *La*

a definire l'identità religiosa dei fedeli, fornendo nutrimento al corpo e all'anima. Adeguare la dieta personale alle norme alimentari della propria fede rappresenta, quindi, una forma di esercizio del diritto alla libertà religiosa, che nei paesi democratici è garantito e tutelato².

La dieta di una comunità rappresenta uno degli aspetti essenziali del manifestarsi della libertà; pertanto, questa è in grado di orientare le summenzionate scelte degli individui «sul e nel mercato»³. In tale contesto, l'essere umano tende a mettere in atto rituali e comportamenti che inconsciamente riflettono la propria identità non solo culturale ma spesso anche religiosa.

Circoscrivere l'influenza religiosa solamente ad alcuni ambiti come, ad esempio, la politica sarebbe un'opera semplicistica, visto che la religione non è solamente un insieme di pratiche e rituali, ma è invece un insieme specifico di credenze e dogmi che definiscono il rapporto degli esseri umani con il sacro. Tale rapporto trova ampio spazio, tra gli altri, nel modo di alimentarsi, che rappresenta un aspetto dirimente della cultura di un popolo⁴.

tutela della diversità, cibo, diritto e religione, in AA. VV., *Cibo, Religione e Diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, A.G. CHIZZONITI (a cura di), Libellula, Tricase, 2015; nello stesso volume si vedano L. De GREGORIO, *Alimentazione e religione: la prospettiva cristiano-cattolica*; L. ASCANIO, *Le regole alimentari nel diritto musulmano*; S. DAZZETTI, *Le regole alimentari nella tradizione ebraica*; M.R. PICCINI, *Il rapporto tra alimentazione e religione nella tradizione cristiano-ortodossa*; T. RIMOLDI, *Gli avventisti del 7° giorno: la Chiesa della Health Reform*; A. CESERANI, *Cibo 'religioso' e diritto: a margine di quattro recenti pubblicazioni*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, II/2016, pp. 369-384; F. ALICINO, *Cibo e religione nell'età dei diritti e della diversità culturale*, in *Parolechiave*, 2, 2017, pp. 173-186; C. FERLAN, *Cibo sacro. Questioni alimentari nella storia delle religioni*, in *Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, 2, 2018, pp. 183-204.

- 2 P. CHRISTIAN, *Religious Customs and Nutrition*, in *Encyclopedia of Food Sciences and Nutrition*, 2003, pp. 4933-4938; P. FIELDHOUSE, *Religious Customs, Influence on Diet*, in *Encyclopedia of Human Nutrition*, 1998, pp. 93-99. Per una efficace ricostruzione sul ruolo della religione nella società odierna, indagando le sfide presenti e future di un rapporto che coinvolge da una parte il diritto dello Stato e dell'altra la religione musulmana si veda, A. FERRARI (a cura di), *Diritto e religione nell'islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?*, il Mulino, Bologna, 2012.
- 3 A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, Giappichelli, Torino, 2016, p. VII. L'A., nella sua opera, ha voluto indagare come i precetti religiosi influenzino le scelte alimentari dei credenti. Tali scelte, le cui radici si riscontrano nei testi sacri, si ripercuotono in ogni aspetto della vita quotidiana, fino a diventare un tratto distintivo dell'identità della singola comunità.
- 4 M. RICCA, *Le religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 3.

Di norma, ogni credente di fede musulmana (o non) tende ad esercitare un'accurata selezione dei prodotti e dei servizi offerti dal mercato, privilegiando quelli che rispettano i criteri del proprio credo e della propria filosofia di vita⁵. L'esistenza di regole alimentari religiose è un fatto universale e costante a cui le comunità fanno riferimento al fine di identificare le credenze e distinguere i credenti dai non. Queste regole, nei secoli e millenni, sono rimaste solide in alcune comunità, in altre meno. Ad esempio, da una parte, le regole alimentari rinvenute negli insegnamenti della Chiesa cattolica, nella società di oggi, sono perlopiù scomparse come, ad esempio, l'obbligo di digiunare prima della comunione dell'ostia consacrata dal sacerdote durante la messa o il divieto di mangiare carne il venerdì⁶. D'altra parte, sia l'ebraismo che l'Islam hanno sempre mantenuto un rigoroso rispetto per i propri obblighi e divieti⁷. Da evidenziare, però, che man mano che le società contemporanee laiche si sono andate emancipando dall'influenza religiosa, hanno anche reintrodotta nelle loro diete, in nome dell'estetica o della salute (o di entrambe), prescrizioni sovente più limitative di quelle che avevano abbandonato, il che di per sé rappresenta un paradosso⁸.

5 Per un'introduzione sulle fonti del diritto e la tassonomia giuridica islamica si vedano D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita, con riguardo anche al sistema sciafito*, 1, Istituto per l'Oriente, Roma 1938; A. BAUSANI, *L'Islam*, Garzanti, Milano 1980; E. VARRIALE, *La legge sacra. Diritto e religione dell'Islam*, Stamperia della Frontiera, Svizzera, 1986; J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1995; F.M. PAREJA, *Islamologia*, Orbis Catholicus, Roma 1951; F. CASTRO, *Il modello islamico*, a cura di G.M. PICCINELLI, Giappichelli, Torino, 2007.

6 G. BONI, *Il digiuno e l'astinenza nel diritto canonico*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2014, pp. 217-238.

7 Sia la tradizione ebraica che quella islamica pongono enfasi sull'osservanza dei precetti religiosi, rinvenuti nel testo sacro di riferimento, che regolano ogni aspetto della vita quotidiana. Ad esempio, nella religione ebraica è tassativamente obbligatorio il rispetto dei 613 *mitzvoth*, che contemplano 248 comandamenti positivi e 365 negativi. Parallelamente, nella religione islamica vi è l'ossequiosa osservanza dei cinque pilastri della fede islamica oltre ai principi etico-religiosi contenuti nelle fonti del diritto islamico. Si vedano, F. CASTRO, *Il modello islamico*, cit.; F. LUCREZI, *613. Appunti di diritto ebraico*, I, Giappichelli, Torino, 2015.

8 Sebbene le tendenze menzionate non riguardino la sfera religiosa richiedono certamente una connessione indiretta con la stessa, avendo riguardo ad esempio alla tutela dei diritti della componente animale; si vedano C. PRUDHOMME, *Interdits alimentaires, religions, convivialité. Dis-moi ce que tu ne manges pas, je te dirai ce que tu es?*, in *Histoire, monde et cultures religieuses*, 39, III/2016, pp. 113-144; A. F. FONDRIESCHI, *Una naturale dignità: interessi in conflitto e criteri di soluzione nel rapporto tra uomo e animale*, in *Politica del diritto*, IV/2020, pp. 565-616;

In questo panorama, in Europa la comunità musulmana ha registrato negli ultimi decenni una crescita notevole (circa 13 milioni di cittadini, che corrispondono al 3,5% della popolazione complessiva dell'UE); questa crescita ha portato ad un significativo impatto sul mercato dei prodotti *halal*; infatti, la domanda di prodotti che rispettino i precetti religiosi islamici è in costante aumento. Tale crescita è dovuta non solamente alla cospicua presenza di persone di religione musulmana, spinte all'emigrazione per diversi motivi, tra cui quelli politici, economici, sociali e ambientali, ma anche alla crescente consapevolezza e all'interesse verso alimenti considerati più etici, aspetto che riflette simmetricamente una dinamica analoga a quella osservata nel diffondersi di diete che, pur non religiose, impongono forti restrizioni alimentari, com'è ad esempio il veganismo⁹.

Il fenomeno summenzionato ha portato alla compresenza di una varietà di modelli culturali e valori religiosi diversi da quelli occidentali, e per questo motivo risulta imprescindibile sottolineare l'importanza di un dialogo costruttivo, al fine di rafforzare il pluralismo culturale e religioso, dialogo che non deve essere circoscritto solo alle maggiori religioni tradizionali, ma dovrebbe invece anche includere quelle nuove e, in generale, i credi alternativi, ciò sempre in un'ottica di piena cittadinanza delle credenze altrui: il pluralismo e il rispetto mutuo sono infatti la linfa e il fondamento di una società civile, e quindi devono essere un pilastro irrinunciabile dell'Unione Europea¹⁰. In questo quadro, il cibo rappresenta un vettore privilegiato per l'inclusione sociale, perché favorisce l'integrazione e promuove un'evoluzione verso una società più inclusiva e multiculturale, in particolar modo

D. CERINI, *Tutela del benessere animale e attività turistiche*, in *Rivista giuridica dell'ambiente*, 3, III/2023, pp. 807-874.

9 Il veganismo, come filosofia di vita, abbraccia diversi valori e si fonda su precetti tali da favorire il coinvolgimento di varie tradizioni e comunità (musulmani e non musulmani); ciò garantisce il rafforzamento del legame con il passato e la promozione di un dialogo interculturale continuo. Si veda A. MAROTTA, *Halal as more than a market benchmark: from certification issues to 'Eco-Islam' up to Vegan Muslims*, in *Rivista di diritto amministrativo*, 4, 2022, pp. 314-331. Giova in merito segnalare un'importante sentenza del 2018 pronunciata nel Regno Unito, che ha riconosciuto il veganismo etico come credo filosofico distinto dalla religione, meritevole di tutela legale, poiché il veganismo etico non è solo una scelta di vita circoscritta alla sfera personale, ma una convinzione profonda che modella le interazioni con il mondo. Si veda, L. STRUMOS, *Ethical Veganism as Nonreligion in Mr J Casamitjana Costa v the League Against Cruel Sports*, in *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 51, III/2022, pp. 295-313.

10 G. FILORAMO, *Pluralisme religieux et crises identitaires*, in *Diogene*, 199, III/2002, pp. 34-51.

per le seconde generazioni (o terze, a seconda della realtà geografica di riferimento) che si trovano nel mezzo “tra due mondi”, in una condizione di perenne oscillazione, e devono spesso conciliare situazioni e *status* non di rado tra loro molto diversi¹¹.

In tale contesto, appare indispensabile fare una precisazione. Gli immigrati di seconda generazione di fede islamica vivono un conflitto intrinseco tra la cultura d’origine dei genitori e quella del paese “ospitante” che per loro, invece, è il paese di appartenenza. Spesso, per evitare discriminazioni e stereotipi, sono soggetti a forti pressioni sociali che li spingono a rifiutare la propria eredità culturale per evitare di subire uno stigma di sapore discriminatorio.

Ciononostante, provano a preservare il legame con la propria identità culturale ricercando un *halal lifestyle* che abbracci non solamente il rispetto delle prescrizioni alimentari, ma contempli anche ogni aspetto del vissuto quotidiano, coinvolgendo sia la sfera privata sia quella pubblica.

Il crescente interesse per i prodotti *halal* ha portato i consumatori anche a porsi delle domande sulla sostenibilità alimentare, altra questione dirimente, giacché implica pratiche agricole che mirino a preservare le risorse naturali, a ridurre l’uso di prodotti chimici e a promuovere la biodiversità¹². Inoltre, favorisce la riduzione degli sprechi alimentari lungo l’intera catena alimentare e promuove diete sostenibili basate su cibi di origine vegetale. L’intersezione tra sostenibilità alimentare e il mercato *halal* rappresenta, in qualche modo, la risposta del mercato alle esigenze di una domanda in evoluzione che, per un verso enfatizza la crescente consapevolezza dei consumatori musulmani riguardo alle pratiche di produzione sostenibili, e per un altro è molto attenta alla tutela dei beni “comuni” come l’acqua¹³. C’è

11 G. TATARELLA, *Verso la società multiculturale. L’integrazione delle seconde generazioni di immigrati, in Italia*, 14, 2010, pp. 149-167.

12 Per un quadro di riferimento si richiamano K. BONNE – W. VERBEKE, *Muslim Consumer Trust in Halal Meat Status and Control in Belgium*, in *Meat Science*, 79, I/2008, pp. 113-123; J.A.J. WILSON – J. LIU, *Shaping the Halal into a Brand?*, in *Journal of Islamic Marketing*, 1, 2/2010, pp. 107-123; M. TIEMAN – J.G.A.J. VAN DER VORST – M. CHE GHAZALI, *Principles in Halal Supply Chain Management*, in *Journal of Islamic Marketing*, 3, III/2012, pp. 217-243; G. REZAI – Z. MOHAMED – M. NASIR SHAMSUDIN, *Non-Muslim Consumers’ Understanding of Halal Principles in Malaysia*, in *Journal of Islamic Marketing*, 3, I/2012, pp. 35-46.

13 F. ALICINO, *Religion and Sustainable Food in the Age of Consumer Culture*, in *Rivista di studi sulla sostenibilità*, 2014, pp. 101-124. La sostenibilità nel mercato *halal* si inserisce nella più ampia cornice della sostenibilità globale, trovando un legame diretto con i *maqasid*

un crescente interesse verso l'integrazione tra principi *halal* e pilastri della sostenibilità, come la sicurezza della filiera alimentare intimamente legata alla qualità della vita degli animali, e la minimizzazione degli sprechi, che potrebbero allinearsi con le esigenze di consumatori attenti all'ambiente.

2. Il cibo *halal*, una questione culturale e/o precetto di fede

Il crescente interesse per i prodotti *halal* sottolinea come la conoscenza delle prescrizioni musulmane sia un passo fondamentale per gli *stakeholder* che mirano al mercato europeo di beni e servizi.

La visione *halal* non riguarda più solamente il cibo (*rectius* ovverosia la carne), ma è diventata un universo complesso, che comprende un'ampia gamma di prodotti e servizi, come ad esempio, la finanza *halal* e il turismo compatibile con i dettami sciaraitici, oltre a comportamenti e istituzioni quali il *nikah halal*¹⁴; si assiste ad un'estensione dei significati del lemma *halal* più che a un ampliamento della gamma di prodotti *shari'a*. L'aggettivo, che prima si riferiva ad azioni o alimenti non proibiti, è ora diventato un sostantivo che si riferisce a uno "spazio normativo" autonomo¹⁵, tanto da favorire, attraverso un uso consapevole delle tecniche del marketing, l'incremento

al-shari'a che promuovono principi come la tutela della vita, dell'ambiente e del benessere collettivo. Questo connubio riflette un approccio olistico che integra valori religiosi con obiettivi ecologici e sociali, presentando il mercato *halal* come un modello di sviluppo responsabile e attento all'equilibrio tra esigenze umane e ambientali. Fondamentale è il rinvio a G.M. PICCINELLI, *Dai maqâsid al-shari'a agli SDGs 2023: gli strumenti giuridici a sostegno della povertà nell'Islam*, in A. RUSSO (a cura di), *Riflessioni di diritto comparato alla luce delle nuove relazioni industriali*, Artetetra, Capua, 2023, pp. 155-185. Sul tema sia concesso anche il rinvio a J. BENARAFÀ, *Sostenibilità e Maqasid al-Sharia in ottica comparata*, in S. LANNI (a cura di), *Sostenibilità globale e culture giuridiche comparate*, Giappichelli, Torino, 2022, pp. 467-488.

14 L. ARSLAN, *Union Halal: sexualité et mariage chez le couple « musulman » dans les quartiers populaires*, in F. BERGEAUD-BLACKLER (dir.), *Les sens du Halal. Une norme dans un marché mondial*, CNRS Éditions, Paris, 2015, pp. 137 e ss.

15 Il mercato *halal*, applicando il principio d'estensione, adotta la sequenza secondo cui l'*halal* viene dopo l'*haram*, infatti, sovente si richiama un *hadith* di Sahih Al-Bukhari ove si richiama il concetto secondo cui *al-halal bayon wal-haram bayon*. Ciò significa che prima di vendere ai credenti musulmani i prodotti e i servizi gli stessi devono essere accuratamente controllati per garantire che non contemplino elementi proibiti o che non siano coinvolti in processi vietati dalla legge sciaraitica. Si veda F. GAUTHIER, *L'extension du domaine du halal*, in *L'Homme*, 230, 2019, pp. 153-179.

delle scelte del consumatore verso prodotti *halal* e, quindi, rafforzare gli stessi per un maggiore consolidamento del mercato.

“Vivere *halal*” si riferisce a ciò che deve essere rispettato poiché è “permesso” o “lecito” dai dettami religiosi. Più in generale, possiamo individuare due macrocategorie: la prima riguarda le regole intimamente collegate al sacro, in termini squisitamente religiosi, e la seconda è invece legata alla qualità di ciò che viene offerto nel mercato alla comunità musulmana¹⁶. La dicotomia *halal/haram* (lecito/illecito) è quindi imprescindibile per intendere il modo di vivere dei musulmani, indipendentemente dalla società in cui vivono¹⁷. Essa fornisce informazioni sulla visione del mondo e su come si devono comportare le persone che coltivano un certo rapporto con l’Islam.

Nel corso del tempo, con l’istituzionalizzazione della giurisprudenza islamica, l’etica islamica ha adottato, intorno al IX secolo, un sistema più sfumato ed esteso di categorizzazione degli atti, dando vita a quelle che sono note come *al-ahkām al-kebāmsa*, le cinque categorie di azione che il fedele deve compiere in ossequio alle proprie prescrizioni religiose¹⁸. Esse

16 I fedeli musulmani nel rispetto del loro credo devono consumare prodotti conformi alle regole islamiche. Tuttavia, la giurisprudenza islamica è uno spazio ove si rinvergono e si confrontano diverse interpretazioni. I giurisperiti, per oltre 14 secoli, hanno proposto soluzioni ai problemi sulla base delle varie raccomandazioni contenute nel Corano e riportate nella Sunna. Pertanto, i dotti musulmani non fissano regole, ma propongono interpretazioni all’interno di contesti che variano a seconda del *madhhab* (le scuole giuridico-religiose islamiche) di appartenenza, senza tuttavia rinunciare ad interrogarsi sul confine tra ciò che è permesso e ciò che non lo è. Si veda F. BERGEAUD-BLACKLER, *Le marché halal ou l’invention d’une tradition*, Seuil, Paris, 2017, pp. 10-11.

17 Definire ciò che è *halal* e ciò che è *haram* è un tema di cui si sono occupati tradizionalmente i giurisperiti musulmani considerando le esigenze della società in costante cambiamento. In considerazione di ciò appare necessario dare certezza, considerando le fonti del diritto islamico, o meglio definendo se ciascuna fattispecie nuova sia permessa o vietata. Per un quadro di riferimento si vedano A.H. AL-GAZALI, *Le livre du licite et de l’illicite*, R. MORELON (trad. fr.), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991²; G. PICCINELLI, *I nuovi confini del principio halal wa haram nell’Islam contemporaneo*, in questo volume, pp. 11 e ss.

18 La scala delle azioni comprende: 1. *wajib* (obbligatorio); 2. *mandūb* (raccomandato); 3. *mutahabb* o *ja’iz* (lecito); 4. *makrūh* (riprovevole); 5. *haram* (vietato). In teoria, stare lontano dai divieti stabiliti dalla religione e concentrarsi, nei vari ambiti della vita, su ciò che è permesso fa parte del credo di un musulmano pio. In questo modo è possibile avvicinarsi a Dio e sperare di ottenere il Paradiso. Si veda F. CASTRO, *al-Ahkām al-kebāmsa*, in *Digesto delle discipline privatistiche*, 1, Sez. Civile, Utet, Torino, 1987, pp. 245-246; D. CECCARELLI MOROLLI, *Breve introduzione alla legge religiosa islamica* (Sharī’a), Pontificio Collegio Ucraino di San Giosaf, Roma, 1994, pp. 35-36.

si sostengono sul principio secondo cui tutto ciò che non è puntualmente proibito, “*haram*”, è permesso, “*halal*”, come, ad esempio, l’obbligo di consumare solamente carne di animali macellati in ossequio al rito islamico. Con riferimento all’uso della carne, anche laddove non sia stato rispettato il rito islamico, un consumo di quest’ultima è comunque tollerato nei casi in cui sia stata macellata dalla cd. “Gente del libro”, basandosi sull’esplicito versetto 5 della Sura 5 del Corano, secondo cui il cibo degli *abl al-kitab* è permesso, ma solamente nei casi in cui non vi siano alternative. Rispetto alle regole imposte per la macellazione *halal*¹⁹, è interessante riferire come nel 1903 Muammad ‘Abduh, Gran Muftì d’Egitto e padre del riformismo musulmano, ha affermato che la carne di cristiani ed ebrei è permessa ai musulmani senza restrizioni. Questa *fatwa*, conosciuta con il nome di “*fatwa del Transvaal*” ha avuto eco per tutto il XX secolo e ha dato origine a una delle prime grandi “controversie mediatiche” nel mondo musulmano. La *fatwa* rappresenta la risposta ad una richiesta avanzata da Mustafe al-Tiransfali, musulmano di origine indiana, che si chiedeva quali fossero gli obblighi dei fedeli musulmani che vivevano nel Sudafrica dominato dai cristiani (all’epoca si trattava della regione di Transvaal, che era appena passata sotto il dominio britannico dopo la sconfitta dei boeri, coloni di origine olandese, tedesca e francese)²⁰.

19 Per far sì che la macellazione sia *halal* è doveroso rispettare una serie di regole quali: 1. la macellazione dell’animale deve essere compiuta da un musulmano; 2. l’animale deve essere cosciente; 3. è imprescindibile citare il nome di Dio “*bismillab al-rahman al-rahim*” (Nel nome di Allah Clemente e Misericordioso); 4. si deve recidere la carotide, la trachea e le vene della giugulare dell’animale con un taglio preciso alla gola; 5. l’uso di un coltello affilato come un rasoio per garantire un’uccisione rapida affinché l’animale muoia rapidamente e senza soffrire; 6. l’animale deve essere appeso a testa in giù per consentire il drenaggio di tutto il sangue. Si veda, E. TOSELLO, *Kosher, halal, bio. Regole e mercati*, Franco Angeli, Milano, 2015, p. 83.

20 I musulmani che risiedono in Paesi occidentali si trovano ad affrontare diverse problematiche legate all’inclusione culturale e religiosa, tra cui questioni relative all’abbigliamento tradizionale, come il velo, difficoltà nel reperire cibo conforme al proprio credo e nell’esercitare le proprie pratiche religiose (come preghiere o festività) in ambiti come scuole e luoghi di lavoro. Di conseguenza, un dialogo costante con le autorità religiose, volto a ottenere chiarimenti sulle questioni che coinvolgono ogni aspetto della vita quotidiana, risulta fondamentale per vivere pienamente la propria fede, proprio come accadde nel 1903, quando Mustafe al-Tiransfali pose tre domande al Gran Muftì per ottenere risposte atte a definire aspetti cruciali della vita religiosa. Una riguardava il codice di abbigliamento: un musulmano poteva indossare un cappello europeo? Un’altra riguardava

Questa *fatwa* è importante perché illustra come la giurisprudenza islamica testimoni l'importanza accordata dai credenti musulmani al processo di macellazione. Al riguardo, è interessante sottolineare come i testi sacri non definiscano un modo puntuale per uccidere un animale da macellazione, bensì stabiliscono a grandi linee solo ciò che è lecito e illecito rispetto all'uccisione in generale degli animali; sono stati i giuristi che hanno dedotto dai

la possibilità di una preghiera congiunta tra hanafiti e shafi'iti (considerando le diverse modalità di esecuzione di questa pratica nei due riti), e non da ultimo, riguarda il modo in cui i cristiani macellano i loro animali e la liceità della carne dal punto di vista islamico poiché questi "stordiscono" le mucche e i vitelli prima di macellarli e il fatto che non pronunciano la *tasmīyya*, cioè la formula rituale di benedizione della *basmalāh* prima di compiere il rito. Il Gran Mufti in merito all'ultimo punto, che ci interessa particolarmente, aveva risposto: «Pour l'abattage des animaux, mon opinion est que les Musulmans dans ces contrées lointaines devraient suivre le texte du Livre de Dieu (le Coran), dans lequel Il dit : «Et la nourriture de ceux auxquels a été donné le Livre est licite pour vous» (sourate 5:7) ; et qu'ils devraient s'appuyer sur ce qu'a dit l'illustre Imam Abu Bakr ibn 'Arabi le Malikite, à savoir que le principal point à considérer est que la nourriture doit être consommable par des chrétiens, clergé ou laïcs, et qu'elle doit être considérée par eux et pour toute la communauté, comme des nourritures. Tant qu'il s'agit de leur manière de prendre la vie de l'animal, de quelque façon que ce soit, et si, après l'abattage, les chefs de leur religion sont habitués à la consommer ainsi, alors il est permis aux musulmans de manger cette nourriture, parce qu'elle est appelée la nourriture des «Gens du Livre». Les chrétiens au temps du Prophète étaient dans la même situation qu'aujourd'hui, surtout les chrétiens du Transvaal qui sont parmi les plus intolérants dans leur religion et les plus stricts dans leur adhésion à leurs livres religieux. En conséquence tout ce qui est placé sous la mention «abattu» doit être considéré comme la nourriture des Gens du Livre aussi longtemps que l'abattage s'est déroulé selon la coutume approuvée par leurs chefs religieux. L'occurrence du noble verset : «Aujourd'hui Dieu a rendu les bonnes choses licites et la nourriture de ceux qui ont reçu le Livre est licite pour vous (sourate 5:7), après le verset déclarant illicite ce qui est mort de lui-même et qui a été consacré à d'autres divinités que Dieu, est de nature à réfuter les fausses opinions avancées pour déclarer illicite la nourriture des Gens du Livre du fait qu'ils croient en la divinité de Jésus. Cela parce qu'au temps du Prophète tous étaient croyants (en Jésus), excepté ceux qui étaient devenus musulmans. De plus, l'expression «Gens du Livre» n'est pas limitée, il est (donc) inadéquat de l'interpréter comme ne s'appliquant qu'à un petit groupe d'individus. En conséquence, ce verset est comme un verset explicite qui déclare leur nourriture licite aussi longtemps que dans leur religion ils la considèrent licite, ceci pour éviter l'embarras dans les échanges et les transactions avec eux». Per un'analisi approfondita dell'argomento si vedano, C.C. ADAMS, *'Abduh and the Transvaal Fatwa' in The Macdonald Presentation*, Princeton University Press, Princeton, 1933, p. 13-29; F. BERGEAUD-BLACKLER, *De la fatwa du Transvaal au marché halal: ouverture et fermeture de l'espace alimentaire musulman (1903-1980)*, in F. BERGEAUD-BLACKLER (dir.), *Les sens du Halal. Une norme dans un marché mondial*, CNRS Éditions, Paris, 2015, pp. 63-100.

testi sacri le modalità di macellazione degli animali. Quelli rigorosi, consapevoli delle imprescindibili dimensioni etiche, filosofiche e religiose legate all'uccisione degli animali, hanno proposto alcune letture, senza però affermare che non vi possano essere alternative; si sono anche accordati sulle modalità giuridiche per dissanguare un animale: per ferita durante la caccia o per dissanguamento dalla gola o dallo sterno²¹.

Il cibo *halal* di norma è un precetto religioso, come si può evincere da quanto esplicitato *supra*, ma è anche una questione culturale che ha importanti connotati che variano a seconda delle tradizioni locali. Queste possono influenzare la preparazione e il consumo degli alimenti secondo le diverse usanze locali. Il cibo *halal*, dunque, può assumere forme diverse in base al paese o alla cultura in cui viene preparato, pur rispettando le prescrizioni etico-religiose del proprio credo.

3. La tutela del consumatore tra mercato e fede

All'inizio del XX secolo, la tendenza fu quella di aprire la realtà musulmana alla modernità; tuttavia, questo intento, che mirava a superare le interpretazioni rigorose delle varie scuole giuridiche islamiche, si è dovuto confrontare con le dinamiche e le logiche del mercato, che hanno progressivamente portato alla nascita di un "mercato *halal*" per i prodotti destinati ai "consumatori musulmani" e quindi ad un campo di azione ben più ampio di quello originario che era contestualizzato parallelamente al settore alimentare²².

21 I giurisperiti musulmani riconoscono che le tecniche di macellazione variano da un *madhhab* ad un altro. Per gli shafi'iti, ad esempio, è necessario tagliare la trachea e l'esofago, per gli hanafiti tre dei quattro organi (tra cui la faringe, l'esofago e le arterie carotidee) e per i malikiti entrambe le arterie carotidee. Si veda M. BRAHAMI, *Le halal: spiritualité, connaissance et éthique*, Paris, Albouraq, 2014. In merito, al-Qaradawi aveva asserito che «il y a eu en effet beaucoup de divergences à ce sujet: doit-on trancher tout ou une partie de la trachée-artère, l'œsophage et les deux veines jugulaires? Sectionner en grande partie suffit-il ou faut-il couper entièrement? Au moment de l'égorgeage, est-il nécessaire que le larynx soit du côté de la tête ou bien peut-il être du côté du reste du corps? S'il est du côté du corps, l'animal abattu est-il propre à la consommation ou non? Est-il obligatoire ou non d'égorger l'animal d'un seul trait sans lever la main? Etc. Chaque possibilité offerte par chacune de ces questions est défendue par un certain nombre de juristes» si veda https://www.islamophile.org/spip/Le-exigences-de-l-abattage-rituel.html?utm_source=chatgpt.com.

22 Tale evoluzione ha spinto diversi enti, come associazioni a tutela del consumatore, autorità pubbliche, il Comitato europeo di standardizzazione, il Codex Alimentarius e

Giova sottolineare che il fenomeno del mercato *halal* è sorto solamente nel XX secolo, prima era sconosciuto o, comunque, non considerato meritevole di un'attenzione specifica. Gli sviluppi di pensiero emersi al riguardo hanno fatto seguito perlopiù all'influenza del contesto commerciale neoliberale, ai movimenti fondamentalisti musulmani e alle normative commerciali laiche, che congiuntamente hanno reso il consumo di beni *halal* una "pratica religiosa", alla quale tutti i musulmani dovrebbero o "hanno il diritto" di conformarsi²³. Uno degli ambiti a cui si cerca di prestare particolare attenzione è la tutela del consumatore; tradizionalmente la normativa di riferimento si regge sul principio secondo cui il consumatore è il soggetto vulnerabile della relazione di consumo. Tale normativa viene sviluppata e disseminata dal legislatore, e riguarda diverse aree in cui sussistono le condizioni per un'esplicita considerazione dei diritti di chi acquista e utilizza beni e servizi: la sicurezza di alimenti e bevande, i rapporti con la pubblica amministrazione, le assicurazioni obbligatorie, le caratteristiche delle clausole contrattuali come le clausole vessatorie, l'etichettatura e l'informazione sui prodotti, le garanzie dei produttori²⁴.

In questo contesto, la normativa europea sulla tutela del consumatore è stata concepita per garantire un elevato livello di tutela per tutti i cittadini dell'Unione Europea. Essa si fonda su una serie di direttive e regolamenti che stabiliscono diritti fondamentali, come quelli alla sicurezza, alla trasparenza, all'informazione e alla protezione contro pratiche commerciali sleali. Tra le normative chiave si annoverano la Direttiva 2011/83/UE sui

l'Organizzazione della cooperazione islamica a ricercare e predisporre un quadro comune per regolamentare il mercato *halal* al fine di tutelare il consumatore musulmano attento a conformarsi alle regole etiche.

- 23 F. BERGEAUD-BLACKLER, *De la fatwa du Transvaal au marché halal: ouverture et fermeture de l'espace alimentaire musulman (1903-1980)*, in F. BERGEAUD-BLACKLER (dir.), *Les sens du Halal. Une norme dans un marché mondial*, CNRS Éditions, Paris, 2015, pp. 63-100.
- 24 D. DALLI – S. ROMANI, *Il comportamento del consumatore. Acquisti e consumi in una prospettiva di marketing*, FrancoAngeli, Milano, 2004, pp. 39-41; S. LANNI, *L'halal friendly come opportunità per un mercato europeo inclusivo*, in questo volume, pp. 53 e ss. Alcuni temi, come la tutela del consumatore nelle società moderne, rappresentano argomenti di fondamentale interesse. Per tale ragione, i giuristi musulmani cercano di trovare un legame tra le problematiche contemporanee e la legge islamica; spesso, infatti, i sistemi giuridici nazionali nei Paesi islamici cercano un punto d'incontro tra la *shari'a* e i codici nazionali. Si vedano, L. BAIRATI – E. GRASSO, *Indicazioni in etichetta e messaggi fuorvianti nell'informazione del consumatore di alimenti*, in *Revista de Bioética y Derecho*, 42, 2018, pp. 33-49; V.M. DONINI – D. SCOLART, *La shari'a e il mondo contemporaneo. Sistemi giuridici dei paesi islamici*, Carocci, Roma, 2020.

diritti dei consumatori, che armonizza le regole nella disciplina dei contratti a distanza e fuori dai locali commerciali, il Regolamento (UE) 2017/2394 sulla cooperazione tra le autorità nazionali responsabili dell'applicazione della legislazione a tutela dei consumatori, e la Direttiva 2005/29/CE del Parlamento Consiglio Europei, dell'11 maggio 2005, sulle pratiche commerciali sleali tra imprese e consumatori nel mercato interno²⁵. Questo documento definisce un *asset* di norme destinate a garantire che le pratiche commerciali nei confronti dei consumatori siano leali e trasparenti. Inoltre, la normativa europea tutela il diritto di recesso, garantendo ai consumatori la facoltà di restituire i beni acquistati entro un certo periodo di tempo, senza fornire la motivazione sottostante²⁶. Queste misure, insieme ad altre, mirano a creare un mercato unico europeo trasparente ed equo, rafforzando così la fiducia dei consumatori a garanzia dei loro diritti.

In tale quadro, è cruciale guadagnare la fiducia dei consumatori musulmani, ma anche di quelli non musulmani, che apprezzano il processo etico di produzione di questi beni, fiducia che spesso dipende dalla trasparenza e dalla facilità di accesso alle informazioni sui prodotti.

I consumatori interessati basano la propria scelta, difatti, sul contenuto dell'etichettatura dei prodotti offerti, in particolare sul logo *halal*, per poter decidere con piena consapevolezza se procedere all'acquisto o meno²⁷. Ne

25 Per un quadro generale che definisce l'evoluzione del diritto europeo dei consumatori si vedano G. DE CRISTOFARO, *40 anni di diritto europeo dei contratti dei consumatori: linee evolutive e prospettive future* (pp. 11-38) e G. D'AMICO, *Disavventure dell'armonizzazione (minima): autorizzazione ad introdurre discipline "più favorevoli al consumatore" e poteri del giudice* (pp. 39-74), pubblicati in S. LANNI (a cura di), *Armonizzazione del diritto dei consumatori in Europa e in America Latina*, ESI, Napoli, 2019.

26 Nel diritto musulmano, quando si presentano degli squilibri nelle prestazioni, la parte lesa può decidere o di annullare il contratto o di mantenerlo: questa operazione viene definita come opzione *khijar*. Il concetto di opzione è fondamentale per il diritto islamico dei contratti: si tratta del conferimento di un potere di risoluzione unilaterale per tutelare l'integrità del consenso delle parti (e, infatti, le opzioni vengono tradizionalmente regolate insieme alla disciplina dei vizi della volontà) e assicurare quindi, anche in questo caso, una maggiore giustizia nei rapporti contrattuali. Si vedano per un quadro generale D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malikita*, cit.; V. DONINI, *Regola morale e pragmatismo economico nel diritto islamico dei contratti*, Istituto per l'Oriente Carlo Alfonso Nallino, Roma, 2012, p. 60.

27 Con riferimento alla simbologia religiosa nel settore pubblicitario si rinvia, per tutti, a J. FREYSSINET-DOMINJON, *L'image du religieux dans la publicité*, in *Médias et religions en miroir*, P. BRÉCHON – J.P. WILLAIME (a cura di), Presses Universitaires de France, Paris, 2000,

conseguo che la precisione delle informazioni sugli ingredienti e sul processo di elaborazione del prodotto (inclusa l'indicazione della separazione degli alimenti non *halal*), avendo in considerazione le credenze religiose, è diventata un aspetto chiave nella relazione di consumo. A questo proposito è utile rimarcare, tra l'altro, come i requisiti *halal* si applichino anche all'imballaggio degli alimenti, poiché i materiali di riferimento devono essere prodotti con elementi *halal* (ad esempio, assenza di derivati animali non *halal* e dell'etanolo). Quest'ultimo requisito può essere letto come fattore saliente per la collocazione del prodotto in un'ottica di consumo sostenibile²⁸, poiché verranno scelti sempre di più materiali di origine vegetale, come la cellulosa, gli scarti agricoli e non da ultimo imballaggi riciclabili per il *packaging*: in tal modo si aderisce ai principi etico-religiosi che mirano a garantire una efficace gestione delle risorse della terra e sostengono gli ideali che mirano a tutelare l'ambiente²⁹. In altre parole, l'intera filiera agro-alimentare deve essere consapevole dell'importanza di fornire esaustivamente tutte le informazioni al consumatore di prodotti *halal*: si tratta di un aspetto intimamente connesso al quadro articolato e complesso della sicurezza alimentare europea.

Il rapporto tra la sicurezza alimentare e il cibo basato su scelte religiose è ricco di connotazioni e include non solo tratti sostenibili ma anche equi

pp. 41-62; K.L. MALLA, *From the Sacred to the Profane. A Critical Analysis of the Changing Nature of Religious Imagery in Advertising*, 8, 2009, pp. 172-190. L'incidenza del simbolismo religioso si rinviene in altri ambiti come ad esempio quello artistico, televisivo e della moda cfr., *ex plurimis*, J.D. MEYER, *Profane and Sacred. Religious Imagery and Prophetic Expression in Postmodern Art*, in *Journal of the America Academy of Religion*, 65, 1997, pp. 19-46; E. HEARTNEY, *Postmodern Heretics. Catholic Imagination in Contemporary Art*, Midmarch Art Press, New York, 1997; S.H. CLARKE, *Created in Whose Image? Religious Characters on Network Television*, in *Journal of Media and Religion*, 4, 2005, pp. 137-153; I. SAINT-MARTIN, *Christ, Pietà, Cène, à l'affiche. Écart et transgression dans la publicité et le cinéma*, in *Ethnologie Française*, 36, 2006, pp. 65-81; L.S. NEAL, *Religion in Vogue. Christianity and Fashion in America*, New York University Press, New York, 2019; Y. COHEN – A. HETSRONI, *Monotbeism and Television. A Comparative Content Analysis of Religion in Prime-Time Programming in the USA, Israel, and Turkey*, in *Atlantic Journal of Communication*, 28, 2020, pp. 103-114.

28 M.S. AB TALIB – M.H. ZULFAKAR, *Sustainable Halal Food Supply Chain Management in a Small Rentier Halal Market*, in *Arab Gulf Journal of Scientific Research*, 2013.

29 L'imballaggio ha sempre esercitato una considerevole influenza sulle decisioni del consumatore e, ancora prima, sull'identità da attribuire al marchio. Per un'analisi dettagliata si veda R.L. UNDERWOOD, *The Communicative Power of Product Packaging: Creating Brand Identity via Lived and Mediated Experience*, in *Journal of Marketing Theory and Practice*, 11, I/2003, pp. 62-76.

e responsabili. Le prescrizioni religiose, come i requisiti *halal* o come quelli *kosher* nell'ebraismo, prescrivono i metodi di preparazione affinché possa essere rilasciata una certificazione che attesti che il prodotto alimentare è stato preparato in ossequio ai valori etico-religiosi e pertanto è in linea con il proprio credo³⁰. Tuttavia, l'offerta di tali prodotti può essere circoscritta a determinate aree geografiche e, in questo panorama, l'appartenenza religiosa, esercitando una forte influenza sul comportamento dei consumatori, può contribuire a creare o rafforzare barriere all'accesso³¹. Inoltre, l'interazione e le intersezioni tra i valori religiosi e secolari hanno portato alla promozione di protocolli alimentari più sostenibili e responsabili, poiché mitigano lo sfruttamento e la distribuzione irragionevole e ingiusta delle risorse naturali della Terra³². La sicurezza alimentare, dunque, non mira a proteggere le "passioni consumistiche" della società contemporanea, ma include anche aspetti qualitativi e fattori socioculturali come la religione, le credenze, le abitudini degli individui e delle comunità di cui questi ne fanno parte, la struttura sociale di riferimento, la discriminazione di genere, la lingua, l'istruzione e l'occupazione femminile, sottolineando la necessità di un approccio inclusivo e articolato³³.

La sicurezza alimentare, pertanto, si riferisce alla gestione e alla manipolazione degli alimenti per garantire che siano adeguati al consumo, evitando contaminazioni che potrebbero causare la diffusione di malattie o, più ampiamente, la cd. *food unsafety*. Il Regolamento CE 178/2002, che definisce i principi e i requisiti generali della legislazione alimentare, istituisce l'Autorità europea per la sicurezza alimentare e fissa le procedure nel settore della sicurezza alimentare; in questo panorama, rappresenta certamente l'intervento europeo di maggior rilievo sul tema, poiché si pone l'obiettivo di far conoscere la storia del processo produttivo di un prodotto alimentare sino al suo arrivo al consumatore finale³⁴. Il cibo *halal*, in questo contesto, integra

30 K. BONNE – W. VERBEKE, *Muslim Consumer Trust in Halal Meat Status and Control in Belgium*, in *Meat Science*, 79, 1/2008, pp. 113-123.

31 N. ESSOO – S. DIBB, *Religious Influences on Shopping Behaviour: An Exploratory Study*, in *Journal of Marketing Management*, 20, 2004, pp. 683-712.

32 A.O. MUSAIGER, *Socio-Cultural and Economic Factors Affecting Food Consumption Patterns in the Arab Countries*, in *Journal of the Royal Society of Health*, 113, 1993, pp. 68-74.

33 Si veda il *report* del 2009 della FAO reperibile al seguente indirizzo <https://www.fao.org/4/i0876e/i0876e.pdf>.

34 La bibliografia di riferimento è ampia. Fondamentale il rinvio a F. ALBISINNI, *Strumentario di diritto alimentare europeo*, Utet, Milano, 2023.

i principi della sicurezza alimentare nel rispetto delle normative dietetiche islamiche, includendo anche requisiti qualitativi specifici che vanno oltre la semplice sicurezza. Tali requisiti *standard* si concentrano non solo sulla conformità degli ingredienti ma anche sui processi di elaborazione e produzione, allo scopo di precludere ogni forma di contaminazione dovuta dagli additivi proibiti e quindi assicurare la purezza e la sicurezza del prodotto³⁵. Questo approccio vuole non solo dare delle soluzioni ai problemi legati al cibo, ma anche osservare ossequiosamente le regole etico-religiose, preservando così l'autenticità e la qualità dei prodotti secondo i dettami *halal*.

Non vi è alcun dubbio che gli operatori del mercato oggi si trovino davanti a una priorità improcrastinabile, ovvero sia quella di promuovere prodotti supportati da certificazioni di qualità e sicurezza, in conformità con l'approccio europeo alla sicurezza alimentare, come delineato dalla strategia *from farm to fork*³⁶. In tale contesto, è importante leggere le normative europee sulla sicurezza alimentare gettando al contempo uno sguardo sui dettami confessionali. Questo approccio è essenziale per garantire ai consumatori musulmani il diritto all'informazione, affinché sia chiaro che i prodotti o i servizi erogati aderiscano ai precetti della legge divina, un aspetto cruciale del *modus vivendi* della comunità musulmana ovunque si trovi.

L'esigenza summenzionata è collegata alla necessità di rispettare la normativa europea che mira a tutelare il consumatore europeo qualora siano presenti informazioni false, anche se non essenziali, secondo l'art. 9 del Regolamento UE 1169/2011 sulle "indicazioni obbligatorie", o addirittura fornite con "dolo". In tal caso il consumatore potrebbe ottenere

35 La presenza di diverse scuole giuridico-religiose islamiche talvolta può indurre gli operatori del mercato a confondersi poiché l'assenza di un *corpus* unificato di interpretazioni genera sovente incertezza nel contesto internazionale. Difatti alcuni prodotti e/o servizi potrebbero essere ritenuti *shari'a compliant* non in tutte le regioni in egual modo. Circa il concetto di *Standards* si vedano, S. RIALS, *Le juge administratif français et la technique du standard, essai sur le traitement juridique de l'idée de normalité*, Paris, 1980; E. BERNART, *La spécificité du standard en droit communautaire*, Bruxelles, 2009; A. LAGELLE, *Les standards en droit international économique: contribution à l'étude de la normativité internationale*, Paris, 2014.

36 Il Regolamento (CE) n. 178/2002 del Parlamento Europeo e del Consiglio, del 28 gennaio 2002, sancisce i principi e i requisiti generali della legislazione alimentare, istituisce l'Autorità europea per la sicurezza alimentare e definisce le procedure nel campo della sicurezza alimentare. Tale Regolamento costituisce la base necessaria per garantire un elevato livello di tutela della salute umana e degli interessi dei consumatori in relazione agli alimenti, tenendo conto della diversità dell'offerta alimentare, compresi i prodotti tradizionali, e assicurando al contempo l'efficace funzionamento del mercato interno.

l'annullamento del contratto per vizi del consenso, essendo stato indotto all'acquisto del bene attraverso un inganno, ai sensi dell'art. 7 dello stesso Regolamento, che definisce puntualmente le "indicazioni vietate"³⁷.

Interessante rilevare, tra l'altro, come le informazioni connesse ai prodotti e servizi *halal friendly* escano lentamente da quella che potrebbe apparire una nicchia del mercato di consumo. Invero, nel 2021 i consumatori musulmani a livello globale hanno speso complessivamente 2.000 miliardi di dollari non solo nel settore alimentare (che rappresenta il segmento più rilevante), ma anche in quello farmaceutico, come pure in quello della cosmesi, della moda, del turismo e dei viaggi. Si prospetta che il mercato musulmano possa crescere a livello globale fino a circa 2.800 miliardi di dollari entro il 2025³⁸.

Tale rapido incremento pone in evidenza l'importanza della certificazione *halal*, rilasciata da enti certificatori indipendenti che abbiano una specifica competenza in tal senso e che siano riconosciuti sia localmente che internazionalmente. È come dire che la certificazione *halal* diventa un elemento imprescindibile per le aziende che intendano operare in questo mercato, sia per la conformità alla normativa europea, sia in termini di sicurezza e salute dei consumatori, sia per il rispetto dei principi religiosi³⁹. Non di meno, è

37 L'inserimento di informazioni incomplete o errate nell'etichetta del prodotto alimentare è stato indagato dalla dottrina; su questo punto si veda A. GERMANÒ, *Informazione alimentare halal: quale responsabilità per un'etichetta non veritiera?*, in *Rivista di diritto alimentare*, 4, III/2010. È altresì rilevante la questione dei simboli religiosi, si vedano G.R.T. WHITE – A. SAMUEL, *Fairtrade and Halal Food Certifications and Labelling: Commercial Lessons and Religious Limitations*, in *Journal of Macromarketing*, 36, 2015, pp. 1-12. In relazione alla tutela del consumatore sia consentito il rinvio a S. LANNI – J. BENARAFÀ, *Dieta e ordine giuridico-morale secondo Maometta. Cibo halal e tutela del consumatore*, in *Calumet. Intercultural Law and Humanities Review*, 2023, p. 171. Una disamina dei requisiti dell'etichettatura in chiave ricostruttiva-sistematica è ampiamente definita da S. LANNI, *L'halal friendly come opportunità per un mercato europeo inclusivo*, in questo volume, pp. 37 e ss.

38 Si veda <https://www.statista.com/statistics/796103/global-muslim-market-size>.

39 La certificazione *halal*, quale requisito fondamentale per accedere al mercato *shari'a compliant*, non si limita al settore alimentare ma si estende anche ad altri ambiti, come quello cosmetico e turistico. In merito sono stati elaborati i requisiti generali, sotto forma di *standard*, che definiscono gli alimenti considerati *halal* come POIC/SMIIC 1, <https://www.smiic.org/en/project/24>. Per un quadro di riferimento si vedano R. E. RIOS – H. E. RIQUELME – Y. ABDELAZIZ, *Do Halal Certification Country of Origin and Brand Name Familiarity Matter?*, in *Asia Pacific Journal of Marketing and Logistics*, 26, 5/2014, pp. 665-686; N.A. SALINDAL, *Halal Certification Compliance and Its Effects on Companies' Innovative and Market Performance*, in *Journal of Islamic Marketing*, 10, 2/2019, pp. 589-605; S. TAKESHITA, *Halal Certification or Ingredient Disclosure: A Comparative Analysis of Serving Food in Japanese*

utile sottolineare che gli enti idonei al rilascio di certificazione attestano la piena conformità dell'*iter* produttivo e degli ingredienti utilizzati ai dettami religiosi, definendo attraverso un complesso intreccio di relazioni sinergiche se un prodotto sia o meno *halal*.

Inoltre, è utile avere in debita considerazione che gli enti summenzionati, in quanto soggetti terzi e indipendenti, elaborano e promuovono delle linee guida che vengono viste come un compendio di *soft law* islamico, poiché lo stesso non solo garantisce e tutela la fiducia del consumatore islamico sul piano europeo, ma contribuisce anche a modellare le dinamiche degli scambi transnazionali, avendo attenzione alle norme e ai valori della tradizione abramitica. Se è vero che la presenza degli enti certificatori garantisce il bene o il servizio come *shari'a compliant*, per altro verso si deve rilevare che l'assenza di una normativa internazionale univoca ed accettata dalla comunità musulmana ha portato all'elaborazione di molteplici *standard* ed interpretazioni, anche perché il mercato *halal* non è una realtà uniforme, bensì una realtà caratterizzata dalla presenza di diverse letture riconducibili alle varie confessioni religiose, come pure ai diversi ordinamenti nazionali e alle singolarità socio-economiche di riferimento. Per superare quest'*impasse* che può generare incertezza e confusione sono stati compiuti alcuni tentativi di unificazione ed armonizzazione, come, ad esempio, l'adozione delle linee guida della "Association of Southeast Asian Nations (ASEAN)", il riconoscimento condiviso degli *standard* tra Malesia e Indonesia e l'intesa raggiunta tra la Malesia, l'Indonesia e Singapore al fine di definire uno *standard* alimentare univoco⁴⁰.

L'ottenimento della certificazione *halal* assume, insomma, un ruolo significativo nella commercializzazione di tutto ciò che è destinato alla comunità musulmana, poiché influenza le decisioni di acquisto in un contesto caratterizzato da complesse implicazioni socio-economiche e politico-religiose.

Tourist Destination, in *Journal of Islamic Marketing*, 11, 3/2020, pp. 765-781; N. KATUK – K.R. KU-MAHAMUD – K. KAYAT – M.N. ABDUL HAMID – N.H. ZAKARIA – A. PURBASARI, *Halal Certification for Tourism Marketing: the Attributes and Attitudes of Food Operators in Indonesia*, in *Journal of Islamic Marketing*, 12, 5/2021, pp. 1043-1062; W. DARMALAKSANA, *How Is the Halal Certification Policy Implemented? Perspective Analysis of Small and Medium Enterprises (SMEs) in Indonesia*, in *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 2023; M.M. ISLAM – M.S. AB TALIB – N. MUHAMAD, *Halal Certification of Marketing Mix Focusing on Cosmetics*, in *Journal of Islamic Marketing*, 2024.

40 E. TOSELLO, *Kosher, halal, bio. Regole e mercati*, FrancoAngeli, Milano, 2018, p. 99.

Parallelamente, il cibo, che aderisce strettamente ai precetti dietetici islamici, si integra nel contesto europeo di sicurezza alimentare tramite un'attenta interpretazione delle norme di riferimento, in particolare attraverso le disposizioni sui loghi religiosi.

Questa impostazione solleva una riflessione circa l'impatto del logo *halal* sulla tutela dei consumatori in generale, e nello specifico induce a valutare il ruolo dell'etichettatura nella protezione dei diritti dei consumatori musulmani, e ciò proprio in considerazione della sua idoneità a garantire contestualmente la sicurezza alimentare e la conformità religiosa⁴¹. La sensibilità del mercato verso questi temi ha indotto il legislatore europeo a definire un quadro normativo di riferimento per la produzione e la commercializzazione degli alimenti, in modo particolare delle carni, prevedendo altresì alcune limitazioni volte a mitigare le sofferenze degli animali.

Inizialmente, le istituzioni europee hanno introdotto la Direttiva CE 93/119 del 1993 (sulla protezione degli animali durante la macellazione); successivamente il Regolamento CE 1099/2009 (sulla protezione degli animali durante l'abbattimento) ha previsto la tutela del benessere dell'animale durante l'abbattimento o la macellazione prevedendo lo stordimento. Al riguardo, è interessante notare come lo stordimento sia stato eliminato nel caso di macellazioni rituali svolte nei macelli, poiché il considerando 18 del Regolamento CE 1099/2009 evidenzia l'importanza di rispettare le pratiche religiose, in conformità all'art. 10 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea. La questione dell'utilizzo religioso nel marketing è direttamente collegata con quanto finora esposto⁴². Il marketing rivolto al

41 Sull'uso dei simboli si veda diffusamente M. CIRAVEGNA, *Simboli religiosi e marketing: dall'iconografia sacra in pubblicità alla registrazione di marchi a contenuto religioso*, in A. NEGRI – G. RAGONE – M. TOSCANO – L.P. VANONI (a cura di), *I simboli religiosi nella società contemporanea*, Giappichelli, Torino, 2021; interessante è anche la ricostruzione di C. NARDELLA, *La migrazione dei simboli. Pubblicità e religione*, Guerini Scientifica, Milano, 2005, p. 105, si sottolinea: «Il fatto che i simboli siano prodotti istituzionali, codificati e accettati a livello collettivo, fa sì che essi possono rinviare a uno specifico sistema di significati di cui l'istituzione si propone [...]», per mezzo di una élite di esperti, «[...] come il principale gestore. Questo significa che è l'istituzione a impegnarsi ad amministrare il sistema di significati religiosi, stabilendo con estrema attenzione ciò che è a esso compatibile e ciò che non lo è [...]»; ID., *Dinamica dei simboli religiosi*, in V. MONTIERI (a cura di), *La manipolazione del sacro: L'immagine religiosa nel mondo della comunicazione*, Mimesis, Milano, 2021, pp. 15-50.

42 A. A. TIOZZO, *Marketing islamico e certificazione halal*, in *Economia e Management*, 5, 2011; C. NARDELLA, *Studying Religion and Marketing: An Introduction*, in *Sociologica*, 3, 2014, pp. 1-16.

mercato *halal* ha sempre fatto largo uso di simboli religiosi per comunicare l'aderenza ai principi islamici, in quanto tali simboli rappresentano un potente strumento di autenticità e fiducia per i consumatori musulmani. I simboli religiosi, come la certificazione *halal*, non solo fungono da garanzia per il rispetto delle norme religiose, ma al contempo permettono anche alle aziende di instaurare un legame emotivo e culturale con il loro *target* di riferimento. Tale legame risulta imprescindibile, poiché il consumatore musulmano è particolarmente attento alla conformità dei prodotti alimentari e di consumo ai precetti della sua fede. In tale contesto, l'uso di simboli religiosi non è solo un'opzione di marketing, ma una vera e propria necessità strategica per accedere a un mercato in forte crescita⁴³.

Dalle considerazioni finora esposte emerge che la tutela dei diritti dei consumatori di fede musulmana può apparire vulnerabile, in quanto la sua piena attuazione è influenzata da vari fattori che esulano da quelli esclusivamente giuridici. Invero, è bene ricordare che nel contesto alimentare il lemma *halal* implica non solo il rispetto di tutto ciò che è lecito secondo la legge islamica, ma anche il complesso di usi e consuetudini per l'osservanza di processi specifici di preparazione e confezionamento degli alimenti. L'Unione Europea, consapevole dell'importanza del multiculturalismo, ha promosso la tutela dei consumatori musulmani garantendo che i prodotti con il marchio *halal* siano conformi a tali requisiti. Per questo motivo, si insiste sull'erogazione di informazioni adeguate circa il prodotto; ciò ha incentivato la predisposizione di un'etichettatura puntuale che enfatizza il rispetto della normativa attinente alla tutela del benessere degli animali e la tracciabilità della filiera produttiva⁴⁴.

Per quanto attiene alla conformità alle norme religiose, in particolar modo quelle islamiche, e quindi alla protezione della fiducia del consumatore nel rispetto delle regole, emerge la necessità di attuare delle strategie che siano non solo di natura giuridica ma anche di natura politica. Non si tratta solo di favorire l'unificazione e l'armonizzazione delle normative tra gli Stati

43 J.A.J. WILSON – J. LIU, *Shaping the Halal into a Brand?*, in *Journal of Islamic Marketing*, 1, 2/2010, pp. 107-123.

44 Si veda altresì, R. TONIATTI, *Sul bilanciamento costituzionale fra libertà religiosa e protezione degli animali*, in P. LERNER – A.M. RABELLO (a cura di), *Il divieto di macellazione rituale (shechità kosher e halal) e la libertà religiosa delle minoranze*, Università degli Studi di Trento, Trento, 2010, pp. 13 e ss.

membri, ma anche di incentivare un costante dialogo con le istituzioni islamiche e di agevolare gli scambi con Paesi musulmani.

Negli ultimi decenni la Comunità Europea ha mostrato un crescente interesse per la tutela dei consumatori: la legislazione in materia di protezione dei consumatori si è evoluta negli ultimi quarant'anni, con una svolta rinvenuta nell'armonizzazione della responsabilità del produttore (Direttiva 85/374/CEE), che mira a proteggere la salute, la sicurezza e gli interessi economici dei consumatori. Nel mercato unico europeo, il diritto all'informazione occupa una posizione focale e non solo consente ai consumatori di compiere delle scelte consapevoli, ma promuove anche la creazione di un mercato più equo e trasparente, caratterizzato da un equilibrio e lealtà tra domanda e offerta.

In tale ottica, i consumatori sono protetti da ogni azione che può indurre in inganno, come la pubblicità fuorviante, le informazioni errate sulle etichettature o i comportamenti non etici da parte degli *stakeholder*; non a caso, i prodotti alimentari con il simbolo *halal* vengono considerati viziati qualora vengono omesse nell'etichetta informazioni sull'origine degli ingredienti, rendendoli soggetti ai rimedi previsti dalla normativa nazionale, secondo quanto sancito dall'art. 130 del decreto legislativo italiano 6 settembre 2005, n. 206 (codice del consumo).

Come è già stato evidenziato, è indubbio che le istituzioni abbiano mostrato sensibilità nei confronti della fede, in particolare modo negli ambiti che vedono il consumatore come parte interessata e da tutelare, sia sul piano europeo che nazionale. Questo approccio ha favorito un approfondimento e una chiarificazione su diverse tematiche connesse alla macellazione islamica, garantendo che i diritti e le esigenze specifiche di questi consumatori siano adeguatamente considerati nel quadro normativo europeo⁴⁵.

45 La Commissione è stata chiamata a fornire chiarimenti sulla tutela dei consumatori e sulla compatibilità con la normativa sul benessere degli animali nell'ambito della macellazione *halal* (interrogazione parlamentare E-002470/2021(ASW)). Premesso che il Regolamento (CE) n. 1099/2009 relativo alla protezione degli animali durante l'abbattimento prevede l'uccisione dell'animale solo dopo lo stordimento, esso include tuttavia un'eccezione per la macellazione rituale, quale quella "*halal*", secondo cui «gli animali possono essere abbattuti senza essere precedentemente storditi, a condizione che l'abbattimento avvenga in un macello». Rispondendo al primo quesito, volto a chiarire l'eventuale incompatibilità tra la normativa europea sulla protezione degli animali durante l'abbattimento e il rito di macellazione islamico, la Commissione ha sottolineato la necessità di trovare un equilibrio tra la protezione del benessere degli animali e la libertà di

4. Le nuove tendenze nel mercato islamico: gli insetti edibili

In un'epoca segnata dalle problematiche del cambiamento climatico, dall'inquinamento degli ecosistemi e dal depauperamento delle risorse naturali, l'esplorazione di fonti alimentari alternative è diventata imperativa; pertanto, è legittimo chiedersi se le soluzioni alternative alle fonti proteiche tradizionali, come gli insetti commestibili, siano compatibili alle prescrizioni del mercato *halal*. I vantaggi ambientali e di sostenibilità degli insetti commestibili⁴⁶ hanno attirato l'attenzione anche della comunità musulmana per il potenziale che avrebbero nell'alleviare la pressione sui sistemi di produzione alimentare convenzionali, in quanto offrirebbero l'opportunità di rispondere alla crescente domanda alimentare globale⁴⁷.

Gli insetti edibili sono altamente nutrienti e ricchi di proteine, grassi sani, vitamine e minerali. Producono un'impronta ambientale inferiore rispetto

manifestare la propria religione, sancita dall'articolo 10 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea. In questo contesto, la Commissione ha ribadito l'importanza di bilanciare i diritti coinvolti, ossia la protezione del benessere degli animali e la libertà di manifestare il proprio credo religioso, rinviando agli Stati membri la responsabilità di definire le disposizioni necessarie per garantire una maggiore protezione degli animali durante l'abbattimento, in conformità con la legislazione dell'UE. Per quanto riguarda il secondo quesito, ove si chiede di chiarire «le misure adottate e che si intendono attuare per verificare l'etichettatura della carne *halal* a tutela e protezione dei consumatori», la Commissione ha fatto riferimento al rispetto dell'art. 36 del Reg. UE 1169/2011. Tale articolo stabilisce che le informazioni volontarie sugli alimenti non devono «indurre in errore il consumatore, non devono essere ambigue né confuse per il consumatore e, se del caso, devono basarsi su dati scientifici pertinenti».

- 46 Il problema delle fonti proteiche alternative ha animato il dibattito giuridico europeo soprattutto a seguito della promulgazione del Regolamento (UE) n. 2015/2283 attinente agli alimenti innovativi. Il dibattito si è focalizzato su temi come il *food security*, i requisiti dell'etichettatura, la tracciabilità e l'impatto ambientale. Si vedano, V. PAGANIZZA, *Bugs in law. Insetti e regole: dai campi alla tavola*, CEDAM, Milano, 2019; S. LANNI, *Gli insetti edibili tra globalizzazione scambista e interculturalità*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, open access, 2019; EAD, *Entomophagy. European Food Market Regulation and Consumer Protection*, in *Annuario di diritto comparato e di studi legislativi*, 2019, pp. 861-885.
- 47 A. JANSSON – D. HUNTER – A. BERGGREN, *Insects as Food—An Option for Sustainable Food Production?*, SLU Future Food Reports, Swedish University of Agricultural Sciences, 2019; V. PAGANIZZA, “Vecchi” e “nuovi” alimenti: gli insetti edibili. *Aspetti giuridici e profili di sicurezza alimentare ed ambientale*, in *Ambiente, energia, alimentazione. Modelli giuridici comparati per lo sviluppo sostenibile*, 1, 2015; J. RAMOS-ELORDUY, *Anthro-entomophagy: Cultures, evolution and sustainability*, in *Entomological Research*, 39, 5/2009, pp. 271-288.

agli alimenti tradizionali, in quanto richiedono una quantità significativamente inferiore di acqua, terra e mangimi. Inoltre, i loro alti tassi di riproduzione e i brevi cicli di vita consentono una produzione rapida ed efficiente⁴⁸.

Dal punto di vista normativo, appare fondamentale il riferimento al già menzionato Regolamento (UE) 2283/2015 sui nuovi alimenti, dove si prescrive che questi alimenti siano vagliati da parte dall’Autorità europea per la sicurezza alimentare (EFSA) prima della loro commercializzazione nel mercato. Molto si è riflettuto sul potenziale degli insetti edibili come fonte sostenibile di proteine, nonché come elemento che potrebbe stimolare l’innovazione nell’industria alimentare⁴⁹. L’allevamento degli insetti, in virtù del fatto che, rispetto alla produzione zootecnica convenzionale, richiede una quantità di risorse notevolmente inferiore, è considerato dunque come un’alternativa più efficiente ed ecosostenibile da questo punto di vista. Gli insetti sono “convertitori” altamente efficienti di mangimi, richiedono meno terra, acqua e nutrimento per unità di proteine prodotte. Inoltre, gli insetti emettono meno gas serra e contribuiscono in misura minima alla deforestazione. Il loro impatto ecologico è sostanzialmente inferiore rispetto a quello del bestiame convenzionale, il che li rende un’opzione interessante per ridurre l’impronta ambientale dei sistemi di produzione alimentare. Inoltre, gli insetti hanno la capacità di prosperare su materiali organici di scarto, offrendo notevoli opportunità per la riduzione dei rifiuti e per l’economia circolare. Possono essere allevati su sottoprodotti agricoli, scarti alimentari e altri rifiuti organici, trasformando questi materiali in preziose fonti proteiche. Questo potenziale riciclaggio dei rifiuti è in linea con i principi di sostenibilità ed efficienza delle risorse⁵⁰.

48 A. L. YEN, *Insects: Traditional Knowledge or Western Phobia*, in *Entomological Research*, 39, 5/2009, pp. 289-298.

49 Tra le ricerche più rilevanti sull’argomento in oggetto si segnala DIRKS – HUNTER, *The Anthropology of Food*, in *Routledge Handbook for Food Studies*, 2013; si veda altresì S. LANNI, *Not just a Bug: Brief Remarks of Legal Anthropology for New Food Choices*, in *Atti Convegno AIDC (Parma, 2019)*, Roma TrE-PRESS, 2020, p. 77.

50 Per un quadro bibliografico si vedano, J. C. LUMANLAN – M. WILLIAMS – V. JAYASENA, *Edible Insects: Environmentally Friendly Sustainable Future Food Source*, in *International Journal of Food Science and Technology*, 57, 10/2022, pp. 6317-6325; R. MORUZZO – S. MANCINI – A. GUIDI, *Edible Insects and Sustainable Development Goals*, in *Insects*, 12, 6/2021, p. 557; A. VAN HUIS, *Edible Insects are the Future?*, in *Proceedings of the Nutrition Society*, 75, 3/2016, pp. 294-305.

Come si è visto, di norma i musulmani sono incoraggiati ad essere consapevoli di ciò che mangiano e cercano prodotti in linea con il proprio credo religioso nonché prodotti certificati *halal*; in tale prospettiva l'entomofagia, vale a dire l'uso di insetti a scopo alimentare, è permessa solo per alcune tipologie di insetti, come ad esempio le locuste⁵¹. Eccezionalmente il consumo di alcuni tipi di insetti dichiarati *haram* può essere accettato solo in caso di *darura* (necessità); è come dire che una pratica vietata viene tollerata solo per necessità “*al-darurat tubih al-mahdurat*”, e in considerazione del contesto geografico; nel senso che questa situazione non rappresenta la regola, ma l'eccezione dettata da situazioni circoscritte⁵².

Nel corso dei secoli, la civiltà islamica ha acquisito un ricco patrimonio culinario dovuto ad interazioni tra diverse regioni quali il Medio Oriente, il Nord Africa, l'Asia centrale e il subcontinente, cosa che ha portato alla fusione di diverse tradizioni culinarie e all'incorporazione di nuovi ingredienti e stili di cottura. L'esplorazione delle pratiche storiche fornisce indicazioni sull'adattabilità della cultura alimentare islamica e solleva domande sulla potenziale integrazione di nuove fonti proteiche, come gli insetti edibili, all'interno di questo ricco patrimonio culinario. I dotti islamici, in assenza di indicazioni in merito presenti nel Corano e nella Sunna, hanno espresso diversi pareri, sottolineando che l'impronta ecologica dell'allevamento degli insetti è significativamente più bassa rispetto a quella del bestiame tradizionale e si allinea con i valori di sostenibilità ambientale contemplati negli insegnamenti islamici⁵³. Alcuni studiosi sostengono che, poiché gli insetti

51 Ibn Abi'Aufa riportò che «We participated with the Prophet in six or seven Ghazawat, and we used to eat locusts with him», in Sahih al-Bukhari 5495, Book 72, Hadith 21. <https://sunnah.com/bukhari/72>. Il consumo delle locuste oggi in alcuni paesi come l'Arabia Saudita, il Kuwait, lo Yemen e la Libia è considerato abituale, tanto è vero che la produzione riscontra successo. A.L. TAJUDEEN, *Halal Certification of Insect-based Food: A Critique*, in *International Journal of Islamic Business Ethics*, 5, 2/2020, pp. 100-112.

52 S. SYED – F. SH AHMAD – S.R.H. SHAH, *Psychological Needs as Underlying Forces of Halal Food Purchase Intention*, in *Journal of Islamic Marketing*, 14, 8/2023, pp. 2070-2083.

53 Negli ultimi decenni il mondo musulmano ha cercato di individuare dei punti di contatto con le esigenze della società occidentale coinvolgendo i principi etico-religiosi. Per un'introduzione all'argomento si vedano R.C. FOLTZ – F.M. DENNY – A. BAHARUDDIN (Eds.), *Islam and ecology*, Harvard University Press, Harvard, 2003, pp. 3-37; A.L. TAJUDEEN, *op. cit.*, pp. 100-112; S. JAMEEL, *Climate Change, Food Systems and the Islamic Perspective on a Alternative Proteins*, in *Trends in Food Science & Technology*, 138, 2023, pp. 480-490; R. MUZAFAR, *Insects: Islamic Perspectives on Entomophagy and Future Foods*, in *SHAHIH Journal of Islamicate Multidisciplinary*, 8, 2024, pp. 63-80.

non sono mai stati esplicitamente proibiti nei testi islamici, il loro consumo può essere considerato *halal*: la loro argomentazione si basa sul principio che tutto è lecito se non è esplicitamente proibito. Questi studiosi sostengono che gli insetti condividono analogie con altri animali *halal* in termini di caratteristiche e modalità di consumo. In modo particolare, il *madhhab* *malikita* è l'unica scuola che ammette il consumo di artropodi non velenosi e/o pericolosi, basandosi sul versetto coranico che consente il consumo di tutto ciò che è sulla terra, tranne gli animali che sono proibiti dalla legge islamica o dannosi per gli esseri umani: «Non v'è alcuna colpa, per coloro che credono e operano il bene, in quel che mangeranno, se temono Iddio, credono, e operano il bene e ancora se temono Iddio e credono, e ancora se temono Iddio e sono buoni col prossimo, Perché Dio ama i benefici» (Cor. 5, 93).

Riguardo alle singole specie di insetti, va precisato che, mentre le locuste sono considerate lecite all'unanimità da tutte le scuole giuridiche religiose⁵⁴, emerge invece un atteggiamento più cauto verso il riconoscimento di tutte le altre specie; invero, le scuole di pensiero hanno posto l'accento sulla necessità di trovare delle prove chiare nei testi islamici per consentirne il consumo. Si è sostenuto che gli insetti, poiché non sono stati mai menzionati specificamente, rimangono nella categoria degli alimenti *makrûha*, e pertanto, ne viene scoraggiato il consumo, a meno che non vi sia una necessità impellente o un'accettazione culturale in un contesto specifico⁵⁵.

54 S.F. RAHIM, *Islamic Jurisprudence and the Status of Arthropods: as Alternative Source of Protein and with Regard to e120*, in *MOJ Food Processsing and Technology*, 6, 4/2018, pp. 330-340; N. SYAZWANI et al., *Future Aspects of Insects' Ingestion in Malaysia and Indonesia for Human Well-being and Religion Regulation*, in *Future Foods*, 8, 2023.

55 Il lemma *bashara* nel diritto tradizionale musulmano viene inteso spesso come insetto. Tuttavia, questo termine può indurre in confusione poiché comprende una gamma ampia, che include insetti, roditori e rettili. La scuola hanafita considera tutti i tipi di *basbarat* come *haram*, pertanto proibiti per il consumo sulla base della loro interpretazione del Corano. La scuola *malikita*, invece, permette il consumo di tutti i tipi di *basbarat*, tranne quelli dannosi per la salute o culturalmente inaccettabili. Gli insetti commestibili sono considerati *halal* se nutrienti e non dannosi, ma in ogni caso roditori e rettili devono essere macellati e gli insetti devono essere uccisi prima del consumo. La scuola *shafi'ita* e *hanbalita* hanno un approccio selettivo e differiscono su specifiche categorie di *basbarat*: entrambe, infatti, considerano tutti gli insetti (tranne le locuste) come *khabitha* (immondi) e quindi non *halal*. Mentre c'è consenso tra gli studiosi sulla proibizione di tutto ciò che è *khabith*, non c'è accordo sulla classificazione di alcuni *basbarat*, compresi gli insetti, come *khabith* o *tayib* (buoni, nutrienti e accettabili dalle persone). Tale divergenza è fondamentale per comprendere le diverse opinioni sul consumo di insetti all'interno delle

Da quanto precedentemente illustrato, si evince che le scelte del consumatore sono dettate da considerazioni religiose ed etiche che includono le opinioni dei giurisperiti musulmani sulla liceità del consumo di insetti (e non solo), con interpretazioni che vanno dalla liceità alla cautela. In sintesi: impegnarsi in un dialogo aperto con gli studiosi, affrontare le preoccupazioni legate alle linee guida *halal* (mentre esistono regole e rituali specifici per la macellazione degli animali *halal*, gli insetti non richiedono tale processo) ed evidenziare i potenziali benefici ambientali e nutrizionali degli insetti commestibili, nonché educare il consumatore su questo alimento alternativo, può contribuire all'accettazione dell'entomofagia all'interno dei quadri normativi etici islamici⁵⁶.

5. Le nuove tendenze nel mercato islamico: la carne coltivata

Le riflessioni finora esposte valgono per qualsiasi alimento nuovo che si voglia introdurre nel mercato *halal*, tra i quali è interessante soffermarsi sulla carne coltivata, un'alternativa sostenibile alla carne tradizionale⁵⁷, che offre diversi benefici collegati all'ambiente e al benessere degli animali. Tuttavia, la sua introduzione nel mercato *halal* solleva numerose questioni religiose

quattro scuole di pensiero sunnite dell'Islam. M. RIYAZ, *Edible Insects: Islamic Perspectives on Entomophagy and Future Foods*, in *SHAHIH Journal of Islamicate Multidisciplinary*, 2024, p. 71-72; A.L. TAJUDEEN, *op. cit.*, pp. 104-105; K.B.S. YASIN, *Abkam al-Hasharat Fil. Fiqh il-Islami*, MaktabahAr-Rushd, Riyadh, 2007. Si veda altresì la *fatwa* del 2015 di *dar al-ifta'* egiziana nella quale, dopo un'analisi delle diverse interpretazioni delle diverse scuole giuridiche Sunnite ortodosse, si è affermato che: «Based on the above, the matter is contingent upon scientific, medical, and pharmaceutical studies which prove the benefit of these insects or their lack thereof. It is permissible to use the insects and consume the substances manufactured from them for medicinal purposes if it is proved that they treat diseases or malnutrition without producing any harmful side effects. Otherwise, they are forbidden. And God the Almighty knows best». Disponibile al seguente indirizzo <https://www.dar-alifta.org/en/fatwa/details/9397/what-is-the-ruling-on-eating-insects>.

56 La puntuale analisi degli *standards halal* va oltre il metodo di macellazione e comprende anche considerazioni sulla purezza, la pulizia e l'innocuità.

57 La carne coltivata – conosciuta altresì come carne *in vitro*, carne cresciuta in laboratorio, carne artificiale, carne pulita o carne derivata dalle cellule – è un alimento prodotto attraverso le biotecnologie e che può sostituire la carne tradizionale. Si veda M.J. POST, *Cultured Beef: Medical Technology to Produce Food*, in *Journal of the Science of Food and Agriculture*, 94, 2014, pp. 1039-1041.

e culturali che mettono in discussione gli ingredienti di riferimento per la produzione della carne coltivata. Invero, essa può essere ottenuta sia da cellule staminali embrionali che da cellule miosatelliti, ciascuna delle quali può essere disapprovata per il suo status *haram*.

Affinché questa nuova tecnologia venga accettata dalla comunità musulmana, che tende a riconoscere solamente il tradizionale processo di macellazione, è necessario indagare l'uso della tecnologia stessa alla luce di diversi concetti chiave, come quello della distinzione tra animali *halal* e *haram*, oppure quelli dei criteri della macellazione tradizionale islamica, o anche quelli dell'assenza di elementi impuri (*najis*), della trasformazione o conversione totale della composizione e delle proprietà di un prodotto considerato impuro in uno puro (*istihala tamma*); non da ultimo, è interessante riflettere sull'interesse generale (*al-maslaha al-'amma*), sul danno (*mafsada*), nonché sulla necessità (*al-darurat tubih al-mahzurat*) che può giustificare l'uso della carne coltivata⁵⁸.

Di fronte a tematiche innovative, i giurisperiti musulmani ricorrono spesso all'*ijtihad*⁵⁹, ovvero sia lo sforzo intellettuale impiegato dai giuristi per individuare risposte alle esigenze contemporanee della società, affinché non si interrompa il legame tra religione e dinamiche della vita terrena. Di norma, le soluzioni a una fattispecie rinvenute dalle fonti religiose devono essere in linea con la visione del *madhhab* seguito in una determinata area geografica come, ad esempio, in Malesia le interpretazioni deduttive nell'ambito *halal* devono allinearsi al *madhhab shafii* e *ahlu Sunna wa al-ijama*⁶⁰. Ne consegue che i pareri giuridico-religiosi (*fatwa*) emessi da un *mufti* (studioso islamico esperto di legge

58 Z.F. BHAT – S. KUMAR – H. FAYAZ, *In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production*, in *Journal of Integrative Agriculture*, 14, 2015, pp. 241-248.

59 È. CHAUMONT, *Quelques réflexions sur l'actualité de la question de l'ijtihad*, in F. FREGOSI (a cura di), *Lectures contemporaines du droit islamique. Europe et monde arabe*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2004, p. 71: l'A. individua diversi significati dell'*ijtihad*: il primo si riferisce allo sforzo cognitivo volto alla comprensione del messaggio rivelato; il secondo, invece, riguarda lo sforzo spirituale e non da ultimo lo sforzo bellico. W.B. HALLAQ, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 173 asserisce che: «ijtihad it's legal methods of interpretation and reasoning by which a mujtahid (q.v.) derives or rationalizes law on the basis of the Quran, the Sunna and/or consensus; also, a judge's evaluation of customary practices as they bear on a case brought before him»..

60 A.M. SAHILAH – L. LIYANA – S. ARAVINDRAN – A. AMINAH – A. MOHD KHAN, *Halal Authentication in Malaysia Context: Potential Adulteration of non-Halal Ingredients in Meatballs and Surimi Products*, in *International Food Research Journal*, 23, V/2016.

islamica) in riferimento alle questioni innovative non saranno uniformi, ma differenti a seconda della scuola giuridica di appartenenza. Tuttavia, il credente musulmano non è vincolato a seguire il *madhhab* imposto dal potere politico; per le questioni che attengono alla sua sfera privata, può invece aderire al *madhhab* che più si avvicina alle proprie convinzioni religiose.

I tempi ancora non sono maturi per una valutazione compiuta sull'uso della carne coltivata in prospettiva *shari'a compliant*; tuttavia, si può sin da ora segnalare come nella disamina dell'ammissibilità o meno della carne coltivata, avendo in considerazione i principi religiosi, il giurista musulmano debba valutare una serie di criteri che fungono da linea guida. Innanzitutto, si deve definire puntualmente se il materiale organico alla base della coltivazione derivi da un animale *halal* o *haram*, vale a dire se tutti i prodotti ricavati da animali riconosciuti siano leciti religiosamente e siano considerati *halal*, purché il processo di estrazione del materiale necessario alla coltivazione della carne adottato sia conforme alla legge islamica, la quale tiene conto del benessere degli animali⁶¹. Gli strumenti utilizzati per l'elaborazione della carne devono essere puri, ad esempio, qualsiasi biomateriale di origine animale deve essere *halal*, e ciò include sostanze come gelatina/collagene, chitina/chitosano, acido ialuronico, nonché materiali di origine vegetale, come la cellulosa, l'amiloiose/amilopectina, il pullulano e l'alginato⁶².

È altresì necessario considerare il processo di decontaminazione di un alimento, ab origine *halal*, da sostanze *haram* classificate come *najisa*. Grazie a tale processo, conosciuto come *istihala*, diverse sostanze vengono introdotte nelle varie industrie alimentari, in quanto esso contribuisce a purificare gli alimenti da sostanze esterne *haram*. Inoltre, vi sono forme di *istihala*

61 La tutela degli animali è prevista dal Corano, versetto 5, sura *An-Nabl*, che recita: «Creò le greggi da cui traete calore e altri vantaggi e di cui vi cibate». Pertanto, nell'atto della macellazione è necessario recidere la trachea, l'esofago, le arterie carotidiche e le vene giugulari per favorire l'emorragia e accelerare la morte dell'animale. Il coltello o la lama utilizzati per la macellazione devono essere affilati e privi di sangue o altre impurità. Si veda E. FRANCESCA, *Introduzione alle regole alimentari islamiche*, Roma, 1995; A. ROCCELLA, *Macellazione e alimentazione*, in S. FERRARI (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna, 2000, pp. 201-221; A. PALMIERI, «De esu carni» *La macellazione rituale: tra protezione del benessere animale e tutela delle minoranze religiose*, in *Rivista di diritto alimentare*, XV, 3/2021.

62 M.J. POST – S. LEVENBERG – D.L. KAPLAN – N. GENOVESE – J. FU – C.J. BRYANT, N. NEGOWETTI – K. VERZIJDEN – P. MOUTSATSOU, *Scientific, Sustainability and Regulatory Challenges of Cultured Meat*, in *Nature Food*, I/2020, pp. 403-415.

naturali, cioè senza il sussidio di prodotti chimici. Si pensi, ad esempio, come l'aggiunta di vino negli alimenti sia inammissibile; tuttavia, se il vino si trasforma in aceto attraverso fermentazione prolungata, le sue proprietà iniziali (odore, sapore e colore) svaniscono, e viene così considerato *halal* grazie all'azione batterica. Oltre a tutto ciò, è necessario considerare l'interesse o il beneficio generale di una comunità.

Sulla base di queste riflessioni, alcuni studiosi islamici suggeriscono che la carne coltivata potrebbe essere considerata *halal* laddove le cellule utilizzate per iniziare il processo di coltura provengano da un animale *halal*.⁶³ In tale ottica, la carne coltivata rappresenta una tecnologia che può garantire la sicurezza alimentare, con un basso rischio di contaminazione batterica durante il processo di produzione. Inoltre, i sistemi di produzione della carne coltivata possono essere sottoposti a rigorosi controlli di qualità, riducendo notevolmente il rischio di esposizione a pesticidi, arsenico, diossine e ormoni, spesso associati alla carne convenzionale⁶⁴. Nonostante la molteplicità di riflessioni positive, alcuni esperti di diritto musulmano ritengono che la natura innovativa della carne coltivata potrebbe richiedere un nuovo approccio interpretativo da parte delle autorità religiose⁶⁵.

Di norma, ogni qual volta si faccia riferimento al mercato *halal*, si pensa solamente alla carne tradizionale e ai relativi metodi di elaborazione. Tuttavia, tale mercato può incorporare qualsiasi alimento innovativo, a condizione che ottenga il consenso dei dotti musulmani, i quali mediante

63 In tal senso, il Consiglio Religioso Islamico di Singapore, nel febbraio 2024, ha emesso una *fatwa* che riteneva lecita la carne coltivata. Tale responso si è basato su diverse considerazioni, tra cui la sostenibilità ambientale e il principio islamico secondo cui, salvo prova contraria, tutto ciò che è benefico è lecito. Pertanto, il Comitato ha stabilito che, affinché la carne coltivata possa essere considerata *halal* per il consumo, devono essere soddisfatte le seguenti condizioni: 1. le cellule devono provenire da animali il cui consumo è *halal*; 2. ogni ingrediente utilizzato nella struttura e nella composizione della carne coltivata deve essere *halal*; 3. Il prodotto non deve essere dannoso. Si veda <https://www.muis.gov.sg/Media/Media-Releases/2024/2/3-Feb-24-Fatwa-on-Cultivated-Meat>

64 G. ZHANG – X. ZHAO – X. LI – G. DU – J. ZHOU – J. CHEN, *Challenges and Possibilities for Bio-manufacturing Cultured Meat*, in *Trends in Food Science and Technology*, 2020, 97, pp. 443-450.

65 M.I.A.M. KASHIM – A.A.A. HARIS – S. ABD. MUTALIB – N. ANUAR – S. SHAHIMI, *Scientific and Islamic Perspectives in Relation to the Halal Status of Cultured Meat*, in *Saudi Journal of Biological Sciences*, 30, 1/2023; M.N. HAMDAN – R. ABDUL JALIL – M.A. RAMLI – N. RAMLI – M.N.A. IBRAHIM – M.F. AB RAHMAN – H. ABDULLAH THAIDI – N.N.H. ABD RAHMAN, *Review of the Discussions on Cultivated Meat from the Islamic Perspective*, in *Heliyon*, 10, 7/2024.

L'*ijtihād* (lo sforzo intellettuale) ne stabiliscono la conformità ai precetti religiosi. Pertanto, il mercato *halal* potrebbe includere sia la carne coltivata sia gli insetti commestibili, ma solamente qualora vengano emesse *fatāwa* (responsi religiosi) favorevoli e l'industria sia in grado di soddisfare i rigorosi requisiti *halal*. Se tali sfide verranno superate, la carne coltivata e l'entomofagia potrebbero rappresentare una significativa innovazione nel mercato alimentare *halal*.

6. Riflessioni di sintesi

I musulmani praticanti di tutto il mondo orientano la loro vita quotidiana secondo i principi di ciò che è *halal* (permesso) e *haram* (proibito), concetti che derivano dagli insegnamenti coranici. Se alcune regole, come il divieto di consumo di carne di maiale o di alcolici, sono chiare, altre, come l'abbigliamento appropriato, sono aperte ad interpretazioni personali: vivere in conformità alle norme *halal* è tanto importante per i musulmani quanto lo è il digiuno durante il Ramadan o il pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*).

Attualmente, l'identificazione e la regolamentazione dei prodotti *halal* presentano ancora notevoli frammentazioni, con *standard* diversi a livello internazionale tra i vari Paesi, che complicano l'affidabilità della catena alimentare e la trasparenza delle certificazioni. Diventa quindi cruciale per le nuove generazioni lavorare per eliminare qualsiasi incertezza, promuovendo il rispetto delle norme alimentari di ogni gruppo religioso in Europa. La certezza normativa potrebbe aiutare l'inclusione di nuovi prodotti, per poter così far fronte alla domanda del mercato che è in costante ricerca di alimenti alternativi sostenibili.

La prospettiva della immissione nel mercato di nuovi alimenti presenta molteplici sfide anche per i cibi *halal*. Tema rilevante è quello relativo alla questione dell'entomofagia; sebbene non sia esplicitamente trattata nel Corano, essa ha ricevuto diverse interpretazioni dagli studiosi islamici, che evidenziano l'importanza della gestione etica delle risorse naturali: in confronto all'allevamento tradizionale della carne, l'impronta ecologica ridotta e il rispetto per gli animali si allineano con gli insegnamenti islamici conformi ai pilastri della sostenibilità. Il Profeta Muhammad permise anche il consumo di locuste, come riportato negli *ahādīth* e di conseguenza, a condizione che gli insetti rispettassero le leggi dietetiche islamiche. In questa

prospettiva, l'entomofagia potrebbe rappresentare un'alternativa alimentare sostenibile e *shari'a compliant*, o meglio, un'alternativa alimentare in linea con i valori di rispetto ambientale propri dell'Islam.

Analogamente, la carne coltivata potrebbe rappresentare una soluzione compatibile con i requisiti del mercato *halal* laddove prodotta in considerazione delle prescrizioni islamiche di purezza. *Last but not least*, l'assenza di macellazione animale potrebbe essere vista persino come una forma di rispetto e sensibilità etica in campo alimentare.

Il difficile bilanciamento tra libertà religiosa alimentare e benessere degli animali nelle società multiculturali europee: il caso della macellazione rituale *halal*

Maria Chiara Locchi

Università degli Studi di Perugia

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4162-4907>

DOI: 10.54103/milanoup.214.c387

ABSTRACT

Il contributo si occupa della macellazione rituale *halal* quale caso di studio della strategia multiculturale di regolazione giuridica della diversità culturale e religiosa in Europa. In particolare, viene analizzata la disciplina giuridica multilivello (di fonte europea e nazionale) della macellazione rituale *halal* alla luce degli orientamenti giurisprudenziali delle supreme corti europee, portando ad emersione i termini delle complesse operazioni di bilanciamento tra principi e diritti fondamentali in conflitto. Da un lato, infatti, l'accesso ad alimenti conformi alla prescrizioni della propria confessione di appartenenza può inquadrarsi quale espressione della libertà religiosa, nella sua dimensione "alimentare", alla quale è da aggiungersi il profilo relativo al principio di non discriminazione per motivi religiosi; dall'altro lato, rilevano i diritti degli animali – o, più in generale, la promozione del benessere animale – che si configurano quale obiettivo tanto positivizzato dal diritto europeo quanto riconosciuto, in misura via via crescente, a livello costituzionale. A rendere ulteriormente complicato il quadro di una tensione che ha assunto i tratti di un vero e proprio "scontro frontale", contribuisce altresì la "logica di mercato", nella misura in cui la carne macellata ritualmente secondo le prescrizioni della religione islamica può e deve essere considerata nella sua qualità di "prodotto" immesso nel libero mercato, che viene dunque commercializzato da un operatore economico e utilizzato da un consumatore.

PAROLE CHIAVE

macellazione rituale *halal*; multiculturalismo; corti europee; libertà religiosa; diritti degli animali.

ABSTRACT

The paper deals with ritual *halal* slaughter as a case study of the multicultural legal regulation of cultural and religious diversity in Europe. In particular, the multi-level (both European and national) legal framework governing *halal* slaughter is considered in light of the case law by European supreme courts, focusing on the complex balance between conflicting fundamental principles and rights. On the one hand, access to food following one's religious beliefs can be considered as an expression of religious freedom, specifically in its "dietary" dimension; besides this, the principle of non-discrimination must also be considered. On the other hand, the rights of animals – or, more generally, the promotion of animal welfare – emerge as objectives both enshrined in European law and increasingly recognized at the constitutional level. To this challenging picture, which increasingly resembles a "frontal collision", the logic of the market must be added because the meat slaughtered ritually, according to Islamic religious prescriptions, is also a "marketed product", supplied by economic operators and consumed by the buyers.

KEYWORDS

ritual *halal* slaughter; multiculturalism; European courts; religious freedom; animal rights.

SOMMARIO: 1. La macellazione rituale *halal* come caso di studio della strategia multiculturale di gestione della diversità in Europa. – 2. La regolazione giuridica multilivello della macellazione rituale *halal* in Europa. – 3. La libertà religiosa alimentare e il principio di non discriminazione sulla base della religione. – 4. Il benessere degli animali. – 5. La logica di mercato: tutela del consumatore e libertà di commercio.

1. La macellazione rituale *halal* come caso di studio della strategia multiculturale di gestione della diversità in Europa

La regolazione giuridica delle molteplici questioni sollevate dal pluralismo culturale e religioso delle società europee, come è noto, si traduce nella

necessità di realizzare complesse operazioni di bilanciamento tra principi e diritti fondamentali potenzialmente in conflitto nell'ottica di un accomodamento ragionevole: alla luce di questa esigenza, si intende qui ricostruire criticamente le tensioni innescate dalla macellazione rituale *halal* quale caso di studio della strategia multiculturale di gestione della diversità negli ordinamenti giuridici europei.

Nella lingua araba, e nell'ambito della tradizione giuridica islamica, il termine “*halal*” è traducibile come “lecito” e si contrappone a “*haram*” (illecito)¹ – identificando un perimetro di significato molto più ampio rispetto alle sole abitudini alimentari, in quanto riferibile a molteplici aspetti della vita del credente². L'alimentazione *halal*, nello specifico, ha un fondamento coranico: il versetto 3 della Sura 5 del Corano, infatti, contiene una serie di divieti e prescrizioni alimentari tra i quali rileva, ai fini della riflessione qui sviluppata, il seguente passaggio: «vi sono vietati [...] l'animale soffocato, quello ucciso a bastonate, quello morto per una caduta, incornato o quello che sia stato sbranato da una belva feroce, a meno che non l'abbiate sgozzato [prima della morte] [...]». La macellazione rituale *halal*, dunque, sul piano tecnico, si caratterizza per il divieto fondamentale di stordire l'animale prima dell'abbattimento – che si ritiene potrebbe incidere negativamente sull'integrità dell'animale stesso compromettendone la salute – e per l'obbligo di realizzare un taglio simultaneo di giugulare, carotide e trachea – che consente il necessario, completo, dissanguamento dell'animale³; secondo le prescrizioni della religione ebraica, anche la macellazione *shechitah* è realizzata con modalità molto simili a quella *halal*⁴. È bene qui rammentare,

-
- 1 Secondo il diritto islamico classico le azioni umane sono classificabili in cinque categorie: obbligatorie; consigliabili o raccomandabili; lecite; riprovevoli o biasimevoli; illecite o vietate, cfr. D. SANTILLANA, *Istituzioni di Diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma, 1925, pp. 8-9.
 - 2 S. LANNI – J. BENARAF, *Dieta e ordine giuridico-morale secondo Maometto. Cibo halal e tutela del consumatore*, in *Calumet. Intercultural Law and Humanities Review*, 17, 2023, p. 169, che osservano come si possa parlare di un vero e proprio “*halal lifestyle*”. Nel contesto degli strumenti finanziari, ad esempio, cfr. V. FRONZONI, *Il bitcoin è halal? Una visione islamica-mente orientata sulle valute virtuali*, in *Diritto e religioni*, 2/2017, pp. 545 e ss.
 - 3 F. ROGGERO, *Note in tema di macellazione religiosa secondo il rito islamico*, in *Rivista di diritto alimentare*, 2/2016, p. 34.
 - 4 Cfr. E. STRADELLA, *Ebraismo e cibo: un binomio antico e nuove tendenze alla prova del multiculturalismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2019, pp. 129-168.

sgombrando il campo da luoghi comuni peraltro molto radicati nel discorso pubblico intorno a questi temi, che

le pratiche di macellazione prescritte dai precetti di tali religioni originano, in realtà, nel profondo rispetto nei confronti degli animali i quali, in un periodo storico antecedente alla introduzione nella macellazione delle pratiche di stordimento ovvero in assenza delle competenze scientifiche e tecnologiche concernenti tali possibilità, era previsto che dovessero essere macellati utilizzando delle tecniche che ne minimizzassero le sofferenze

lo sgozzamento, infatti, se correttamente praticato, dovrebbe portare quasi istantaneamente alla perdita di coscienza dell'animale⁵.

Nelle società occidentali di immigrazione la macellazione *halal* si configura come un fenomeno di tutto rilievo sul piano sociale, politico, economico e, quindi, giuridico, nella misura in cui rappresenta un'esigenza di quella parte della popolazione che intende osservare i precetti dell'Islam – in quanto stranieri immigrati da paesi islamici, e musulmani osservanti, o cittadini nazionali, di fede islamica, con un *background* migratorio o convertiti all'Islam⁶. A questa tipologia di consumatori di carne *halal* – per i quali, come si dirà meglio *infra* (par. 3), l'accesso a tali alimenti si configura quale profilo del diritto fondamentale alla libertà religiosa – si deve aggiungere altresì il consumatore non religioso, con il potenziamento del mercato degli alimenti religiosamente conformi oltre i confini strettamente legati alle esigenze

5 L. FABIANO, *Benessere degli animali, libertà religiosa e mercato: la macellazione rituale nella giurisprudenza europea e comparata*, in *BioLaw Journal*, II/2021, p. 6.

6 Con l'espressione "Islam europeo" si fa, appunto, riferimento all'insieme delle comunità di migranti e di cittadini di fede islamica che vivono nei paesi europei e la cui identità culturale e religiosa può configurarsi come appartenenza anche a un autonomo sistema giuridico. In quanto membri di un determinato gruppo culturale e religioso, i migranti e, sempre più spesso, gli stessi cittadini europei di fede islamica, decidono di compiere determinati negozi giuridici e regolare alcuni rapporti sociali e interpersonali (in particolare, ma non soltanto, nell'ambito del cd. statuto personale) in conformità con norme giuridiche di matrice sciaraitica. Ciò è spiegabile alla luce del fatto che l'Islam non è soltanto una religione, ma un "sistema complesso" caratterizzato altresì da una dimensione giuridica: a differenza della tradizione giuridica occidentale, il diritto islamico ha carattere confessionale, personale ed extraterritoriale, con la conseguenza che coloro che si riconoscono nella *umma* musulmana sono tenuti ad osservare le norme giuridiche di derivazione religiosa a prescindere dal luogo in cui si trovano. Sulle tante questioni giuridiche legate alla stabile presenza delle comunità islamiche in Europa v. A. RINELLA, *La shari'a in Occidente. Giurisdizioni e diritto islamico: Regno Unito, Canada e Stati Uniti*, il Mulino, Bologna, 2020.

delle comunità di fedeli (cfr. *infra*, par. 5). Le diverse motivazioni e le tante implicazioni delle scelte compiute dai consumatori di carne macellata ritualmente, peraltro, non sono sempre nettamente distinguibili in contesti di “super-diversità”⁷, nei quali l’osservanza delle prescrizioni alimentari della propria confessione di appartenenza può e deve essere letta anche come forma di espressione di un’identità dinamica e stratificata, dai confini porosi. A dimostrazione di ciò, nell’ambito di un interessante studio sui comportamenti alimentari dei musulmani con un *background* migratorio in Francia, è stato osservato come i giovani di seconda e terza generazione sarebbero da ricondursi al modello del “mangiatore consumatore”, caratterizzato da un sincretismo di abitudini e stili di vita che consente loro di rispettare la dieta *halal* pur osservando i codici comportamentali (non soltanto in ambito alimentare) dei propri coetanei⁸.

La macellazione rituale *halal* è spesso citata, nella letteratura dedicata al trattamento giuridico delle differenze culturali e religiose nelle società occidentali di immigrazione, come caso emblematico di “strategia multiculturale”. In dottrina, come è noto, esiste una modellistica ormai consolidata, sebbene internamente complessa e altresì contestata⁹, sui diversi paradigmi di gestione del pluralismo connesso alle migrazioni, ai quali sono riconducibili differenti principi, regole e meccanismi di composizione dei conflitti e molteplici variabili nazionali di attuazione dei modelli stessi¹⁰.

7 Per il concetto di “super-diversità” v. S. VERTOVEC, *Super-diversity and its implications*, in *Ethnic and Racial Studies*, VI/2007, che sottolinea come le società di immigrazione contemporanee occidentali siano caratterizzate da un processo di “diversificazione della diversità”, che deve essere inteso non soltanto nei termini di una moltiplicazione dei gruppi etnici e dei paesi di origine dei migranti, ma anche nel senso della moltiplicazione delle variabili significative che incidono su «dove, come e con chi vivono» questi nuovi cittadini, 1025.

8 C. RODIER, *La question halal. Sociologie d'une consommation controversée*, PUF, Paris, 2014, pp. 93-122, che identifica quattro principali modelli di comportamento, specificando che si tratta di una classificazione relativa nella quale le singole esperienze vanno ricondotte alle diverse classi secondo criteri di prevalenza: ritualisti, consumatori, rivendicativi e asceti.

9 Non si può dar conto, in questa sede, dell’enorme dibattito sui fondamenti e i limiti, nonché sulla stessa denominazione, dei diversi approcci alla gestione del pluralismo culturale e religioso negli Stati occidentali di immigrazione; per un’efficace ricostruzione di molti profili di tale dibattito v. E. STRADELLA, *Multiculturalismo e diritti delle donne: una riflessione, nella prospettiva del costituzionalismo*, in *Costituzionalismo.it*, 2-2021, pp. 161-3017.

10 Con riferimento al contesto europeo cfr., ad esempio, R. TARAS (a cura di), *Challenging Multiculturalism. European Models of Diversity*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013.

Partendo dal presupposto che un approccio orientato all'assimilazione forzata di coloro che esprimono identità differenziate non risulta compatibile con i principi e i diritti fondamentali sanciti nell'ambito del costituzionalismo liberaldemocratico (con particolare riferimento allo stesso principio pluralistico, ai principi di uguaglianza e non discriminazione, alla libertà religiosa e a quella di autodeterminazione)¹¹, l'orientamento incentrato sul riconoscimento e la valorizzazione delle diversità può essere, d'altra parte, declinato in forme differenti, tra le quali spicca il modello "multiculturale"¹².

È generalmente accettato che il termine "multiculturalismo" possa essere utilizzato sia, in chiave descrittiva, con riferimento a uno stato di fatto caratterizzato dal pluralismo (sociale, culturale, etnico, religioso) delle società contemporanee, sia, in un'ottica prescrittiva, come modello implicante l'accomodamento politico da parte dello Stato e/o di un gruppo dominante delle diverse culture minoritarie. Le teorie multiculturali, sviluppatesi nell'area anglofona a partire dagli anni Sessanta e Settanta dello scorso secolo, si proponevano di superare l'opposizione dicotomica tra *liberals* e *communitarians* in relazione al ruolo da assegnare alla comunità (culturale, etnica, religiosa) rispetto ai diritti del singolo individuo: se la posizione liberale si fonda sull'idea che la tutela dell'individuo debba prevalere rispetto alla

11 L. ORGRAD, *The Cultural Defense of Nations: A Liberal Theory of Majority Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2015, p. 7.

12 Sui diversi modelli di tutela dei gruppi culturali e religiosi minoritari nelle società occidentali di immigrazione cfr. A. RINELLA, *La shari'a in Occidente*, cit., e P. PAROLARI, *Culture, diritto, diritti. Diversità culturale e diritti fondamentali negli Stati costituzionali di diritto*, Giappichelli, Torino, 2016. Nel contesto della presa di distanza, registrabile tanto nel discorso pubblico e nelle politiche istituzionali quanto nel dibattito accademico, dal "discorso differenzialista" che innerva le politiche multiculturali, è emersa un'attenzione crescente per il concetto di "interculturalismo" (o "interculturalità"). Il concetto di interculturalismo, a partire dal ricorso al prefisso "inter-", è marcato dal tentativo di superare il rischio di essenzialismo e "isolamento comunitarista" connesso al multiculturalismo, nella direzione del dialogo, dell'interazione tra diversi, della coesione e del mutuo rispetto, così da realizzare non tanto la coesistenza delle differenze quanto piuttosto una sintesi che dia vita a nuove identità internamente plurali. Il dibattito sulla specificità dell'interculturalismo rispetto al multiculturalismo è molto ampio. Per alcune letture introduttive al tema, anche in chiave critica rispetto alle reali differenze tra i due modelli, cfr. N. MEER – T. MODOOD, *How Does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?*, in *Journal of Intercultural Studies*, 2, 2011, pp. 175-196; G.B. LEVEY, *Interculturalism vs. Multiculturalism: A Distinction without a Difference?*, in *Journal of Intercultural Studies*, 33, II/2012, pp. 217 e ss.; C. JOPKKE, *War of words: interculturalism v. multiculturalism*, in *Comparative Migration Studies*, 6/11, 2018.

comunità, l'approccio comunitarista valorizza il ruolo del gruppo in relazione alla stessa costruzione delle categorie cognitive e morali con le quali l'individuo si muove nella società¹³. Pur se connotati dal tentativo di superamento del comunitarismo più radicale, d'altra parte, le teorie e i modelli multiculturali di gestione delle differenze lasciano aperte alcune questioni controverse. Da un lato, infatti, permane la difficoltà nella ricerca di un punto di equilibrio tra riconoscimento della dimensione comunitaria e tutela della libertà di auto-determinazione individuale¹⁴; dall'altro lato, a prescindere dall'approccio, più o meno liberale, della variante di multiculturalismo che si considera, incombe il rischio di una visione essenzialista di cosa sia "cultura" e "identità culturale", senza tenere adeguatamente in considerazione la complessità e la multidimensionalità della prima nonché il carattere irrimediabilmente plurale, poroso, e fluido della seconda¹⁵.

Sul piano degli strumenti di regolazione giuridica e delle tecniche di composizione dei conflitti, il modello multiculturale si caratterizza per la possibilità di realizzare trattamenti differenziati a favore dei gruppi minoritari, ammettendo dunque delle deroghe rispetto alla regola formulata in termini generali e astratti¹⁶. Da una prospettiva gius-pubblicistica il nodo problema-

13 Il canadese Will Kymlicka, considerato uno dei maggiori teorici del multiculturalismo, ha elaborato modelli e proposte che si pongono sì nel solco del pensiero comunitario, ma risultano altresì largamente debitori al modello liberale incentrato sui diritti dell'individuo e sul principio di uguaglianza, W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna, 1999 e *Multicultural Odysseys. Navigating the new international politics of diversity*, OUP, Oxford, 2007.

14 A tale proposito A. SHACHAR, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 3-9, ha parlato di un vero e proprio paradosso "vulnerabilità multiculturale": il rischio, infatti, è che i soggetti deboli all'interno del gruppo minoritario, e in particolare donne e minori, si ritrovino schiacciati dalla gravosa alternativa tra la tutela dei propri diritti individuali definiti su basi universalistiche (senza un'adeguata considerazione della loro qualità di membri di una minoranza culturale o religiosa) e la preminenza dei diritti del gruppo a discapito di quelli del singolo individuo (a partire dal fondamentale diritto di "uscire dal gruppo").

15 Alcuni di questi argomenti critici sono sviluppati, ad esempio, da A. SEN, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 45 e ss.; F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2007, 104; M. BETTINI, *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, il Mulino, Bologna, 2011, pp. 6-10 e 28-29.

16 Si pensi, ad esempio: alle politiche di valorizzazione della lingua minoritaria in ambito educativo; alle cd. "azioni positive" a favore delle minoranze etniche e religiose, che possono consistere nelle riserve di posti di lavoro nel settore pubblico, in incentivi all'assunzione nel settore privato, in misure di promozione della fruizione dei servizi sociali da parte dei membri dei gruppi minoritari; al riconoscimento di una vera e propria

tico consiste dunque nelle operazioni di bilanciamento tra principi e diritti fondamentali di pari rango, e potenzialmente in conflitto tra loro, a tutela dei quali sono poste tanto la regola generale quanto la deroga. Rispetto ai soggetti chiamati a realizzare tali operazioni di bilanciamento, indubbiamente il legislatore svolge un ruolo cruciale e non rinunciabile, in quanto legittimato politicamente dai meccanismi della democrazia rappresentativa a determinare l'assetto di interessi maggiormente conforme all'indirizzo politico espresso dalle forze politiche di maggioranza, seppur nel rispetto dei vincoli costituzionali e internazionali¹⁷; l'insistenza sulla centralità delle corti nella risoluzione dei “conflitti culturali”, infatti, non fa venir meno il rischio di compressione del circuito democratico che si produce allorché il legislatore, in quanto decisore politico democraticamente legittimato, mostra di non sapere o di non volere confrontarsi con tali, cruciali, questioni. È pur vero, tuttavia, che l'aula di tribunale è spesso indicata come la sede privilegiata per il riconoscimento delle richieste di tutela delle differenze culturali e religiose, nella misura in cui l'approccio casistico delle corti – competenti a verificare la tenuta, in termini di ragionevolezza, dei bilanciamenti operati dal legislatore – consente di tener conto della specificità dei casi concreti nei quali tali richieste prendono corpo. La gerarchia tra i diversi interessi (e quindi tra i diversi principi e diritti fondamentali) in gioco non è, tuttavia, rigidamente stabilita dal diritto positivo, ma «è frutto di “libera” creazione degli interpreti» ed è quindi «flessibile, mobile, instabile»: proprio per questo, frequentemente

bilanciare due principi – contrariamente ad un modo di vedere diffuso – non è “riconciliarli” o trovare, tra di essi, un “equilibrio” o una “via mediana”. Il risultato del bilanciamento [...] è che un principio è applicato, mentre l'altro

autonomia normativa e giurisdizionale in determinati ambiti, con la possibilità per i membri della minoranza di applicare il proprio diritto tradizionale e/o religioso e di vedere regolate le controversie da giudici tradizionali e/o religiosi). Sulle politiche multiculturali adottate dai paesi europei e sulla crisi del modello multiculturale negli ultimi anni v., tra gli altri, G. CERRINA FERONI – V. FEDERICO (a cura di), *Società multiculturali e percorsi di integrazione Francia, Germania, Regno Unito ed Italia a confronto*, Firenze University Press, Firenze, 2017, e R. CHIN, *The Crisis of Multiculturalism in Europe. A History*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2017.

17 Sul ruolo del legislatore nelle operazioni di bilanciamento dei diritti fondamentali cfr. R. BIN, *Chi è il giudice dei diritti? Il modello costituzionale e alcune deviazioni*, in *Rivista AIC*, IV/2018, pp. 635-638.

è messo da parte. Beninteso, il principio scartato non è annullato né abrogato: è semplicemente non-applicato in quel dato contesto¹⁸.

Nelle pagine seguenti la complessità di tali operazioni di bilanciamento sarà indagata attraverso l'analisi della disciplina giuridica della macellazione rituale *halal* in Europa, con particolare riferimento alle fonti normative (europee e nazionali) e agli orientamenti della giurisprudenza delle supreme corti europee. La questione della macellazione *halal* è infatti caratterizzata da un aspro conflitto che vede contrapporsi: da un lato, la libertà religiosa, protetta tanto a livello costituzionale quanto europeo e internazionale (e qui considerata nella sua dimensione "alimentare" come possibilità di nutrirsi di alimenti religiosamente conformi), e il principio di non discriminazione per motivi religiosi, anch'esso tutelato in ottica multilivello; dall'altro lato, i diritti degli animali o, più in generale, la promozione del benessere animale, che si configura quale obiettivo tanto positivizzato dal diritto europeo quanto riconosciuto, in misura via via crescente, a livello costituzionale. Il superamento di tale conflitto, che ha assunto i tratti di un vero e proprio "scontro frontale", sembra essersi assestato sulla prevalenza dell'obiettivo della tutela del benessere degli animali, non senza zone d'ombra e aspetti controversi di cui si darà conto *infra* (par. 4). A rendere il quadro ulteriormente articolato contribuisce altresì la "logica di mercato", nella misura in cui la carne macellata ritualmente secondo le prescrizioni della religione islamica può e deve essere considerata nella sua qualità di "prodotto" immesso nel libero mercato, che viene dunque commercializzato da un operatore economico e utilizzato da un consumatore (cfr. *infra*, par. 5).

2. La regolazione giuridica multilivello della macellazione rituale *halal* in Europa

La macellazione rituale *halal* è oggetto di una disciplina giuridica tanto nazionale quanto europea; in particolare, la fonte europea di riferimento, che delinea il quadro normativo entro cui gli Stati sono autorizzati a legiferare, è rappresentata dal Regolamento (CE) 1099/2009 relativo alla

18 R. GUASTINI, *Principi costituzionali: identificazione, interpretazione, ponderazione, concretizzazione*, in G. CONTE – A. FUSARO – A. SOMMA – V. ZENO-ZENCOVICH (a cura di), *Dialoghi con Guido Alpa. Un volume offerto in occasione del suo LXXI compleanno*, Roma Tre Press, Roma, p. 321.

protezione degli animali durante l'abbattimento. Se il par. 1 dell'art. 4 del Regolamento stabilisce, come regola generale, che gli animali siano abbattuti esclusivamente previo stordimento, conformemente ai metodi stabiliti per legge, e che la perdita di coscienza e di sensibilità sia mantenuta fino alla morte dell'animale, il par. 4, secondo uno schema che potremmo definire "multiculturale", consente agli Stati di derogare alla regola generale con riferimento «agli animali sottoposti a particolari metodi di macellazione prescritti da riti religiosi, a condizione che la macellazione abbia luogo in un macello»¹⁹.

Nell'ambito della logica di bilanciamento e di sussidiarietà valorizzata dal legislatore europeo, inoltre, l'art. 26 par. 1 e par. 2, lett. c) del Regolamento ribadisce che gli Stati possono «mantenere eventuali disposizioni nazionali intese a garantire una maggiore protezione degli animali durante l'abbattimento», anche nel settore delle macellazioni rituali per motivi religiosi a favore delle quali è previsto il regime derogatorio di cui all'art. 4 par. 4; in tali casi, tuttavia, è comunque impedito agli Stati di proibire o ostacolare la messa in circolazione, all'interno del proprio territorio, di prodotti derivati da animali che siano stati abbattuti secondo quei metodi in un altro Stato membro (art. 26 par. 4). Rispetto al tema di cui qui si discute rileva altresì il Regolamento (CE) 853/2004, che stabilisce norme specifiche in materia di igiene per gli alimenti di origine animale: indipendentemente dalla modalità di macellazione prescelta, infatti, e quindi anche nell'ambito delle macellazioni rituali (così come prescritto dall'art. 4 par. 4 Reg. 1099/2009), gli alimenti di origine animale devono essere prodotti e commercializzati con delle modalità che ne garantiscano l'igiene e la sicurezza. A tale scopo, il Reg. 853/2004 prevede requisiti specifici concernenti, in particolare, la costruzione, la configurazione e le attrezzature dei macelli. A fronte dello spazio di libertà riconosciuto dalla normativa europea, seppur con i vincoli richiamati, ad oggi gli Stati membri nei quali la macellazione rituale senza previo stordimento risulta vietata con disciplina nazionale – seppur con diverse formulazioni che vanno dal divieto radicale a obblighi di realizzare

19 Al n. 18 dei "considerando" del Regolamento, in particolare, è esplicitata l'importanza di «mantenere la deroga allo stordimento degli animali prima della macellazione, concedendo tuttavia un certo livello di sussidiarietà a ciascuno Stato membro. Il presente regolamento rispetta di conseguenza la libertà di religione e il diritto di manifestare la propria religione o la propria convinzione mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti, come stabilito dall'articolo 10 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea».

forme “alternative” di stordimento²⁰ – sono: il Belgio (regioni vallona e fiamminga), la Germania, la Danimarca, la Finlandia (provincia di Åland), l’Islanda, la Norvegia, il Regno Unito, la Slovenia, la Svezia e la Svizzera. Forme di limitazione di tale pratica – ad es. per mezzo del *post-cut stunning*²¹ – sono previste in Estonia, Finlandia (limitatamente ad alcune province), Lituania e Slovacchia²². La vicenda belga, in particolare, si è dimostrata significativa nella misura in cui ha innescato una lunga controversia giudiziaria che ha visto l’intervento tanto della Corte costituzionale belga²³ quanto, come si dirà meglio nei paragrafi successivi, delle due Corti europee – di Lussemburgo e di Strasburgo²⁴. Se in Belgio la pratica delle macellazioni

-
- 20 Il riferimento, in particolare, è a quelle forme di stordimento dell’animale “reversibili” (es. elettronarcosi o colpo di pistola a proiettile captivo), che cioè non producono la morte dell’animale garantendo che questa avvenga a seguito del dissanguamento prodotto dallo sgozzamento. Tali tecniche – se sono accettate da molte comunità musulmane – sono generalmente rifiutate dalle comunità ebraiche, nella misura in cui nell’ebraismo le prescrizioni religiose relative alle modalità di uccisione degli animali richiedono che questi siano integri e intatti al momento dello sgozzamento. Sugli aspetti tecnici dello stordimento nella macellazione cfr. D. FONDA, *Dolore, perdita di coscienza e benessere animale nella macellazione convenzionale e rituale*, in A.G. CHIZZONITI – M. TALLACCHINI (a cura di), *Cibo e religione. Diritto e diritti*, Libellula, Lecce, 2010, pp. 225 e ss.
- 21 Nell’ambito della macellazione rituale senza stordimento preventivo, sempre in ottica compromissoria tra tutela del benessere animale ed esigenze religiose, è possibile provocare lo stordimento dell’animale successivamente al taglio, mediante scarica elettrica o colpo di pistola a proiettile captivo, così da accelerare la sua completa perdita di coscienza.
- 22 Cfr. C. VINCI – M. PASIKOWSKA-SCHNASS – B. ROJEK, *Religious slaughter. Reconciling animal welfare with freedom of religion or belief*, European Parliamentary Research Service, In-depth analysis, luglio 2023, pp. 27-30.
- 23 Cfr. le due sentenze del 30 settembre 2021 (nn. 117/2021 e 118/2021) con le quali la Corte costituzionale belga ha respinto i ricorsi di annullamento dei due decreti con i quali è stato imposto l’obbligo del previo stordimento degli animali anche nell’ambito della macellazione rituale, ritenendo, in particolare, infondati i motivi dei ricorrenti relativi alla violazione della libertà di religione (tutelata dall’art. 19 Cost. del Belgio, in combinato disposto con l’art. 9 della CEDU) e del principio di uguaglianza e non discriminazione. Rispetto al primo dei suddetti motivi, i giudici costituzionali hanno riconosciuto una preminenza alla protezione del benessere degli animali in quanto “obiettivo legittimo di interesse generale”, alla luce di un ragionamento fortemente sbilanciato sulle norme e le argomentazioni giuridiche sviluppate nel contesto del diritto europeo (e, in particolare, della giurisprudenza della Corte di Giustizia dell’UE), cfr. L. VANBELLINGEN, *Laïcité «à la belge»: vers une neutralité intrinsèquement plurielle?*, in *Reve du droit des religions*, 14, 2022, p. 60.
- 24 La Corte di Strasburgo, intervenendo per ultima in ordine cronologico sulla questione, ha sottolineato l’importanza del dialogo giurisdizionale tra le corti – nazionali ed

rituali era stata oggetto di contestazioni e tentativi di limitazione fin dalla metà degli anni Novanta²⁵, è nel corso del biennio 2017-2018 che le due Regioni delle Fiandre e della Vallonia hanno posto fine alla deroga che autorizzava la macellazione rituale degli animali senza stordimento, sulla base della necessità di tutelare il benessere animale²⁶. Nella nuova disciplina belga, dunque, si prevede che un animale vertebrato possa essere ucciso

europee – per la tutela dei diritti fondamentali (*Affaire Executief Van De Moslims Van België et autres c. Belgique*, del 13 febbraio 2024, par. 112).

- 25 Nell'ambito della decennale battaglia tra difensori dei diritti degli animali e organizzazioni rappresentative dei fedeli musulmani ed ebrei, già nel 1995 e poi nel 2004 si era tentato di approvare apposita legislazione, a livello federale, che vietasse l'abbattimento degli animali senza stordimento preventivo. Nel 2006, con parere n. 40.350/AG, il Consiglio di Stato si era espresso negativamente in merito alla proposta di legge del 2004, ritenendo che la stessa costituisse una violazione sproporzionata della libertà di religione: l'abolizione della deroga all'obbligo di stordimento preventivo in caso di macellazione rituale, pur perseguendo l'obiettivo legittimo di garantire in modo più efficace il benessere degli animali, avrebbe infatti violato in modo sproporzionato la libertà di religione sancita dall'articolo 9 della CEDU, nella misura in cui avrebbe privato alcuni fedeli della possibilità di procurarsi un alimento considerato conforme alle prescrizioni della propria confessione religiosa. A legislazione ancora invariata, nel 2014 il Governo delle Fiandre aveva adottato un provvedimento di segno restrittivo, annunciando che non avrebbe più rilasciato autorizzazioni a favore dei locali temporaneamente adibiti alla macellazione rituale durante la Festa del sacrificio (una celebrazione organizzata ogni anno, per tre giorni, dai musulmani praticanti); secondo il Ministro competente, tali autorizzazioni erano infatti contrarie alle disposizioni del Reg. 1099/2009 che impongono di abbattere gli animali destinati alla macellazione esclusivamente in macelli che soddisfano i requisiti strutturali ed igienico-sanitari previsti dal Reg. 853/2004. Su questo aspetto si è pronunciata la Corte di Giustizia dell'Unione europea con la sentenza del 2018 nella causa C-426/16, *Liga van Moskeeën en Islamitische Organisatie Provincie Antwerpen VZW e a. / Vlaams Gewest*, la quale ha stabilito che l'obbligo di abbattere gli animali destinati alla macellazione, compresa quella rituale, nei macelli dotati dei requisiti stabiliti dalla normativa europea non viola di per sé la libertà religiosa di cui all'art. 10 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea.
- 26 I decreti adottati nelle due regioni (il dec. del 7 luglio 2017 della Regione fiamminga e il dec. del 4 ottobre 2018 della Regione vallona), in particolare, hanno modificato l'art. 15 della legge federale del 14 agosto 1986 sulla protezione e il benessere degli animali. I due provvedimenti sono stati adottati a larghissima maggioranza: nelle Fiandre la proposta di decreto è stata approvata con 88 voti a favore e un'astensione, senza voti contrari; nella regione vallona con 66 voti a favore e tre astensioni, senza voti contrari. Nella Regione di Bruxelles, invece, la proposta del partito centrista *Démocratie fédéraliste indépendant* (DéFI), sostenuta dagli ecologisti e dai liberali fiamminghi e volta a introdurre il divieto di macellazione senza previo stordimento, è stata respinta nel giugno 2022 con 42 voti contrari, 38 favorevoli e 6 astenuti. Sulla nuova normativa belga cfr. R. BOTTONI, *I recenti decreti*

solo dopo essere stato stordito, ad opera di una persona che abbia le conoscenze e le competenze necessarie e con il metodo meno doloroso e più rapido; l'obbligo di previo stordimento è derogabile soltanto in tre casi: forza maggiore; caccia o pesca; controllo dei parassiti. Rispetto alla macellazione rituale – che, quindi, non integra più un'ipotesi di deroga – i due decreti fiammingo e vallone prevedono in realtà un regime attenuato di applicazione della regola generale: lo stordimento può infatti essere effettuato con modalità tali da risultare “reversibile”, con la conseguenza che la morte dell'animale non sarebbe il risultato di tale fase preliminare ma del successivo dissanguamento causato dallo sgozzamento. Nelle intenzioni del legislatore tale previsione assicura la “proporzionalità” del pregiudizio arrecato alla libertà religiosa (visto che sarebbe comunque rispettato l'obbligo di provocare la morte dell'animale per emorragia), tutelando però in massima misura il benessere degli animali (poiché l'animale perde conoscenza prima dello sgozzamento).

La nuova normativa belga, come già detto, è stata oggetto di due importanti pronunce delle Corti europee. Con la sentenza del 17 dicembre 2020 *Centraal Israëlitisch Consistorie van België e.a.*, C-336/19, la Corte di Giustizia dell'UE si è pronunciata sulla domanda di rinvio pregiudiziale promossa dai giudici costituzionali belgi, che chiedevano di chiarire, in particolare, il rapporto tra l'art. 4 par. 4 del Regolamento – in base al quale l'obbligo dello stordimento precedente all'abbattimento è derogabile allo scopo di rispettare la libertà di religione – e l'art. 26 par. 2 primo comma, lettera c) – che autorizza gli Stati membri, al fine di promuovere il benessere degli animali, a derogare al suddetto art. 4 senza tuttavia precisare i limiti che gli Stati devono osservare al riguardo²⁷. Il punto controverso, dunque, era se l'art. 26 dovesse essere interpretato nel senso che, in deroga all'art. 4 e al fine di promuovere il benessere degli animali, agli Stati membri fosse consentito

delle Regioni vallona e fiamminga sulla macellazione rituale nel contesto dei dibattiti belga ed europeo in materia, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, II/ 2017, pp. 545 e ss.

27 Sulla sentenza *Centraal Israëlitisch Consistorie* cfr. F. GUELLA, *I margini di intervento statale in materia di macellazione rituale e l'attenzione della Corte di giustizia per i “contesti in evoluzione”*, in *DPCE online*, I/2021, pp. 1375-1386. Per un'analisi della giurisprudenza della Corte di Giustizia dell'UE in tema di macellazione rituale cfr. M. LOTTINI, *La Corte di giustizia e le macellazioni rituali: schemi collaudati e nuove prospettive*, in E. BATTIELLI – M. LOTTINI – G. SPOTO – E.M. INCUTTI (a cura di), *Nuovi orizzonti sulla tutela degli animali*, Roma Tre Press, Roma, 2022, pp. 119-129.

adottare disposizioni che prevedono, da un lato, un divieto di macellazione degli animali senza previo stordimento che si estende anche alle macellazioni rituali e, dall'altro lato, un procedimento alternativo per la macellazione rituale basato sullo stordimento reversibile che non comporta la morte dell'animale. La Corte ha risolto la questione ritenendo che la norma del Regolamento del 2009 che consente agli Stati di vietare la macellazione degli animali senza previo stordimento, anche nel contesto della macellazione rituale, non sia di per sé lesiva della libertà religiosa se sono rispettate determinate condizioni. In particolare, i giudici europei hanno ritenuto che il provvedimento belga – pur realizzando effettivamente una limitazione all'esercizio della libertà dei fedeli ebrei e musulmani di manifestare la loro religione *ex art.* 10 par. 1 della Carta UE dei diritti fondamentali – non abbia violato i vincoli posti dall'art. 52 par. 1 della Carta stessa, e in particolare: la riserva di legge; il rispetto del contenuto essenziale della libertà in questione (visto che si prevede una modalità alternativa di stordimento, reversibile, che produce «un'ingerenza limitata a un aspetto dell'atto rituale specifico costituito da tale macellazione, non essendo per contro quest'ultima vietata in quanto tale», par. 61); la tutela di un obiettivo di interesse generale (quale la promozione del benessere degli animali); il principio di proporzionalità.

Un aspetto cruciale nella decisione della Corte di Giustizia attiene alla centralità del principio di sussidiarietà e del “margine di apprezzamento” a favore degli Stati nazionali – per richiamare una formula propria della Corte di Strasburgo, del resto espressamente citata dai giudici di Lussemburgo (al par. 67) con riferimento al caso *S.A.S c. France* del 2014. La Corte, infatti, ha mostrato di valorizzare il bilanciamento operato dal singolo legislatore nazionale, interpretando

il tessuto normativo posto nel regolamento 1099/2009 come un articolato di norme che pone una regola (divieto di abbattimento animale senza previo stordimento) ed una “possibile” eccezione (la deroga per le macellazioni rituali) dalla quale tuttavia uno Stato può sottrarsi, qualora sia in grado di adottare norme in grado di temperare il principio di libertà di religione e la tutela degli animali in modo più efficace²⁸.

28 L. FABIANO, *Benessere degli animali, libertà religiosa e mercato*, cit., p. 16. In risposta all'interrogazione presentata da un parlamentare europeo nel 2021, con la quale si chiedeva conto dell'asserita incompatibilità della macellazione islamica *halal* con gli standard europei in tema di benessere degli animali, la Commissione europea ha ribadito, tra l'altro, che «la

Su questo punto, per la verità dirimente, la Corte e l'Avvocato generale (Gerard Hogan) sono giunti a diverse valutazioni: mentre i giudici, infatti, hanno ritenuto che le autorità nazionali, nel bilanciamento tra le opposte esigenze, possono ipotizzare soluzioni diverse rispetto a quanto previsto dall'art 4 del Regolamento, l'Avvocato generale ha escluso che il margine di discrezionalità statale a maggior tutela del benessere animale possa spingersi oltre quanto stabilito dalla norma europea, ammettendo esclusivamente l'adozione di «norme nazionali supplementari o più rigorose» che non comportino, tuttavia, «l'eliminazione o la quasi eliminazione [...] della prassi della macellazione rituale»²⁹. Due anni dopo la pronuncia della Corte di Lussemburgo, e l'anno successivo alla sentenza della Corte costituzionale belga che aveva recepito le conclusioni di quella pronuncia, le organizzazioni rappresentative delle comunità musulmane ed ebraiche delle regioni vallona e fiamminga si sono rivolte alla Corte europea dei diritti dell'uomo, che, per la prima volta, con la sentenza della Seconda Sezione *Affaire Executief Van De Moslims Van België et autres c. Belgique*, del 13 febbraio 2024, si è pronunciata sulla possibilità di ricollegare la protezione del benessere animale a uno degli obiettivi, sanciti dall'art. 9 par. 2, considerati legittime fonti di limitazione della libertà religiosa³⁰.

responsabilità dell'attuazione della legislazione dell'UE spetta in primo luogo alle autorità competenti degli Stati membri, che possono adottare disposizioni nazionali più rigorose per garantire una maggiore protezione degli animali durante l'abbattimento, conformemente alla legislazione dell'UE»; il margine di discrezionalità statale, inoltre, riguarda i profili dell'etichettatura e di altre misure di controllo, cfr. Interrogazione parlamentare E-002470/2021 (ASW), Risposta di Stella Kyriakides a nome della Commissione europea, 17 luglio 2021.

29 Par. 66 e ss. delle Conclusioni dell'Avvocato generale Gerard Hogan, causa C-336/19. Tali norme supplementari, ad esempio, potrebbero prevedere: il «requisito della presenza costante di un veterinario qualificato durante la macellazione rituale (oltre ai requisiti relativi a un responsabile della tutela del benessere animale di cui all'articolo 17 del Regolamento 1099/2009), che la persona addetta a tale particolare forma di macellazione sia formata in modo adeguato, norme relative alla natura, alle dimensioni e all'affilatura del coltello utilizzato, nonché il requisito di un secondo coltello in caso di danneggiamento del primo durante la macellazione» (par. 69).

30 CEDU, *Affaire Executief Van De Moslims Van België et autres c. Belgique*, 13 febbraio 2024, sulla quale cfr. L. PALADINI, *Il benessere animale quale restrizione alla libertà di religione tra diritto dell'UE e CEDU*, in *DPCE online*, I/2024, pp. 707-720. La Corte di Strasburgo si era già occupata della protezione degli animali come «questione di interesse generale», ma alla luce di altre norme della Convenzione: l'art. 10 in tema di libertà di espressione (*PETA Deutschland c. Allemagne*, 8 novembre 2012; *Tierbefreier e.V. c. Allemagne*, 16 gennaio 2014)

Nel giudicare i provvedimenti belgi conformi all'art. 9 CEDU, anche la Corte di Strasburgo ha ritenuto giustificata l'ingerenza statale rispetto alla libertà religiosa, nella misura in cui essa è: prevista dalla legge; funzionale alla "tutela della morale pubblica", alla quale è ricondotto il benessere degli animali e che richiede di adottare una concezione evolutiva in grado di garantirne la flessibilità³¹; necessaria in una società democratica, alla luce di un margine di apprezzamento necessariamente ampio quando, come in questo caso, le profonde divergenze rispetto ai valori posti alla base della convivenza sociale devono trovare una sintesi nelle decisioni politiche assunte dai legislatori nazionali all'esito di processi democratici.

I giudici di Strasburgo si sono particolarmente concentrati sulla previsione, da parte delle autorità fiamminghe e vallone, di un metodo di stordimento alternativo e reversibile, che consente di considerare la misura restrittiva della libertà religiosa proporzionata allo scopo perseguito (ovvero la protezione del benessere animale in quanto elemento della morale pubblica).

3. La libertà religiosa alimentare e il principio di non discriminazione sulla base della religione

L'accesso, da parte delle persone credenti e osservanti, ad alimenti conformi alle prescrizioni della propria confessione di appartenenza è configurabile quale "diritto fondamentale" in relazione tanto al diritto al cibo quanto alla libertà religiosa: rispetto al primo, più correttamente dovrebbe parlarsi di "diritto sul cibo" quale diritto di ciascuno «alle scelte alimentari, ovvero a ciò che si desidera ingerire, trattandole come scelte di libertà e di

e l'art. 11 in tema di libertà di riunione e associazione (*Friend et autres c. RoyaumeUni*, 24.11.2009). Con quest'ultima sentenza, in particolare, la Corte aveva ritenuto che il divieto di caccia alla volpe perseguisse lo scopo legittimo della "tutela della morale" ex art. 11 CEDU, nella misura in cui mirava a eliminare la caccia e l'abbattimento degli animali a fini sportivi secondo modalità che il legislatore aveva giudicato dolorose e moralmente ed eticamente sbagliate. Rispetto al consumo di carne come profilo della libertà religiosa alimentare cfr. anche *Cha'are Shalom Ve Tsedek c. France*, 27 giugno 2000.

31 *Affaire Executief Van De Moslims*, cit., par. 96-97: la nozione di morale – secondo i giudici – è da considerarsi "evolutiva" poiché la Convenzione è uno strumento vivo da interpretare alla luce delle condizioni di vita attuali e delle concezioni prevalenti negli Stati democratici nel tempo presente. Alla luce di ciò, la Corte ha preso atto dell'importanza crescente della tutela del benessere animale negli Stati membri del Consiglio d'Europa.

soddisfacimento di un proprio modo di essere e di vivere»³²; rispetto alla seconda, si può configurare una “libertà religiosa alimentare” quale «diritto ad alimentarsi secondo la propria fede, [...] esercizio del fondamentale diritto di libertà religiosa»³³.

Pur in assenza di uno specifico ed espresso riconoscimento nel diritto internazionale, europeo e costituzionale, dunque, il diritto di alimentarsi conformemente alle proprie convinzioni religiose è derivabile in via interpretativa dalle norme dedicate alla libertà di religione, tutelata quale diritto fondamentale nelle costituzioni nazionali e nei principali documenti, internazionali ed europei, sui diritti umani. Negli ordinamenti giuridici del Consiglio d'Europa e dell'Unione europea la libertà religiosa è riconosciuta con la medesima formulazione: il primo paragrafo delle due norme di riferimento (art. 9 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo e art. 10 della Carta UE dei diritti fondamentali), nel riconoscere a ciascuno il «diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione», menziona «la libertà di manifestare la propria religione [...] individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato, mediante [...] le pratiche e l'osservanza dei riti».

A partire da questo dato normativo, le due corti europee hanno avuto modo in diverse occasioni di dichiarare che la macellazione rituale possa e debba essere considerata una forma di espressione del diritto fondamentale alla libertà religiosa.

La Corte di Giustizia UE, già nella sentenza *Liga van Moskeeën en Islamitische Organisaties Provincie Antwerpen VZW e a. / Vlaams Gewest* (C-426/16) del 2018, aveva rilevato che la Carta UE dei diritti fondamentali «adotta un'accezione ampia della nozione di “religione” [...] idonea a ricomprendere sia il *forum internum*, ossia il fatto di avere convinzioni, sia il *forum externum*, ossia la manifestazione in pubblico della fede religiosa», specificando che «i particolari metodi di macellazione prescritti dai riti religiosi, ai sensi dell'articolo 4, paragrafo 4, del Regolamento 1099/2009, rientrano nell'ambito di applicazione dell'articolo 10, paragrafo 1, della Carta» (par. 44 e 49). Già con quella pronuncia, dunque, era stato chiarito che dal diritto europeo non discende in alcun modo un divieto della macellazione rituale; il vincolo relativo alla necessaria realizzazione di tale pratica nei macelli considerati

32 In questa ricostruzione il “diritto al cibo” riguarda piuttosto il diritto umano di accedere a un'alimentazione sufficiente e sana.

33 A. FUCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, Giappichelli, Torino, 2015, p. VIII.

idonei, oggetto della sentenza del 2008, starebbe, al contrario, a dimostrare che la macellazione rituale è pienamente legittima, in quanto modalità di esercizio della libertà religiosa alimentare. Il diritto europeo (e, in particolare, il Regolamento del 2009), in questo senso, realizzerebbe un corretto bilanciamento tra due diverse esigenze, espressive di due principi/diritti fondamentali di pari rango e potenzialmente in conflitto: da un lato, la libertà religiosa; dall'altro lato, la tutela del benessere animale (anch'esso sancito, come si dirà meglio *infra*, par. 4, dal diritto originario dell'Unione e che risulterebbe garantita dalle tecniche di macellazione possibili esclusivamente nei macelli idonei). Nella sentenza *Centraal Israëlitisch Consistorie* del 2020 i giudici di Lussemburgo hanno ribadito quanto già sostenuto due anni prima, specificando che «la macellazione rituale risponde a specifici precetti religiosi che richiedono sostanzialmente che i credenti consumino soltanto carne di animali macellati senza previo stordimento, al fine di garantire che essi non siano sottoposti ad alcun processo tale da comportare la morte prima della macellazione e che si svuotino del sangue» (par. 54). Anche in questo caso, come già detto, il bilanciamento realizzato dal Regolamento del 2009 è stato ritenuto corretto, garantendo «un giusto equilibrio tra l'importanza connessa al benessere degli animali e la libertà di manifestare la propria religione dai credenti ebraici e musulmani» (par. 80).

Nell'ambito della giurisprudenza della CEDU, la prima sentenza rilevante rispetto alla riconducibilità della macellazione rituale alla tutela della libertà religiosa è *Cha'are Shalom Ve Tsedek c. France*, del 27 giugno 2000. In quella circostanza, un'associazione ebraica aveva lamentato la violazione dell'art. 9 CEDU a causa dell'esclusione dal novero degli enti autorizzati dal Ministero dell'Agricoltura francese a eseguire la macellazione rituale, in quanto non considerabile "ente religioso" ai sensi della legge rilevante. La Corte di Strasburgo ha escluso che ci fosse stata un'interferenza nella libertà religiosa dell'associazione: da un lato, infatti, l'art. 9 non arriva a tutelare il diritto di svolgere personalmente la macellazione rituale e la conseguente certificazione delle carni macellate e, dall'altro lato, i fedeli non erano stati concretamente privati della possibilità di procurarsi e consumare carni da loro ritenute conformi alle prescrizioni religiose. La Corte, tuttavia, ha ammesso che

ritual slaughter, as indeed its name indicates, constitutes a rite or "rite" (the word in the French text of the Convention corresponding to "observance" in the English), whose purpose is to provide Jews with meat from animals

slaughtered in accordance with religious prescriptions, which is an essential aspect of practice of the Jewish religion (par. 73);

di conseguenza, «ritual slaughter must be considered to be covered by a right guaranteed by the Convention, namely the right to manifest one's religion in observance, within the meaning of Article 9» (par. 74).

Nel 2024, con la già menzionata sentenza *Affaire Exécutief Van De Moslims*, i giudici di Strasburgo hanno richiamato quanto sancito nella pronuncia del 2000, così come la specificazione che le restrizioni o prescrizioni alimentari possono rientrare nella pratica di una religione (par. 65)³⁴. In linea con un orientamento consolidato in materia, la Corte ha altresì escluso che rientri tra le sue competenze valutare la legittimità e la congruità delle pratiche e delle convinzioni religiose; ciò che conta, infatti, è che un credente consideri una determinata convinzione o pratica come elemento qualificante della propria confessione religiosa di appartenenza. Ai fini della tutela apprestata dall'art. 9 della Convenzione, è necessario rilevare che le convinzioni raggiungano un grado sufficiente di forza, serietà, coerenza e importanza; una volta soddisfatta questa condizione, tuttavia, il dovere di neutralità e imparzialità dello Stato è incompatibile, secondo la Corte, con qualsiasi esercizio di potere discrezionale riguardo alla legittimità delle convinzioni religiose o al modo in cui queste vengono espresse: infatti,

ce qu'une personne peut tenir pour sacré paraîtra peut-être absurde ou hérétique aux yeux d'une autre, et aucun argument d'ordre juridique ou logique ne peut être opposé à l'assertion du croyant faisant de telle ou telle conviction ou pratique un élément important de ses prescriptions religieuses (par. 85).

Il punto problematico, dunque, non attiene certo alla considerazione della pratica della macellazione *halal* come tutelabile ai sensi delle norme sulla libertà di religione, quanto piuttosto alla determinazione dell'ampiezza delle restrizioni alla quale tale libertà può legittimamente essere sottoposta al fine di dare attuazione a principi e diritti fondamentali dotati di pari rango, e in particolare al benessere degli animali. In questa difficile operazione di bilanciamento, un terreno particolarmente scivoloso sul quale legislatori e corti si sono non di rado avventurati è la valutazione di cosa

34 Cfr. anche CEDU, sentenza *Vartic v. Romania* (n. 2), 17 dicembre 2013, par. 35 e *Erllich e Kastro v. Romania*, 9 giugno 2020, par. 22.

possa e debba ritenersi religiosamente conforme e/o obbligato. In questo contesto i profili più controversi, come si è già accennato, hanno a che fare con l'utilizzazione di macelli dotati dei requisiti strutturali e igienico-sanitari previsti dalla normativa, ad esclusione dunque di quelli temporanei, e con il ricorso a metodi di stordimento "alternativi", tali cioè da non provocare la morte dell'animale destinato all'abbattimento. Tanto le autorità nazionali belghe quanto le corti europee (e in particolare la Corte di Giustizia)³⁵ si sono occupate diffusamente di questi aspetti, con uno «sforzo estremo di razionalizzazione delle esigenze religiose delle comunità interessate» che passa anche per l'utilizzo dell'argomento tecnico-scientifico allo scopo «di raggiungere [...] il compromesso più efficiente possibile fra libertà di osservanza dei riti e del culto di tali comunità religiose e diritto al benessere degli animali»³⁶. Al di là dei profili di merito circa la compatibilità di tali modalità di macellazione con le prescrizioni delle religioni islamica ed ebraica, sul piano dei processi di produzione giuridica e di tutela dei diritti fondamentali il punto che appare particolarmente rilevante è relativo all'intrusione, da parte di legislatori e giudici, in una sfera di valutazione autonoma delle comunità religiose rispetto ai significati e alle implicazioni delle credenze della propria confessione³⁷.

35 A differenza della Corte di Giustizia, infatti, la CEDU ha tradizionalmente mantenuto un atteggiamento di *self-restraint* rispetto alla valutazione della congruenza di una determinata misura alle convinzioni delle comunità religiose, come espressamente chiarito nella sentenza *Affaire Exécutief van de Moslims*, cit., al par. 86: «Il n'appartient donc pas à la Cour de trancher la question de savoir si l'étourdissement préalable à l'abattage est conforme avec les préceptes alimentaires des croyants musulmans et juifs». D'altra parte, pur richiamando il rispetto del margine di apprezzamento statale e riferendosi dunque alla valutazione compiuta dalle autorità belghe al fine di introdurre l'obbligo di stordimento preventivo e la previsione del metodo alternativo di stordimento, la Corte mostra di tenere in grande considerazione l'approfondimento scientifico e il processo di ampia consultazione degli *stakeholder* realizzati dal legislatore nazionale.

36 L. FABIANO, *Benessere degli animali, libertà religiosa e mercato*, cit., p. 17. Ciò si nota, soprattutto, nella sentenza *Centraal Israëlitisch Consistorie* della Corte di Giustizia, nella quale i giudici osservano come «il legislatore fiammingo si è basato su ricerche scientifiche che hanno dimostrato l'infondatezza del timore secondo cui lo stordimento pregiudicherebbe negativamente il dissanguamento. Inoltre, da questi stessi lavori risulta che l'elettro-narcosi è un metodo di stordimento non letale e reversibile, di modo che, se l'animale viene sgozzato subito dopo essere stato stordito, la sua morte sarà dovuta esclusivamente all'emorragia», par. 75.

37 Si era mostrato particolarmente consapevole del carattere controverso di tale intrusione l'Avvocato Generale Wahl nelle sue Conclusioni alla causa *Lija van Moskeëin*: «Non pare

Dalla ricostruzione del caso belga e della stessa giurisprudenza delle Corti europee, dunque, si profila quello “scontro frontale” tra libertà religiosa e tutela del benessere animale di cui già si è detto, seppur nella diversità dei percorsi argomentativi e degli esiti decisori, che non necessariamente comprimono la prima a favore della seconda; tale scontro frontale, d'altra parte, non sembra essere una strada obbligata, né sul piano del diritto positivo (dell'UE, in particolare) né su quello delle pratiche rituali delle religioni coinvolte. Rispetto a queste ultime, infatti, si è già rimarcato come le religioni islamica ed ebraica, nel prescrivere le modalità di macellazione rituale, non abbiano affatto in spregio l'esigenza di alleviare il più possibile le sofferenze degli animali. Quanto alla disciplina giuridica dettata dal legislatore europeo, la deroga consentita dall'art. 4 par. 4 del Regolamento del 2009 «non implica [...] che il regime derogatorio applicabile alla macellazione rituale ignori il benessere animale»³⁸; dal Regolamento, anzi, emerge come tali macellazioni debbano essere effettuate in condizioni che garantiscano una limitazione della sofferenza degli animali³⁹.

[...] opportuno stabilire se tale requisito sia percepito da tutti i musulmani come un obbligo religioso fondamentale oppure se esista un'alternativa possibile all'adempimento di tale obbligo. Come rilevato dalla Commissione nelle sue osservazioni scritte, non possiamo che prendere atto dell'esistenza di talune correnti religiose. Non spetta alla Corte pronunciarsi sul carattere ortodosso o eterodosso di determinate massime o determinati precetti religiosi», par. 57. Anche nella causa *Centraal Israëlitisch Consistorie* l'Avvocato generale Hogan si era assestato su queste posizioni, affermando che «un giudice laico non può compiere scelte in materia di ortodossia religiosa: è sufficiente [...] constatare che esiste un numero considerevole di fedeli islamici ed ebraici per i quali la macellazione di animali senza stordimento è considerata un elemento essenziale di un rito religioso necessario», par. 47.

38 Par. 78 delle Conclusioni dell'Avvocato generale Wahl, causa C- 497/17, *Oeuvre d'assistance aux bêtes d'abattoirs (OABA) contro Ministre de l'Agriculture et de l'Alimentation e a.*

39 Il considerando 2 del Regolamento 1099/2009, infatti, prevede che «[è] opportuno che gli operatori o il personale addetto all'abbattimento adottino i provvedimenti necessari a evitare e a ridurre al minimo l'ansia e la sofferenza degli animali durante il processo di macellazione o abbattimento, tenendo conto delle migliori pratiche nel settore e dei metodi consentiti [da tale] regolamento»; il considerando 43 ricorda che «[l]a macellazione senza stordimento richiede un taglio preciso della gola con un coltello affilato al fine di ridurre al minimo le sofferenze». Inoltre, conformemente agli artt. 9, par. 3, e 15, par. 2, primo comma, del Regolamento, gli animali dovrebbero essere immobilizzati individualmente e unicamente «quando la persona preposta allo stordimento o al dissanguamento è pronta a stordirli o a dissanguarli quanto più rapidamente possibile». Infine, ai sensi dell'art. 5, par. 2, «[q]ualora, ai fini dell'articolo 4, paragrafo 4, gli animali siano abbattuti

L'appartenenza religiosa è idonea a entrare in tensione con i divieti di macellazione senza stordimento preventivo anche con riferimento al principio di non discriminazione, a sua volta tutelato da molteplici fonti nazionali (costituzionali), europee e internazionali⁴⁰.

Un argomento spesso invocato in sede giurisdizionale contro tali divieti, infatti, è che: da un lato, verrebbero trattati in modo diverso, senza alcuna ragionevole giustificazione, i fedeli tenuti a osservare le prescrizioni alimentari religiose e le persone che uccidono animali per motivi quali la caccia o la pesca ricreativa, o nell'ambito di eventi culturali e sportivi, nella misura in cui questi ultimi non sono obbligati a stordire preventivamente l'animale; dall'altro lato, verrebbero trattati allo stesso modo, pur trovandosi in situazioni di fatto diverse, i fedeli tenuti a osservare le prescrizioni alimentari religiose e tutto il resto della popolazione, nella misura in cui la regola del previo stordimento della carne destinata alla macellazione ha una portata generale.

Le Corti europee, nelle loro sentenze più recenti relative alla normativa belga, non si sono, tuttavia, mostrate recettive rispetto al profilo della discriminazione sulla base della religione.

Nella decisione *Centraal Israëlitisch Consistorie* la Corte di Giustizia, nell'escludere la violazione del divieto di discriminazioni ad opera del Regolamento del 2009, ha ricordato come esso si prefigga di disciplinare l'abbattimento degli animali «allevati o detenuti per la produzione di alimenti, lana, pelli, pellicce o altri prodotti, nonché l'abbattimento di animali a fini di spopolamento e operazioni correlate». Risulterebbe pertanto ragionevole l'esclusione dal suo ambito di applicazione di ipotesi di uccisione di animali sostanzialmente differenti, quali quelle realizzate nell'ambito di eventi culturali o sportivi (nei quali la produzione di carne o di prodotti di origine animale risulta «marginale in rapporto all'evento in sé» e «non economicamente significativa», par. 87-90) o della caccia e pesca ricreativa (le quali, a meno di volerne svuotare completamente il senso, non possono essere «praticate su animali previamente storditi» in considerazione delle

senza essere precedentemente storditi, le persone responsabili della macellazione effettuano controlli sistematici per garantire che gli animali non presentino segni di coscienza o sensibilità prima di essere liberati dal sistema di immobilizzazione e non presentino segni di vita prima di subire la preparazione o la scottatura».

40 In particolare, nell'Unione europea il riferimento è agli artt. 20-22 della Carta UE dei diritti fondamentali, mentre nella CEDU la norma fondamentale è l'art. 14.

«condizioni di abbattimento [...] molto diverse rispetto a quelle relative agli animali da allevamento», par. 91-92).

La CEDU, nella decisione *Affaire Executief Van De Moslims*, ha escluso la violazione dell'art. 14, in combinato disposto con l'art. 9, rigettando l'argomento del trattamento discriminatorio delle comunità dei credenti ebrei e musulmani in rapporto tanto a cacciatori e pescatori quanto alla popolazione generale. Specificando che non si tratta, per i giudici europei, di pronunciarsi sulla compatibilità della caccia e della pesca *in sé* con l'obiettivo della promozione del benessere animale, la pronuncia ricalca l'approccio già tenuto dalla CGUE, escludendo che i diversi contesti e situazioni (quelli dei praticanti ebrei e musulmani e quelli dei cacciatori e pescatori che uccidono animali) siano di fatto equiparabili. Alla luce di ciò, «poiché i ricorrenti non si trovano in una situazione analoga o paragonabile a quella dei cacciatori e dei pescatori, non occorre esaminare se la differenza di trattamento controversa si fondi su una giustificazione oggettiva e ragionevole» (par. 146).

Quanto all'argomento secondo il quale l'imposizione generalizzata di un divieto di macellazione senza stordimento preventivo sia discriminatoria perché irragionevolmente equipara le persone osservanti e il resto della popolazione, che non è soggetta a precetti alimentari religiosi, la Corte riporta nuovamente l'attenzione sulla previsione, da parte del legislatore belga, di un metodo alternativo di stordimento nell'ambito della macellazione rituale: questa possibilità, infatti, consentirebbe di escludere che ci si trovi di fronte a «una mancanza di distinzione nel modo in cui vengono trattate le diverse situazioni» (par. 148).

4. Il benessere degli animali

Come si è già avuto modo di rilevare, all'obiettivo della promozione del benessere animale è ormai riconosciuta una centralità nell'intero sistema di tutela multilivello dei diritti fondamentali in Europa. Nell'ambito del diritto internazionale regionale, quali documenti che specificamente si occupano della protezione animale, vanno menzionate le Convenzioni dedicate: agli animali tenuti a scopo di allevamento (1976, completata da un protocollo concluso nel 1992); agli animali da macello (1979); agli animali vertebrati usati per scopi sperimentali ed altri scopi scientifici (1986, completata da un protocollo concluso nel 1998); degli animali da compagnia (1987).

Nell'ambito del diritto unionale i principali riferimenti sono l'art. 13 del TFUE – secondo il quale,

nella formulazione e nell'attuazione delle politiche dell'Unione [...] l'Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti, rispettando nel contempo le disposizioni legislative o amministrative e le consuetudini degli Stati membri per quanto riguarda, in particolare, i riti religiosi, le tradizioni culturali e il patrimonio regionale

– e, sul piano del diritto derivato, il Regolamento 1099/2009.

A livello nazionale, storicamente le disposizioni a tutela degli animali sono rintracciabili in fonti legislative, e solo negli ultimi decenni il principio della tutela del benessere animale è stato oggetto di un processo di costituzionalizzazione via via più consistente⁴¹. In Europa, il primo paese a introdurre l'obbligo di rispettare la dignità delle creature viventi è stata la Svizzera (nel 1992, art. 120 Cost.); tra i paesi membri dell'Unione europea uno specifico obbligo di protezione degli animali è sancito costituzionalmente in Germania (art. 20 (a) Cost., che impegna lo Stato a rispettare i fondamenti naturali della vita e gli animali), nel Lussemburgo (art. 41(3) Cost., con una formulazione che sancisce l'obbligo per lo Stato di riconoscere agli animali la qualità di esseri viventi non umani dotati di sensibilità e di assicurare la tutela del loro benessere), in Slovenia (art. 72 Cost., che stabilisce che la protezione degli animali da atti di crudeltà sarà regolata dalla legge), in Italia (art. 9 Cost., così come modificato nel 2022, che riserva alla legge dello Stato la disciplina dei modi e delle forme di tutela degli animali) e in Belgio (a seguito dell'introduzione, nel 2024, del nuovo art. 7 *bis*, in base al quale, «dans l'exercice de leurs compétences respectives, l'État fédéral, les communautés et les régions veillent à la protection et au bien-être des animaux en tant qu'êtres sensibles»).

La giurisprudenza più recente delle Corti europee in tema di macellazione *halal* si inserisce dunque in un contesto (culturale, prima che giuridico) segnato da un progressivo radicamento di una diffusa consapevolezza circa la necessità di istituire degli specifici obblighi di protezione dei diritti degli animali, e indica chiaramente i termini del bilanciamento con altri principi

41 Sul riconoscimento costituzionale dei diritti degli animali in prospettiva comparata cfr. F. FONTANAROSA, *I diritti degli animali in prospettiva comparata*, in *DPCE online*, 1/2021, pp. 169 e ss., E F. DALPANE – M. BAIDELDINOVA, *Animal Law Worldwide*, Springer, Berlino, 2024.

e diritti fondamentali: l'accresciuta rilevanza del benessere animale – tanto sul piano del riconoscimento giuridico (in particolare, nell'ambito del diritto unionale) quanto come valore morale diffuso nella società (in particolare, in quelle “società democratiche” promosse dal sistema CEDU) – porta a interpretare evolutivamente la Carta dei diritti fondamentali dell'UE e la Convenzione europea dei diritti dell'uomo, arrivando a legittimare soluzioni nelle quali il “bilanciamento” si sostanzia, in effetti, in un vero e proprio “arretramento” della libertà religiosa (seppur nel rispetto della proporzionalità delle misure restrittive).

In *Centraal Israëlitisch Consistorie* la CGUE ha ricostruito la protezione del benessere degli animali quale “obiettivo di interesse generale” nell'ambito del diritto dell'Unione europea, a partire dall'art. 13 TFUE e richiamando la propria giurisprudenza in merito (par. 63)⁴². Secondo la Corte, lo sviluppo di una maggiore sensibilità, nella società civile, rispetto all'importanza del benessere animale giustifica una diversa configurazione delle stesse operazioni di bilanciamento dei diritti e principi fondamentali in casi come quello della macellazione rituale (par. 77), autorizzando dunque un affievolimento della tutela della libertà religiosa.

Nell'ambito del sistema CEDU i termini della questione si configurano diversamente da una prospettiva formale, nella misura in cui il benessere degli animali, in quanto tale, non è espressamente sancito dalla Convenzione; ciò non ha impedito ai giudici di Strasburgo, tuttavia, di arrivare a considerare lo stesso come “questione di interesse generale” e “obiettivo legittimo di protezione della morale”.

Come si è già ricordato, *Affaire Executief Van De Moslims* non è la prima sentenza con la quale la Corte si è espressa sulla possibilità di bilanciare la tutela del benessere animale con altri diritti protetti dalla Convenzione, quali la libertà di espressione e la libertà di riunione e associazione. In questo caso, invece, per la prima volta la questione è posta rispetto alla libertà di religione, con la conseguenza che i giudici hanno dovuto fare riferimento agli scopi previsti dal par. 2 dell'art. 9 quali altrettanti motivi a giustificazione di un'interferenza del diritto fondamentale⁴³. Il riferimento testua-

42 Cfr., in particolare, le sentenze del 17 gennaio 2008, *Viamex Agrar Handel e ZVK*, C37/06 e C58/06, par. 22; del 19 giugno 2008, *Nationale Raad van Dierenkwekers en Liefhebbers e Andibel*, C219/07, par. 27; del 10 settembre 2009, *Commissione/Belgio*, C100/08, par. 91, nonché del 23 aprile 2015, *Zuchtviieb-Export*, C424/13, par. 35.

43 A differenza dell'art. 10 della Carta UE delle libertà fondamentali, il par. 2 dell'art. 9 esplicita ragioni e modalità della possibile limitazione della libertà di religione: «La libertà

le al quale i giudici riconducono il benessere animale, in particolare, è la “protezione della morale pubblica” (par. 101), per mezzo di un percorso argomentativo interessante che ne apprezza l’ampiezza semantica in chiave evolutiva. Secondo i giudici, infatti, tale espressione non può essere intesa come rivolta unicamente alle relazioni tra persone, potendo estendersi alla tutela dell’“ambiente” in cui vivono le persone destinatarie della protezione approntata dalla CEDU⁴⁴, e quindi anche degli animali. Tenendo conto della crescente importanza del benessere degli animali negli Stati europei (e a livello globale) e richiamando, in un’ottica multilivello, gli orientamenti già espressi dalla CGUE e dalla Corte costituzionale belga sulla tutela del benessere animale in quanto dovere etico idoneo ad essere bilanciato con la libertà di manifestare all’esterno le proprie convinzioni religiose, la CEDU ha ritenuto la sofferenza animale un elemento in grado di limitare l’esercizio dei diritti e delle libertà sanciti dalla Convenzione, che non va quindi inteso come assoluto (par. 95, 99).

La centralità del benessere animale in rapporto alla tutela dei diritti fondamentali, d’altra parte, non è esente da aspetti problematici e zone d’ombra.

Un primo profilo, puntualmente segnalato dalla dottrina, attiene alla tensione con il principio di legalità costituzionale, nella misura in cui, come si è già messo in luce, la qualificazione del benessere animale quale obiettivo di interesse generale, tanto nel sistema CEDU quanto negli ordinamenti costituzionali degli Stati europei, è realizzata a prescindere da un’espressa formalizzazione nel diritto positivo.

Il caso belga è paradigmatico di quanto appena osservato. Le pronunce della Corte costituzionale in tema di macellazione rituale, infatti, hanno spinto nettamente a favore di un’interpretazione evolutiva della protezione del benessere animale «en tant que motif justifiant une restriction de droits et libertés [...] et, notamment, la restriction apportée à la manifestation extérieure des convictions religieuses», peraltro quasi esclusivamente sulla scorta di fonti del diritto unionale⁴⁵. Questa operazione, tuttavia, si

di manifestare la propria religione o il proprio credo non può essere oggetto di restrizioni diverse da quelle che sono stabilite dalla legge e che costituiscono misure necessarie, in una società democratica, alla pubblica sicurezza, alla protezione dell’ordine, della salute o della morale pubblica, o alla protezione dei diritti e della libertà altrui.

44 CEDU, sentenza *Mangouras v. Spain*, 28 settembre 2010, par. 41, e *Hamer v. Belgium*, 27 novembre 2007, par. 79.

45 Sentenza Corte cost. belga, 117/2021, par. B.20.2.

dimostra controversa nella misura in cui il benessere animale, al momento della pronuncia della Corte, non era un valore o un interesse garantito dalla Costituzione belga: l'equiparazione, nell'ambito dell'operazione di bilanciamento, tra la libertà religiosa dei credenti musulmani ed ebrei (negativamente condizionata dai divieti legislativi) e la libertà delle persone le cui convinzioni sarebbero urtate dalla prospettiva dell'abbattimento degli animali senza previo stordimento, dunque, è apparsa a molti scivolosa⁴⁶.

Un secondo profilo attiene alle possibili ricadute discriminatorie della tutela dei diritti degli animali.

Non è difficile, infatti, smascherare l'animalismo "a fasi alterne" di un certo discorso xenofobo e islamofobo che, in Belgio così come in altri paesi europei, attraversa il dibattito sulla legittimità della macellazione rituale *halal*: mentre di quest'ultima si auspica il superamento, infatti, altre pratiche implicanti la sofferenza degli animali sono tollerate in quanto considerate "identitarie" nell'ambito della comunità nazionale⁴⁷. La saldatura delle pulsioni xenofobe e antisemite con le motivazioni dei movimenti animalisti del Nord Europa – prodottasi già sul finire dell'Ottocento con l'aspra contestazione della macellazione senza stordimento preventivo praticata dalle comunità ebraiche⁴⁸ – è rintracciabile ancora oggi, come rilevato nel 2022 dalla

46 L. VANBELLINGEN, *Laïcité «à la belge»*, cit., p. 61. Al *vulnus* costituito dalla mancata costituzionalizzazione dei diritti degli animali, come già ricordato, si è rimediato con la revisione costituzionale entrata in vigore il 27 maggio 2024, che ha introdotto un nuovo art. 7bis dedicato alla protezione del benessere degli animali.

47 Si pensi, ad esempio, al *foie gras* – il fegato ingrassato di anatre o oche alimentate forzatamente attraverso un tubo dopo essere state immobilizzate, che il Codice rurale e della pesca marittima francese protegge in quanto "patrimonio culturale o gastronomico" – o la tradizione della caccia con i cani (c.d. cinegetica), che in Belgio è stata peraltro vietata dalla legge fin dalla metà degli anni Novanta. Sempre con riguardo alla vicenda belga, è stato evidenziato l'utilizzo non neutro dell'argomento animalista rispetto al trattamento dei gruppi culturali e religiosi minoritari, e in particolare musulmani: «le bien-être des animaux semble désormais primer les rites ancestraux, partagés par deux religions du Livre, certes moins implantées chez nous que la troisième. Mais les souffrances générées par notre tradition cynégétique, parce qu'elle est bien de chez nous, n'émeuvent pas», cfr. X. DELGRANGE – H. LEROUXEL, *L'accommodement belge éclot entre égalité formelle, légalité et neutralité*, in *Revue du droit des religions*, 7, 2019, p. 129.

48 R. J. DELAHUNTY, *Does Animal Welfare Trump Religious Liberty? The Danish Ban on Kosher and Halal Butchering*, in *San Diego International Law Journal*, 16, 2015, p. 365. In area germanofona la pratica era stata ampiamente dibattuta dopo il 1870 e poi vietata nel Regno di Sassonia nel 1892, con un referendum nazionale in Svizzera nel 1893, per via legislativa e amministrativa in altre province tedesche (come la Baviera, nel 1930) e, infine, con

Coordinatrice delle attività di contrasto dell'antisemitismo presso l'Unione europea, Katharina von Schnurbein⁴⁹. Anche in relazione alle comunità musulmane, le legislazioni nazionali che impediscono la macellazione *halal*, seppur formulate in termini neutrali, sono state considerate a rischio di produrre un impatto sproporzionato, sulla spinta di un'adesione che non è solo dei sostenitori del benessere animale, ma altresì dei partiti e movimenti nazionalisti di estrema destra⁵⁰. Non si tratta, evidentemente, di rintracciare una specifica intenzione antisemita o islamofoba nelle battaglie animaliste contro la macellazione senza stordimento preventivo, così come nelle posizioni delle (tante e diverse) forze politiche che supportano le leggi volte a vietare o limitare tale pratica e nelle argomentazioni delle corti europee che hanno considerato proporzionati tali divieti e restrizioni in rapporto alla libertà religiosa; il punto è piuttosto, come è stato osservato con riguardo alle comunità ebraiche, «to distinguish between assertions that are not, in themselves, antisemitic, but are liable to serve antisemitic interests and assertions that are founded in antisemitism»⁵¹.

5. La logica di mercato: tutela del consumatore e libertà di commercio

Un ulteriore aspetto che necessita di essere considerato nell'analisi della macellazione rituale *halal* quale complesso caso di studio del trattamento giuridico delle identità religiose nelle società multiculturali europee, come

decreto di Adolf Hitler nell'aprile del 1933. Nei paesi scandinavi furono adottati divieti nel 1902 in Finlandia, nel 1929 in Norvegia e nel 1902, 1939 e 1937 in Svezia. Cfr. anche S. LAVI, *Unequal Rites: Jews, Muslims and the History of Ritual Slaughter in Germany*, in J. BRUNNER, S. LAVI (eds.), *Juden und Muslime in Deutschland: Recht, Religion, Identitaet*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2009, pp. 164-184.

49 Top EU official: *Religious slaughter bans paint Jews, Muslims as 'medieval'*, in *Politico*, 27 gennaio 2022, <https://www.politico.eu/article/belgium-paint-jews-muslims-medieval-slaughter-ban-eu-anti-semitism-czar/>: i provvedimenti belgi, infatti, finiscono per alimentare una narrazione delle minoranze coinvolte come comunità “medievali” prive di rispetto per il benessere animale.

50 Cfr. K. HENRARD, *EU Law's Half-Hearted Protection of Religious Minorities Minority Specific Rights and Freedom of Religion for All*, in *Religions*, 12, 2021, *Special Issue: Religious Minorities in Europe and Beyond: A Critical Appraisal in a Global Perspective*, p. 845.

51 S. LAVI, *Who is an Antisemite? Reflections on Jewish and Muslim Ritual Slaughter in Europe*, in *K. Jews, Europe, the XXIst century*, 2 dicembre 2021.

già accennato in apertura del contributo, è legato alla circostanza che le carni macellate secondo le prescrizioni religiose costituiscono altresì un “prodotto” venduto e acquistato nel libero mercato⁵².

L'esistenza di prescrizioni religiose alimentari, infatti, è alla base dell'esigenza dei consumatori religiosi di accedere a un cibo religiosamente conforme, con la conseguenza che gli operatori commerciali hanno un interesse economico a mettere a disposizione dei fedeli tali prodotti. È stato da tempo osservato, peraltro, come gli alimenti certificati *kosher* o *halal* siano sempre più appetibili altresì per i consumatori non religiosi, sulla base di una sorta di “presunzione” di qualità e salubrità del prodotto che, di nuovo, stimola la produzione e l'offerta sul mercato di tali cibi⁵³.

In questo contesto, un aspetto centrale è relativo alla certificazione degli alimenti religiosamente conformi per mezzo di una apposita etichetta che possa attestare il rispetto delle regole confessionali nel processo di produzione e quindi, in ultima istanza, garantire la stessa auto-determinazione dei consumatori⁵⁴. A livello europeo la normativa di riferimento in tema di tutela dei consumatori – a garanzia, in particolare, della libertà di scelta, consapevole e informata, e del diritto a un'adeguata trasparenza e accessibilità alle informazioni di riferimento, funzionale altresì alla *food safety*⁵⁵ – è il Regolamento (UE) 1169/2011 relativo alla fornitura di informazioni sugli alimenti ai consumatori, il quale distingue tra informazioni obbligatorie e volontarie in etichetta. Se tra le prime rientra l'indicazione del paese di origine o luogo di provenienza (art. 26), l'informazione circa le modalità di macellazione è un

52 Cfr. E. TOSELLI, *Kosher, Halāl bio: regole e mercati*, Milano, 2018²; A. FUCILLO, *Saziare le anime nutrendo il pianeta? Cibo, Religione, Mercati*, e F. LEONINI, *La certificazione del rispetto delle regole alimentari confessionali: norme statuali e libertà religiosa*, entrambi in A.G. CHIZZONITI – M. TALLACCHINI (a cura di), *Cibo e religione*, cit., rispettivamente pp. 27 e ss. e 335 e ss.

53 Cfr. J.A.J. WILSON – J. LIU, *Shaping the Halāl into a Brand?*, in *Journal of Islamic Marketing*, II/2010, pp. 107-123, e S. WILKINS ET AL., *The Acceptance of Halāl Food in non-Muslim Countries: Effects of Religious Identity, National Identification, Consumer Ethnocentrism and Consumer Cosmopolitanism*, in *Journal of Islamic Marketing*, 4/2019, pp. 1308-1331.

54 Da una prospettiva gius-privatistica l'etichetta svolge una fondamentale funzione di riequilibrio delle posizioni delle due parti contrattuali, anche tenendo conto delle «information asymmetries as well as cognitive deficits that can hinder a conscious and careful choice in the negotiation», cfr. S. LANNI, *Front-of-Package Food Labels and Consumer's Autonomous Decision Making*, 14, I/2020, p. 58.

55 S. LANNI – J. BENARAF, *Dieta e ordine giuridico-morale secondo Maometto*, cit., p. 169.

requisito facoltativo a discrezione del produttore e va quindi considerata su base volontaria⁵⁶.

In termini generali, dunque, i diversi paesi europei regolano autonomamente la fase della “certificazione *halal*”, relativa specificamente al rispetto delle prescrizioni religiose islamiche, che è solitamente demandata ad appositi organismi religiosi e certificatori accreditati, mentre le autorità statali sono competenti a garantire che la macellazione rituale sia conforme agli standard igienici e di sicurezza alimentare, nazionali ed europei. In quanto strumento di garanzia della riconducibilità del prodotto alla sfera dell'alimentazione religiosamente conforme, e quindi della collocabilità di quel prodotto in una certa porzione di mercato, la fase della certificazione e dell'etichettatura è caratterizzata da un intreccio di ruoli e competenze – tra istituzioni statali, autorità religiose e operatori economici privati – che si dimostra particolarmente interessante sotto il profilo del bilanciamento tra diversi principi e diritti fondamentali ed è suscettibile, in certi casi, di produrre una sorta di zona grigia tra le molteplici sfere⁵⁷.

La mancata previsione di un obbligo di certificazione *halal* in etichetta presenta diversi aspetti problematici sotto il profilo della tutela del consumatore e del suo legittimo affidamento in rapporto alla garanzia di trasparenza

56 Sulla base dell'art. 36, le informazioni volontarie sugli alimenti non devono indurre in errore il consumatore, né essere ambigue e confuse e, se del caso, devono essere basate sui dati scientifici pertinenti.

57 Il caso francese, da questa prospettiva, è particolarmente significativo. La Francia, infatti, è tra quei paesi europei che hanno deciso di mantenere la deroga all'obbligo dell'abbattimento degli animali con previo stordimento, autorizzando la macellazione *halal*: il Codice rurale e della pesca marittima, in particolare, prevede alcune condizioni che devono essere osservate tanto dai macelli (autorizzati dalla Prefettura sulla base della verifica di requisiti di tipo strutturale e igienico-sanitario) quanto dai “sacrificatori” (*sacrificateurs*) che concretamente eseguono le macellazioni rituali (abilitati da enti religiosi approvati dal Ministro dell'Agricoltura); la tracciabilità dell'intera filiera prevede poi il fondamentale passaggio della certificazione, di appannaggio di organismi privati. L'intervento dello Stato nell'ambito della macellazione *halal*, dunque, attiene sia alla concessione di licenze ai macelli, come misura di igiene pubblica, sia all'approvazione degli organismi religiosi (*agrément public*) che concedono successivamente le autorizzazioni ai sacrificatori: quest'ultimo passaggio, in particolare, non può non risultare spiazzante rispetto alla retorica collegata al modello di separazione rigida tra Stato e confessioni religiose consacrato nella *laïcité stricte* francese, come rilevato da J.R. BOWEN, *Governing Islam in a Country of Laïcité: Mosques, Public Space, and Halāl Food in France*, in *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, 65, II/2023, il quale infatti si chiede: «does it fit within the logic of laïcité that the state judges whether or not an individual is capable of acting in accord with religious norms?».

del processo produttivo. L'etichettatura *halal*, infatti, risulta uno strumento di tutela duplice: da un lato, del consumatore religioso, in relazione alla sua esigenza di accedere a un cibo religiosamente conforme; dall'altro lato, del consumatore non religioso, il quale potrebbe voler essere informato, per motivi etici e di salubrità dei processi di produzione alimentare, della circostanza che la carne che si accinge ad acquistare è proveniente da un animale macellato senza essere stato preventivamente stordito⁵⁸.

Durante l'iter di approvazione del Regolamento sulla fornitura di informazioni alimentari ai consumatori, in verità, l'emendamento 205 della Commissione alla proposta di regolamento del Parlamento europeo e del Consiglio aveva proposto di introdurre una etichettatura specifica relativa alla macellazione rituale senza stordimento preventivo, così da consentire a ciascuno di operare una scelta informata in base alle proprie convinzioni etiche, tenendo adeguatamente conto delle diverse esigenze delle due tipologie di consumatori (religiosi e non religiosi)⁵⁹. Tuttavia, come già detto, nella sua versione definitiva il Regolamento del 2011 non contiene l'obbligo di etichettare la carne indicando la provenienza del prodotto da "macellazione senza stordimento preventivo", rispetto alla quale, d'altra parte, il considerando 50 del Regolamento riporta che «i consumatori dell'Unione mostrano crescente interesse all'applicazione della normativa dell'Unione in materia di benessere animale al momento della macellazione, compresi i metodi di stordimento prima della macellazione», e indica come auspicabile «uno studio dell'opportunità di fornire ai consumatori informazioni sullo stordimento degli animali [...] nel contesto di una futura strategia dell'Unione sulla protezione e il benessere degli animali». Tale studio, pianificato nella strategia UE per la protezione e il benessere degli animali 2012-2015 e pubblicato nel febbraio 2015, non ha, peraltro, fornito indicazioni a sostegno dell'utilità di una specifica etichettatura per le carni macellate senza

58 Cfr. i considerando 1 e 2 del Regolamento UE 1169/2011, in base ai quali, rispettivamente: «La libera circolazione di alimenti sicuri e sani costituisce un aspetto essenziale del mercato interno e contribuisce in modo significativo alla salute e al benessere dei cittadini, nonché alla realizzazione dei loro interessi sociali ed economici»; «Per ottenere un elevato livello di tutela della salute dei consumatori e assicurare il loro diritto all'informazione è opportuno garantire che i consumatori siano adeguatamente informati sugli alimenti che consumano. Le scelte dei consumatori possono essere influenzate, tra l'altro, da considerazioni di natura sanitaria, economica, ambientale, sociale ed etica».

59 Cfr. COM(2008)0040 – C6-0052/2008 – 2008/0028(COD), 19.4.2010, https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-7-2010-0109_EN.html.

stordimento preventivo⁶⁰. Più recentemente, con Petizione n. 0039/2017 al Parlamento europeo, è stata richiesta l'introduzione dell'etichettatura obbligatoria per le carni – in particolare, quelle importate – provenienti da animali macellati senza essere stati prima storditi, sulla base della convinzione che la macellazione senza stordimento, oltre che alle esigenze di conformità con le prescrizioni religiose, sia da ricollegarsi a stringenti ragioni di convenienza relative a tempi e costi di produzione; l'etichetta obbligatoria si configurerebbe dunque come strumento utile «a una maggiore trasparenza, a un rafforzamento della libertà di scelta dei consumatori e a migliorare la protezione animale»⁶¹. La risposta negativa della Commissione per le petizioni, citando peraltro lo studio del 2015 già richiamato, si è concentrata sul profilo degli eventuali costi aggiuntivi per gli operatori del settore alimentare, e quindi del possibile aumento del prezzo finale dei prodotti, quale argomento decisivo della scelta di non intraprendere, per il momento, alcuna iniziativa legislativa in materia di informazioni alimentari obbligatorie sullo stordimento degli animali durante la macellazione.

60 Cfr. European Commission DG Health and Food Safety, *Study on information to consumers on the stunning of animals*, Framework Contract for evaluation and evaluation related services - Lot 3: Food Chain, Final Report, 23 febbraio 2015, pp. 63-69, https://food.ec.europa.eu/document/download/1200b55f-ef4a-44e9-ac95-1393321a315f_en?filename=aw_practice_slaughter_fci-stunning_report_en.pdf. Secondo il Report, per la maggior parte dei consumatori le informazioni sullo stordimento prima della macellazione non sono una questione importante, a meno che essa non venga specificamente portata alla loro attenzione; non è affatto chiaro, inoltre, se i consumatori agirebbero effettivamente sulla base di queste informazioni, qualora fossero disponibili. La scarsa rilevanza del benessere animale come criterio di acquisto, l'incerta conoscenza del procedimento di macellazione e l'incapacità di distinguere tra i diversi metodi di stordimento creano dunque una situazione nella quale fornire informazioni su tali metodi non sembra particolarmente utile nell'ottica di agevolare la decisione del consumatore. Il discorso è diverso per una minoranza di soggetti religiosi, per i quali l'accesso alle informazioni sui diversi metodi di stordimento sarebbe considerato un trattamento equo nel caso in cui l'etichettatura della carne non stordita dovesse diventare obbligatoria; d'altra parte l'introduzione di un'etichetta obbligatoria comporterebbe prezzi più elevati per i gruppi religiosi che richiedono carne proveniente da animali non storditi e creerebbe il rischio che tali gruppi possano essere stigmatizzati.

61 Cfr. Petizione n. 0039/2017, presentata da Götz Solmos, cittadino tedesco, sull'introduzione dell'obbligo di etichettatura per le carni provenienti da animali macellati senza essere stati prima storditi, 22 settembre 2017, https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/PETI-CM-610847_IT.pdf.

Se, dunque, da un lato, la tutela del consumatore e la trasparenza del processo produttivo possono essere lette anche a sostegno del diritto dei consumatori religiosi di accedere ad alimenti conformi alle prescrizioni della propria confessione di appartenenza, quale espressione della libertà religiosa alimentare, dall'altro lato quegli stessi principi sono stati invocati dalle associazioni a difesa dei diritti degli animali al fine di impedire la pubblicizzazione e la vendita di carni macellate ritualmente senza stordimento preventivo, e certificate *halal*, come prodotti da "agricoltura biologica" (dotati, quindi, del relativo bollino "AB"). La Corte di Giustizia UE si è occupata della questione nel 2019 con la sentenza *Oeuvre d'assistance aux bêtes d'abattoirs (OABA) contro Ministre de l'Agriculture et de l'Alimentation e a.* (C-497/17)⁶²: partendo dal presupposto che, nel diritto europeo, l'agricoltura biologica è caratterizzata «dall'osservanza di norme rinforzate in materia di benessere degli animali in tutti i luoghi e in tutte le fasi di detta produzione in cui sia possibile migliorare ulteriormente tale benessere» (par. 38), i giudici europei hanno sostenuto che, in relazione ai prodotti "AB", è necessario tutelare l'affidamento dei consumatori circa il rispetto di standard di qualità più alti, tanto del prodotto quanto del processo produttivo⁶³. Se è pur vero, infatti, che il Reg. 1099/2009 ammette la prassi della macellazione rituale senza previo stordimento come deroga funzionale alla garanzia della libertà religiosa, tale metodo di macellazione «non è tale da attenuare del tutto il dolore, l'ansia o la sofferenza degli animali in modo efficace come la macellazione preceduta da stordimento» (par. 48), entrando dunque in conflitto con l'esigenza di ridurre «il più possibile» le sofferenze dell'animale ai sensi dell'articolo

62 È necessario specificare che in questo caso a venire in rilievo era la macellazione realizzata senza stordimento preventivo, che non esaurisce l'interesse delle macellazioni rituali nella misura in cui, come già visto, per alcune correnti interne all'Islam è possibile operare forme di stordimento preventivo (come l'elettronarcosi) purché reversibili e, quindi, non incidenti negativamente sul dissanguamento successivo al taglio della giugulare. Su questa sentenza della CGUE cfr. S. PIRRO, *La compatibilità tra macellazione rituale e indicazione di origine biologica fra libertà religiosa e tutela dei consumatori*, in *Dpce on line*, II, 2019; C. FINCARDI, *Divieto di macellazioni rituali senza previo stordimento per il settore biologico*, in *Eurojus*, 2, 2019, pp. 97 e ss.; R. SAIJA, *Macellazione rituale e produzione biologica in un caso deciso dalla Corte di Giustizia*, in *Rivista di diritto alimentare*, 13, IV/2019, pp. 64 e ss.

63 Cfr. considerando 3, Regolamento (CE) 834/2007 relativo alla produzione biologica e all'etichettatura dei prodotti biologici, il quale, pur non contenendo una esplicita menzione delle modalità di macellazione degli animali, è stato interpretato dalla Corte come implicante un divieto di macellazione senza previo stordimento.

14, paragrafo 1, lettera b), viii), del Regolamento n. 834/2007 relativo alla produzione biologica. La posizione della Corte – e cioè l'impossibilità per le carni macellate ritualmente senza previo stordimento di fregiarsi dell'etichetta "AB" – si discosta nettamente dalle Conclusioni formulate dall'Avv. Generale Nils Wahl⁶⁴ ed è stata criticata da parte della dottrina in quanto discriminatoria e lesiva della libertà di religione dei consumatori osservanti⁶⁵.

Oltre al profilo della tutela dei diritti consumatori e degli obblighi di trasparenza, c'è un altro aspetto della logica di mercato in grado di giocare un ruolo rilevante nel difficile bilanciamento tra libertà religiosa alimentare e promozione del benessere degli animali: in base al principio della libera circolazione delle merci, come già ricordato, il diritto europeo esclude infatti che gli Stati membri che abbiano optato per vietare la macellazione senza stordimento preventivo possano impedire l'importazione di carni macellate secondo le prescrizioni rituali in altri paesi europei (art. 26.4 Reg. n. 1099/2009). L'esigenza di sottrarsi allo "scontro frontale" tra libertà religiosa e benessere animale – più apparente che reale, come già detto, ma che vede la prima recedere di fronte al secondo – potrebbe portare a valorizzare positivamente le dinamiche del libero mercato, costitutivamente orientate alla disponibilità di merci (in questo caso, di alimenti religiosamente conformi) nella quantità e nelle forme più utili alle esigenze dei consumatori (in questo caso, interessati all'osservanza di prescrizioni alimentari religiose)⁶⁶. In questo senso, e in un'ottica decisamente ottimista, la premessa concettuale di fondo è che i "mercati religiosamente orientati" «divengono elementi

64 Secondo l'Avvocato generale – in assenza di una menzione specifica alla macellazione rituale nel Regolamento del 2007 e in presenza di una esplicita autorizzazione della stessa, in via derogatoria, nel Regolamento del 2009 – non è legittimo assoggettare la produzione biologica a norme più severe di quelle previste dalla disciplina generale in tema di benessere degli animali al momento del loro abbattimento. L'incompatibilità tra l'etichettatura *kosher* o *halal* e quella "AB", sostenuta dalla Corte, equivarrebbe ad aggiungere una condizione non prevista dal diritto positivo, negando «agli ebrei e ai musulmani praticanti che lo desiderino l'accesso ai prodotti biologici e la possibilità di beneficiare delle garanzie che questi ultimi offrono in termini di qualità e sicurezza alimentare», conclusioni dell'Avvocato Generale Nils Wahl, Causa C497/17, 20 settembre 2018, par. 98.

65 E. STRADELLA, *Ebraismo e cibo*, cit., p. 152, secondo la quale la pronuncia realizza «un'indubbia discriminazione nei confronti della produzione religiosamente orientata e rischia di produrre un disincentivo nel mercato alimentare alla produzione di alimenti *kashèr* e *halāl* e dunque, indirettamente, una limitazione della libertà religiosa nella sua manifestazione attraverso l'osservanza dei precetti religiosi alimentari».

66 Cfr., in chiave critica, A. FERRARI, *Cibo, diritto, religione. Problemi di libertà religiosa in una società plurale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2016, pp. 10 e ss.

di promozione della libertà religiosa e contribuiscono alla rimozione degli ostacoli religiosi e culturali, approntando beni e servizi conformi alle prescrizioni religiose e favorendo il processo d'integrazione culturale», raggiungendo «spazi dove non possono arrivare le “tradizionali” attività delle organizzazioni confessionali [e] garantendo la massima espansione della religiosità individuale»⁶⁷.

Da questa prospettiva, la reperibilità sul mercato della carne macellata secondo le prescrizioni religiose – assicurata dal divieto di limitarne l'importazione pure in quei paesi che hanno optato per porre fine alla deroga della macellazione rituale senza stordimento preventivo – rappresenterebbe dunque la garanzia ultima della libertà religiosa, in grado di escludere che l'obbligo di abbattimento con stordimento preventivo, funzionale alla tutela del benessere animale, intacchi il nucleo essenziale di tale libertà fondamentale, come sostenuto da entrambe le corti europee⁶⁸. Questa ricostruzione, tuttavia, non pare realmente risolutiva rispetto alle tensioni acute che attraversano le operazioni di bilanciamento tra diritti e principi fondamentali nelle società multiculturali contemporanee, lasciando aperte alcune contraddizioni di fondo: da un lato, infatti, uno scenario che vede la progressiva generalizzazione della messa al bando della macellazione senza stordimento in tutti gli Stati membri porterebbe alla neutralizzazione della portata garantista dell'art. 26.4 Reg. n. 1099/2009; dall'altro lato, e in una prospettiva più generale e sistemica, risultano convincenti le voci critiche che mettono in guardia rispetto al ruolo (che si vorrebbe) “neutrale” del diritto nel mercato in funzione della tutela della libertà di religione e dello stesso pluralismo culturale e religioso⁶⁹.

67 L. DECIMO, *Le influenze religiose nel mercato*, in *Calumet. Intercultural Law and Humanities*, 6/2018, p. 11, la quale, peraltro, individua tali potenzialità positive del mercato a fronte del necessario intervento riequilibratore dello Stato volto ad «assicurare nel mercato non solo una quantità ma anche di una determinata qualità di beni e servizi. L'ordinamento giuridico può, infatti, “stimolare” la produzione di prodotti *religious friendly*, garantendone la fruibilità da parte del fedele», p. 12.

68 Cfr. CEDU nella sentenza *Cha'are Shalom*, cit., par. 82 e la CGUE nella sentenza *Central Israëlitisch Consistorie*, cit., par. 28.

69 Cfr. S. LANNI – J. BENARAFÀ, *Dieta e ordine giuridico-morale secondo Maometto*, cit., pp. 184-185, le quali mettono in guardia rispetto all'idea che «l'aspetto meramente normativo e regolatorio» sia «di per sé sufficiente in un'ottica interculturale», invitando il giurista a un approccio critico che non trascuri, «nelle società caratterizzate dal consumo e da una diffusa e ben nota “liquidità”» il possibile ruolo del diritto quale «spediente di agevolazione delle attività economiche, e proprio per questo [...] strumento di rafforzamento della logica del consumo e del mercato [...]».

Comunicazione commerciale e responsi giuridici online sulla birra *halal*

Marco Aurelio Golfetto

Università degli Studi di Milano

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2235-2835>

DOI: [10.54103/milanoup.214.c388](https://doi.org/10.54103/milanoup.214.c388)

ABSTRACT

Il saggio affronta la questione della liceità della birra analcolica dal punto di vista delle nuove forme di autorità islamica che si esprimono attraverso il web. La commercializzazione della birra analcolica ha subito in questi ultimi anni un notevole balzo a livello mondiale. Ciò è stato possibile grazie ad una nuova sensibilità e a specifiche politiche socio-sanitarie. Il consumo della birra analcolica ha un notevole potenziale anche nel MENA. Mentre nei paesi europei e nel nord America la birra dealcolata deve sfidare l'immaginario che la vede come prodotto surrogato dell'originale alcolico, nei paesi musulmani la sfida è riuscire ad imporsi come prodotto *halal*. I responsi giuridici (*fatava*) in merito alla sua liceità ai sensi della legge islamica (*shari'a*) non sono univoci. L'articolo esamina alcune posizioni di segno diverso, contestualizzandole ed analizzandone le argomentazioni.

PAROLE CHIAVE

birra analcolica; prodotti *halal*; *fatwa online*; bevande inebrianti; certificazione *halal*

ABSTRACT

This essay addresses the issue of the admissibility of non-alcoholic beer from the point of view of new forms of Islamic authority expressing themselves through the web. The marketing of non-alcoholic beer has undergone a significant leap worldwide in recent years. This was possible thanks to new awareness and specific social and health policies. The consumption of non-alcoholic beer has considerable potential also in the MENA. While in European countries and North America it must challenge the imaginary that sees it as a surrogate product of the original alcoholic beverage, in Muslim countries the challenge is to succeed in imposing itself as a *halal* product. The legal responses (*fatava*) regarding its admissibility according

to Islamic law (*shari'a*) are not uniform. This article examines some negative and positive responses, contextualizing them and analysing their argumentations.

KEYWORDS

Non-alcoholic beer; *halal* products; online *fatwa*; intoxicating beverage; *halal* certification

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. Alcol e bevande analcoliche nel Medio Oriente. – 3. Promozione della birra analcolica e birra “*halal*”. – 4. Le fonti islamiche e la giurisprudenza classica sulle bevande inebrianti. – 5. Responsi giuridici sul consumo di birra analcolica. – 6. Conclusioni.

1. Premessa

Il consumo, la produzione e la reperibilità di bevande tradizionalmente alcoliche presentate nella corrispondente forma dealcolata hanno subito negli ultimi anni un sensibile incremento, e ciò attraverso un processo commerciale che rende difficile determinare in quale misura l’accelerazione del fenomeno sia stata favorita da una maggiore accessibilità alle bevande stesse piuttosto che da un bisogno specifico dei consumatori.

Anche in Italia, nel 2024 le cronache registrano la progressiva modificazione degli scenari relativi ad un tabù alimentare nazionale che è ormai prossimo a cadere: il vino dealcolato. La sfida per poter commercializzare pienamente questo tipo di bevanda, che registra la non inaspettata resistenza da parte di alcuni produttori che si sentono depositari della tradizione vitivinicola italiana ed europea, è anche trovare un trattamento che elimini l’alcol senza modificare le proprietà organolettiche “di eccellenza” del prodotto, né intaccare gli introiti. Per questo, di fronte al rischio che «venga omologata al ribasso una produzione d’eccellenza italiana», il Ministro Lollobrigida, ha dichiarato, alla recente edizione della più importante kermesse vitivinicola italiana (Vinitaly 2024), che non vi è la necessità di chiamare il vino dealcolato “vino”, e che è possibile indicarlo con un altro nome¹. Da notare, però, che il prodotto è già reso disponibile con questo stesso nome anche da

1 M. BILLECI, *Il vino dealcolato è un orrore*, *Fanpage*, 19 agosto 2024 (<https://www.fanpage.it/politica/il-vino-dealcolato-e-un-orrore-la-nuova-crociata-del-duo-lollobrigida-coldiretti-contro-le-aziende-italiane/>).

alcune catene della grande distribuzione alimentare nazionale italiana². I produttori lamentano tuttavia la persistenza di vincoli normativi che, pur non normandoli, ne impediscono di fatto la produzione, soprattutto a causa dell'assenza di un chiaro quadro legislativo che regolamenti la produzione e metta chi vi si cimenta al riparo da eventuali rischi legali³. Si rende così necessario rivolgersi a stabilimenti esteri dove sia possibile effettuare la lavorazione, dovendo così fare fronte ad un aumento dei costi, il cui impatto si riflette poi sui prezzi finali⁴. La parabola del vino dealcolato, pur con qualche prevedibile maggiore difficoltà, seguirà probabilmente quella ben più lunga della birra analcolica, la cui tradizione è ormai da considerarsi consolidata nei paesi occidentali, tanto che il prodotto è stato sdoganato anche nella più recente edizione dell'evento più iconico del settore, l'Oktoberfest⁵.

Il cambiamento nella tendenza della produzione e dei consumi della birra analcolica è avvenuto soprattutto grazie a due vantaggi che le vengono associati. Il primo è collegato all'aspetto della sicurezza, anche come effetto delle campagne di informazione sulla sicurezza stradale, che hanno insistito sulla necessità dell'alternativa binaria "se bevo non guido" e "se guido non bevo". Antesignana di questa sensibilità, in Italia, è stata a suo modo la Drive Beer, prodotta dalla "Birra Morena" in provincia di Potenza, che quasi un ventennio fa fu presentata come «La birra in regola con il Codice della Strada». Questa birra a ridotto tasso alcolico cercava infatti di coniugare le norme stradali con il consumo consapevole di un prodotto che non interferisse con la condizione psicofisica necessaria per guidare. La campagna pubblicitaria aveva addirittura coinvolto il pilota di Formula Uno Giancarlo

2 Vedi ad esempio: <https://www.alisupermercati.it/news/vino-dealcolato-cose-e-come-si-ottiene-il-vino-analcolico>.

3 Non rientra nell'obiettivo del mio contributo entrare nel merito della questione, non avendo tra l'altro competenze giuridiche; può tuttavia essere utile segnalare che la fonte di riferimento si rinviene nel Reg. UE 2021/2117 che ha introdotto, attraverso delle modifiche al Reg. UE 1308/2013 (sull'organizzazione comune dei mercati dei prodotti agricoli) ed al Reg. UE 251/2014 (sulla definizione, la designazione, la presentazione, l'etichettatura e la protezione delle indicazioni geografiche dei prodotti vitivinicoli aromatizzati) la possibilità di effettuare la pratica enologica della dealcolizzazione per ridurre, parzialmente o totalmente, il tenore alcolico nei vini.

4 N. PALAZZOLO, *Tutti vogliono il vino senza alcol ma in Italia non si può produrre: Costretti a dealcolare all'estero*, 19 aprile 2024 (<https://www.today.it/economia/vino-dealcolato-italia.html>).

5 <https://www.npr.org/2024/09/23/g-s1-24124/alcohol-free-beer-is-gaining-popularity-even-at-oktoberfest>.

Fisichella come testimonial. I camion che la pubblicizzavano circolavano per l'Italia suggerendo l'idea della possibilità di guidare (anche in modo professionale e sportivo, come un pilota da gara) pur bevendo «un paio di bottiglie», senza dover mettere a rischio né vita né patente. Il (pur basso) tasso alcolico della bevanda fermentata comportò però uno stop della campagna pubblicitaria e una multa per pubblicità ingannevole che fu comminata nel 2006. Per quanto il tasso alcolico fosse di molto inferiore rispetto a quello delle birre concorrenti, la quantità di alcol non era nulla, o prossima allo zero, e non metteva al sicuro dai rischi derivanti dall'assunzione di alcol, in quanto non teneva conto delle variabili: l'assorbimento dell'alcol nel metabolismo – evidenziava la sentenza – è diverso da individuo a individuo e i risultati ottenuti dal test svolto per sostenere la campagna promozionale non poteva essere generalizzato né presentato come universalmente valido, in termini assoluti⁶. Questo arrestò provvisoriamente la diffusione del prodotto. Un secondo vantaggio ridiede slancio all'iniziativa, collegando questa volta la birra analcolica all'aspetto della salute. La consumazione di bevande alcoliche comporta notoriamente l'assunzione di calorie in eccesso, che spingono al sovrappeso o all'obesità. L'Unione Europea ha iniziato, conseguentemente, a spingere nella direzione della cultura dell'*alcohol free*, favorendo il consumo di sostanze analcoliche⁷. Queste indicazioni sono state progressivamente fatte proprie anche dal Ministero Italiano della Salute, con circolari promulgate nel corso degli anni⁸.

La tutela della salute si presenta come una possibile argomentazione per il controllo della diffusione delle bevande alcoliche anche in alcuni paesi arabi. La diffusione alternativa di bevande analcoliche, e in particolare della birra a basso o “nullo” tasso alcolico, però, non può essere considerata come una scelta scontata. Le motivazioni di questa mancata equazione sono qui di seguito presentate attraverso l'analisi della vaghezza della definizione

6 https://www.redattoresociale.it/article/notiziario/lo_spot_della_drive_beer_pubblica_ingannevole_multa_per_60_mila_euro.

7 Pur suggerendo, apparentemente, al contempo, il consumo di altrettanto poco salutari bevande analcoliche ricche di zuccheri. Cfr.: A. L. BRYCE, *I cocktail analcolici sono diventati cool*, *Euronews*, 30 marzo 2024 (<https://it.euronews.com/cultura/2024/03/30/i-cocktail-analcolici-sono-diventati-cool-qualche-ricetta-sobria-per-la-primavera>).

8 Si veda ad esempio: WHO, *Piano d'Azione Europeo 2012-2020 per ridurre il consumo dannoso di alcol*, 15 giugno 2011 (https://www.salute.gov.it/imgs/C_17_pubblicazioni_1738_allegato.pdf).

di “analcolico” e il conseguente rifiuto della definizione di “zero alcol”, dei limiti culturali e di sensibilità presentati da alcune campagne promozionali di marchi di birra analcolica, e infine dalla mancata univocità dei responsi legali in merito alla liceità del prodotto.

2. Alcol e bevande analcoliche nel Medio Oriente

Nonostante il divieto di consumo di sostanze inebrianti sia vincolante per tutti i musulmani, la produzione di bevande alcoliche è sempre esistita ed è stata storicamente tollerata nei paesi arabi, nei secoli scorsi come nel presente, tanto che le ricette per produrre bevande che potevano spingersi oltre la soglia della liceità sono state raccolte in alcuni ricettari arabi storici come l'iracheno *Kitab al-tabikh* di Ibn Sayyar al-Warraq (X sec.)⁹. La tolleranza nei confronti della produzione, della vendita e del consumo di bevande alcoliche è stata storicamente maggiore laddove è attestata la presenza di popolazioni o forti minoranze non musulmane, come ad esempio in Egitto e in Libano¹⁰. I produttori sono così talvolta diventati dei moderni brand iconici, conosciuti anche a livello internazionale. Molto famosa è ad esempio l'egiziana “Birra Stella”, la cui promozione è riconoscibile un po' ovunque al Cairo o in molte altre località dell'Egitto¹¹. Talvolta, birrifici

-
- 9 L. YUNGMAN, *Tracing the Origins of a Practice: The Earliest Recipes for Alcoholic Beverages in Medieval Arabic Cookbooks*, in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 151, 2022, pp. 41-64. La conclusione dell'autore è che le bibite premoderne nelle società islamiche erano costantemente al limite tra liceità e illiceità, benché gli ingredienti delle bevande lecite e di quelle illecite potessero essere gli stessi, in quanto la differenza tra le due era causata dalle tecniche con le quali erano ottenute e dalla presenza di agenti di fermentazione o meno.
- 10 Erano collegate in primo luogo ai monasteri cristiani, dove la produzione rimase attiva per alcuni secoli, ma la tensione tra il divieto di consumo e la pratica del consumo stesso sono presenti nella letteratura in lingua araba, tanto da avere dato luogo a un tipo di poesia bacchica definita *khamriyya*, il cui precursore fu il famoso Abu Nuwas (m. 815 c.). Cfr.: S. BARBOUCHI, *Vin et ivresse dans Quṭb al-Surūr Fi Ansāf al-Anbidha wa-l-Khumūr (X^e-XI^e siècles)*, in *Synergies Monde Arabe* 6, 2009, pp. 249-262. M. CHEBEL, *Anthologie du vin et de l'ivresse en Islam*, Paris, Seuil, 2004, e P. F. KENNEDY, *The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abu Nuwas and the Literary Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- 11 Questo nonostante la qualità del prodotto sia diventata, per un certo periodo, quando il marchio era sotto la conduzione governativa, oggetto di forte ironia (Cfr.: K. EL-GAWHARY, *Religious Ferment(ation)*, *Middle East Report*, Summer 1999, p. 15). Uno studio comprensivo sul marchio è stato scritto di recente da O.D. FODA (*Egypt's Beer: Stella*,

storici, come la “Grand Brasserie du Levant”, che ha sostituito la produzione di una birra alcolica di successo, “Laziza”, avviata dal 1931, con una altrettanto iconica bevanda analcolica, che ne mantiene inalterato il nome originale, a partire dal 1999, è diventata un landmark dell’area urbana dove sorgeva, e rimane tale, in una certa misura, anche dopo la sua dismissione e demolizione¹².

In tempi recenti, sembrano essere diventate progressivamente più permissive nei confronti delle bevande alcoliche anche le politiche di quei paesi che, tradizionalmente, si erano mantenute rigide. Queste aperture non sono intese come una maggiore tolleranza nei confronti del consumo interno da parte della popolazione autoctona musulmana, ma cercano piuttosto di ottenere l’effetto di favorire i flussi turistici in ingresso nel paese, o di sostenere l’importazione di forza lavoro e personale professionalmente qualificato, garantendo il mantenimento delle loro originali consuetudini di vita. Recenti esempi in questo senso sono il Qatar e l’Arabia Saudita.

Sede dei Mondiali di Calcio del 2022, il Qatar prese alcune risoluzioni finanziarie e giuridiche relative alla vendita di alcolici in vista di questo importante evento sportivo. La prima fu l’aumento della tassazione statale sul prodotto, che di fatto raddoppiò. Considerato il notevole afflusso di tifosi europei e di altre provenienze, abituati a consumare birra prima e dopo (e talvolta anche durante) le partite di calcio, si rese necessaria una negoziazione con la FIFA che portò ad autorizzare la vendita di queste bevande nei luoghi pubblici. “Budweiser”, un marchio americano molto noto, nonché uno dei maggiori sponsor degli eventi della FIFA, sborsa in media circa 75 milioni di dollari per avere il proprio nome associato alla Coppa del Mondo. La negoziazione ottenuta tra le autorità del Qatar e la Federazione Internazionale del Calcio, a pochi giorni di distanza dall’inizio della manifestazione, prescriveva che la sistemazione dei punti vendita della

Identity, and the Modern State, University of Texas Press, New York, 2019). Foda illustra come la birra sia diventata una parte notevole dell’identità egiziana per molto del secolo scorso. In particolare, la Birra Stella è diventata un simbolo visibile dei cambiamenti che sono accaduti nel Paese a partire dall’Occupazione Britannica. Essa ha ottenuto una presenza significativa in diversi domini della cultura popolare, dall’arte alla letteratura, dalle canzoni ai film, alla stampa stessa.

12 S. RICHARD, *Community Efforts Help Memorialize Historic Laziza Brewery Through Public Park*, in *L’Orient Today*, 30 giugno 2022 (<https://today.lorientlejour.com/article/1304328/community-efforts-help-memorialize-historic-laziza-brewery-through-public-park.html>).

birra potesse avvenire solo ad una certa distanza di sicurezza dagli stadi, e non all'interno o nell'immediatezza di questi, come inizialmente previsto¹³. Questa novità ha costituito, comunque, un notevole precedente per il paese.

Un'apertura ancora più sorprendente, ma forse non imprevedibile, considerato l'interesse recente che il regno dimostra nei confronti del turismo, e in particolare per le competizioni sportive internazionali, come il calcio e il tennis, è quello dell'Arabia Saudita. A partire dall'inizio dell'anno 2024, sono state approvate delle modifiche alle leggi che vietavano l'introduzione di bevande alcoliche all'interno del Paese. La giustificazione ufficiale è stata l'impegno per prevenire l'importazione illecita di beni speciali e di alcolici da parte delle ambasciate di paesi non islamici presenti sul suolo nazionale, anche in ragione dell'accordo con la Convenzione di Vienna sulle Relazioni Diplomatiche (1961), che fino ad allora evidentemente non era mai stata presa in considerazione¹⁴. Ciò ha condotto all'apertura del primo negozio autorizzato alla vendita di bevande alcoliche, proprio nella zona delle ambasciate di Riyad. La legge impone comunque ancora forti restrizioni: solo il personale diplomatico è autorizzato all'acquisto, in quantità limitata e regolata, e in forma diretta, dietro registrazione in una apposita lista e previo riconoscimento personale tramite applicazione (ciò che esclude l'acquisto di tali bevande tramite delegati). Si tratta della prima apertura in tale senso dopo 70 anni dall'introduzione del divieto per questo tipo di prodotti. Nonostante la legislazione islamica lo vieti, infatti, la compravendita di bevande alcoliche fu formalmente interdetta in Arabia Saudita solo nel 1952, a seguito di uno specifico fatto di cronaca nera: l'uccisione di un diplomatico inglese da parte di uno dei figli di re 'Abdul 'Aziz al-Sa'ud, il principe Mishari bin 'Abdul 'Aziz, che si macchiò di tale delitto trovandosi proprio in stato di ebbrezza¹⁵. È infine di questi giorni la notizia di come Dubai – dopo che le restrizioni sul commercio di alcolici sono state allentate da tempo in diverse aree degli Emirati Arabi – abbia concesso tutti i permessi necessari per

13 T. PANJA, *Qatar World Cup Faces New Edict: Hide the Beer*, *The New York Times*, 14 novembre 2022 (<https://www.nytimes.com/2022/11/14/sports/soccer/world-cup-beer-fifa.html>).

14 <https://www.arabnews.com/node/2445656/saudi-arabia>.

15 J. GAMBRELL, *Saudi Arabia Opens Its First Liquor Store in Over 70 Years as Kingdom Further Liberalizes*, *Associated Press*, 25 gennaio 2024 (<https://apnews.com/article/saudi-arabia-alcohol-liquor-sales-islam-7f3dc0c9ffedf5e157dd9b501f3cc22d>).

l'apertura di un birrificio frutto di una joint venture tra il marchio “Heineken” e la compagnia Maritime Mercantile International legata allo stato¹⁶.

Alla luce di questi nuovi sviluppi, è facile immaginare che anche i prodotti derivati dalla filiera delle bevande acoliche, come le bibite a basso alcolico o *alcohol-free* (NoLo), possano trovare un mercato più fertile nei paesi di tradizione islamica dove secondo alcune stime, tra l'altro, addirittura quasi un terzo della birra globale analcolica è venduta proprio nei paesi stessi.

Il gruppo di ricerca dei mercati globali UnivDatos Market Insights valuta in 50 mln di dollari il mercato della birra analcolica (NoLo) nei paesi del Golfo e negli altri paesi del MENA nel 2022, e stima che il volume di affari per il prodotto in questa area del mondo crescerà globalmente del 5% ogni anno fino al 2030¹⁷. Tale previsione è giustificata con la crescente consapevolezza, che ci si aspetta da parte dei consumatori locali, nei confronti di prodotti più “salutari” e “dietetici” rispetto quelli tradizionalmente consumati, contenenti elevate quantità di zuccheri:

The MENA region has been experiencing significant urbanization over the past few decades. As consumers become more aware about wellbeing benefits associated with moderate consumption of low-calorie drinks, instead of high sugar soft drinks or sugary fruit juices, there is increased interest in products such as non-alcoholic beer¹⁸.

Altri siti di ricerca orientati al business globale forniscono stime ancora più rosee, prevedendo che il volume degli affari arrivi ad ammontare, nei soli Emirati Arabi Uniti, a 88,6 mln di dollari nel 2024, con un tasso di crescita annuo del 3.93% (CAGR 2024-2029) per il mercato del consumo privato¹⁹. Inoltre, si prevede che il mercato della birra analcolica avrà la sua crescita principale proprio in Arabia Saudita. La proiezione è giustificata da

16 *Heineken to Open Dubai's First Commercial Brewery After Securing Licence*, *Khaleej Times*, 28 novembre 2024 (<https://www.khaleejtimes.com/uae/heineken-to-open-dubais-first-commercial-brewery-after-securing-licence>).

17 <https://univdatos.com/report/middle-east-non-alcoholic-beer-market/>.

18 *Saudi Arabia Opens Its First Liquor Store in Over 70 Years as Kingdom Further Liberalizes*, Associated Press, 28 novembre 2024, (<https://apnews.com/article/saudi-arabia-alcohol-liquor-sales-islam-7f3dc0c9ffedf5e157dd9b501f3cc22d>).

19 <https://www.statista.com/outlook/cmo/alcoholic-drinks/beer/non-alcoholic-beer/united-arab-emirates>.

un'analisi multifattoriale che considera sia la crescita dei canali commerciali sia le politiche di salute pubblica del paese:

The Kingdom of Saudi Arabia has witnessed significant growth in the popularity of non-alcoholic beer over recent years driven primarily by changing consumer attitudes and government initiatives promoting responsible drinking habits among citizens. Factors like expanding distribution channels enabling greater availability, increased focus on wellness lifestyles amongst younger generations, plus supportive regulations encouraging alternatives to high-calorie alcoholic options have all contributed to this trend. As more people embrace sober social gatherings while still enjoying crafted brews tailored specially for their palates from classic lagers through fruity wheat beers up until bold IPAs – non-alcoholic beer's appeal within Saudi Arabian society continues rising exponentially²⁰.

3. Promozione della birra analcolica e birra “*halal*”

L'esteso cambiamento culturale in corso relativo al consumo di birra analcolica si rileva anche attraverso l'analisi delle rappresentazioni nella comunicazione commerciale. In diverse realtà dei paesi occidentali, il consumo di birra (forse più ancora che delle altre bevande alcoliche e superalcoliche) è tradizionalmente percepito come una pratica tipica del genere maschile²¹. Al

20 <https://univdatos.com/report/middle-east-non-alcoholic-beer-market/>. Non è chiaro quali dati ufficiali possano essere citati precisamente riguardo al precedente (ampio?) consumo di bevande alcoliche e alla effettiva diffusione di occasioni sociali non “sobrie” all'interno del paese, contro le quali il governo saudita dovrebbe intervenire con le proprie politiche, considerate le regole estremamente restrittive in vigore che escludevano l'ingresso di pressoché ogni tipo di bevande alcoliche nel paese.

21 Non esente forse da una punta di suprematismo, come si legge tra le righe del sarcasmo in reazione alla assegnazione della campagna pubblicitaria milionaria per il lancio della birra analcolica del marchio egiziano Fayrouz, acquisito e commercializzato da Heineken, per le sue mire commerciali rivolte alla popolazione di milioni di musulmani dell'Unione Europea: «Dovremmo congratularci o commiserare la TBWA di Londra per aver vinto il lancio commerciale europeo del marchio di birra analcolica Fayrouz di proprietà di Heineken?», «Ancor peggio, il gesto [di Heineken] verso la popolazione musulmana può risultare decisamente offensivo e sbagliato» (*VIEWPOINT: Alcohol-Free Beer Gives Marketers a Headache*, in *Marketing Week*, 4 gennaio 2007, London: Centaur Communications Limited, p. 15: <https://www.marketingweek.com/alcohol-free-beer-gives-marketers-a-headache/>).

contrario, il consumo di bevande analcoliche è stato spesso vissuto, specie in alcune culture, con una certa insofferenza, come una forma di mancata condivisione e di sottrazione al divertimento collettivo, se non addirittura collegato all'idea di una scarsa virilità, essendo stato originariamente pensato per chi «bramava una vera birra ma non poteva indulgere: donne in gravidanza, persone religiose o persone con la responsabilità di guidare»²². Questa idea è ormai profondamente sfidata dalla comunicazione commerciale anche dei marchi globali. All'inizio del 2023, ad esempio, “Heineken 0.0” (la birra analcolica del noto marchio leader) ha lanciato negli Stati Uniti tre spot commerciali in concomitanza con due eventi mediatici “forti” e di richiamo, ossia il Superbolwl (che in quell'occasione vide investita la cifra massima mai spesa per promuovere una birra analcolica ad un evento sportivo)²³, e il lancio del film “Ant-Man e The Wasp: Quantumania” (che sarebbe stato proiettato nei cinema la settimana successiva, attirando soprattutto un pubblico di giovani)²⁴. I due eventi furono idealmente collegati dalla proiezione dei tre spot, che vedevano il protagonista del film, Ant-Man, prestato, attraverso gli spot, a promuovere la birra analcolica al principale evento sportivo americano. Il target di questa operazione commerciale era evidentemente doppio: gli adulti che assistevano al più seguito evento agonistico del paese, da un lato, e la nuova generazione americana, che sarebbe accorsa nei cinema per guardare il nuovo lungometraggio della Marvel, dall'altro. In entrambi i casi, le pubblicità puntavano a stimolare soprattutto l'immaginario maschile, suggerendo l'idea che il protagonista degli spot e del film, uno dei supereroi ormai classici della Casa produttrice, impersonato da Paul Rudd, consumava con ostentato orgoglio la sua birra analcolica. La qualità del prodotto era tale da far appassionare non solo lui, ma anche

22 *Buzzkill: Alcohol-free Beer Is Fizzing*, in *The Economist*, 10 luglio 2021, p. 60 (US): <https://www.economist.com/business/2021/07/07/alcohol-free-beer-is-fizzing>.

23 H. LINDENBERGER, *Ant-Man and Heineken Join Forces in First Super Bowl Commercial for Non-Alcoholic Beer*, *Forbes*, 6 febbraio 2023 (<https://www.forbes.com/sites/hudsonlindenberg/2023/02/06/the-marvel-and-heineken-00-super-bowl-spot-is-the-first-ever-non-alcoholic-beer-ad-to-run-during-the-game/>).

24 *Heineken Joins Forces with Marvel Studios*, in *Beverage Industry*, 114, no. 2, febbraio 2023, p. NA. Inoltre, <https://www.marketingdive.com/news/heineken-marvel-dry-january-ant-man-wasp/640250/>.

la piccola schiera dei suoi minuscoli “animali tutelari”, ripresi nell’atto di sottrarre la bottiglia ancora piena, per consumarla altrove²⁵.

Al di fuori degli Stati Uniti, e in generale tra le popolazioni musulmane dei paesi a maggioranza islamica, come anche nelle comunità islamiche in diaspora, la questione della presenza o assenza di grado alcolico della birra non è invece collegata all’aspetto dell’immaginario maschile del prodotto, quanto piuttosto alla ammissibilità del suo consumo, in termini religiosi, in quanto prodotto *halal*. L’assunto che l’etichetta di bevanda analcolica equivalga automaticamente a quella di bevanda *halal* è sotteso con una certa frequenza dalla comunicazione dei siti web specializzati nel commercio di questo tipo di prodotti²⁶. Si noterà, in realtà, che prima ancora di questo assunto, la stessa etichettatura di bevanda o di birra analcolica è di per sé tutt’altro che univoca, ed esistono diversi tentativi di categorizzazione che stabiliscono confini non universalmente riconosciuti²⁷.

Una delle ragioni fondamentali di ambiguità è costituita dalle diverse normative nazionali relative alle definizioni di “analcolico” esistenti. Questa definizione comprende in effetti sia le bevande analcoliche propriamente dette, che sono prive di grado alcolico in tutte le fasi della produzione, sia quelle dealcolate, che invece subiscono un processo di “estrazione” del volume alcolico in una fase successiva della produzione. La categoria viene spesso indicata nel suo complesso con l’acronimo “NoLo” (*no or low alcohol*). All’interno di essa si distinguono quindi diversi gradi di volume alcolico massimo consentito; senza poter entrare in questa sede nel merito della questione, quantomeno vale la pena segnalare che la legislazione in merito è diversa tra gli Stati Uniti e i paesi della Comunità Europea. Nel caso del Regno Unito, ad esempio, si raccomanda di usare una definizione differente tra il prodotto “low alcohol”, che deve avere un volume alcolico inferiore a 1,2%, il prodotto “analcolico”, che non deve superare il volume di 0,5%,

25 <https://www.youtube.com/watch?v=AO0aIHyetAw>.

<https://www.youtube.com/watch?v=atz-ZI5ou9o>.

<https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=miA1puOVijg>.

26 <https://www.senzaalcoholshop.it/birra-senza-alcohol/halal-beer>.

Si vedano ad esempio i le seguenti pagine web: www.senzaalcoholshop/alternativa-0-0-birra, che presenta un logo di prodotto *halal*, oppure <https://www.freespirit.com.sg/collections/halal-beers>, dove il prodotto viene presentato come *halal friendly*.

27 Si veda ad esempio: <https://no-low-alcohol.com/articles/low-alcohol-vs-no-alcohol-beer/>.

e il prodotto alcohol-free, che deve essere pari o inferiore a 0,0%. Negli Stati Uniti, invece, tutte le bevande che non superino il volume dello 0,5% vengono definite “non-alcoholic”, similmente a come accade in alcuni paesi dell’Unione Europea, dove, per tutti i prodotti che hanno questo tasso alcolico, si usa l’etichetta di “alcohol-free”.

Un esempio lampante di confusione ed errore comunicativo nella presentazione del prodotto è stato fornito da una recente campagna pubblicitaria della “Heineken 0.0” in Malesia, un paese che comprende una delle più ampie comunità islamiche del mondo. Come si è accennato, il marchio olandese globale Heineken si è accostato al mercato arabo del beverage nei primi anni del 2000, acquistando i diritti del marchio tradizionale egiziano Fayrouz²⁸. Ha successivamente iniziato a produrre birra analcolica (0.0), esportandola nel MENA e verso altri paesi musulmani o a maggioranza musulmana. In Malesia, ad esempio, è arrivato a commercializzarla a partire dal 2019. Qui la “Heineken 0.0” è stata presentata come birra “zero alcol”, facendola passare inizialmente come un prodotto *halal*, tout-court. L’assimilazione pura e semplice, però, è apparsa ad una certa fetta della popolazione come quantomeno avventata, tanto da essere alla fine sconfessata. Nel giro di meno di un mese dal lancio, un ministro del governo in carica ha quindi accusato apertamente l’azienda di causare confusione, a causa della definizione di “zero alcol” che aveva applicato al prodotto. Cosicché, Heineken è stata costretta a correre ai ripari e chiarire prontamente le proprie dichiarazioni, puntando sul vantaggio che preferire questo tipo di prodotto poteva aiutare chi assumeva normalmente l’alcol in una certa quantità a moderarne il consumo: «The goal of bringing Heineken 0.0 in Malaysia is to give a choice to non-Muslim consumers who like the flavor of beer but may not necessarily be interested in the side effects of alcohol, particularly beer drinkers who desire to moderate their consumption as part of a balanced lifestyle»²⁹. Heineken si è quindi anche affrettata a specificare che il prodotto era rigorosamente destinato ai non musulmani, che i consumatori dovevano essere maggiorenni, e che la bevanda sarebbe stata disponibile solo nelle aree dei supermercati destinate al commercio dei prodotti

28 *VIEWPOINT: Alcohol-Free Beer Gives Marketers a Headache*, cit., p. 15: <https://www.marketingweek.com/alcohol-free-beer-gives-marketers-a-headache/>.

29 <https://simplemocktailrecipes.com/is-non-alcoholic-beer-halal-or-haram/>.

non-*halal*³⁰. La campagna promozionale iniziale questa volta si è rivelata parzialmente un boomerang, o quantomeno sono state ridimensionate la portata e le aspettative di vendita del prodotto. D'altra parte, la definizione di "birra *halal*" fatica ad essere accettata in tutta la regione, essendo mancati quasi ovunque i riscontri per la possibilità di certificarla. Nessun ente certificatore nemmeno di altri paesi della regione, come l'Indonesia e Singapore, sembra avere accettato di certificare bevande contenenti anche solo una minima quantità di alcol, specialmente quando il nome di tali bevande era lo stesso degli originali contenenti alcol, considerati ovviamente *haram*³¹.

4. Le fonti islamiche e la giurisprudenza classica sulle bevande inebrianti

Prima di procedere alla disanima di alcuni esempi di responso giuridico (*fatwa*) sulla birra dealcolata, sembra utile richiamare che cosa le fonti e la giurisprudenza islamica stabiliscano riguardo alle bevande inebrianti, che sono perlopiù indicate genericamente attraverso l'espressione araba *kehamr*. Si tratta di posizioni normative che idealmente sono alla base delle decisioni sulla ammissibilità o meno della birra analcolica. Nelle fonti del diritto islamico (*usul*), e in particolare nel Corano e nella Sunna, si rileva una evoluzione storica nell'atteggiamento riguardo alle bevande inebrianti. Secondo la dottrina islamica, tale evoluzione non è da intendersi come cambiamento

30 P. NEO, *Zero Halal: Heineken Clarifies Its Zero-Alcohol Beer Is For Non-Muslims Only Opens In New Window*, in *Foodnavigator-Asia*, 29 luglio 2019 (<https://www.foodnavigator-asia.com/Article/2019/07/29/Zero-halal-Heineken-clarifies-its-zero-alcohol-beer-is-for-non-Muslims-only/>).

31 Questo è il caso ad esempio dell'ente certificatore dell'Indonesia, il LPPOM MUI, secondo il quale un prodotto, anche ottenuto da ingredienti leciti, pur in assenza di alcol, «cannot be declared as halal because it uses a name that refers to a haram product» (<https://halalmui.org/en/beer-0-alcohol-can-be-certified-kosher/>). La stessa opinione si trova anche in Thailandia, dove, oltre ad una preoccupazione religiosa, la motivazione è anche commerciale; invero, ad essere controversa è la definizione di "birra" anziché di "bevanda a base di malto", la fa risultare facilmente collegabile ad altre bevande alcoliche dello stesso marchio, che peraltro sono prodotte negli stessi stabilimenti e con procedure affini (P. NEO, *'Beer' Or 'Malt Drink'? Thailand Examines Non-Alcoholic Governance to Avoid Legal Loophole Exploitation*», in *Foodnavigator-Asia*, 27 marzo 2019. <https://www.foodnavigator-asia.com/Article/2019/03/27/Beer-or-malt-drink-Thailand-examines-non-alcoholic-governance-to-avoid-legal-loophole-exploitation/>). Per il caso di Singapore: <https://ask.gov.sg/muis/questions/clks0tqi900p2l90fzrl9nupu?from=relatedquestions>.

dello statuto dell'oggetto in sé, né nell'"opinione" di Dio riguardo ad esso, in quanto la Condotta di Dio è eterna ed immutabile (Cor. 33,62). Si riconosce piuttosto che, per necessità contingenti, la Rivelazione possa avere indicato un diverso approccio pratico in diverse circostanze storiche. Secondo tale prospettiva, un versetto rivelato successivamente ne abroga (*nasikh*) uno rivelato precedentemente (*mansukh*)³². Attraverso questa dialettica, la Parola di Dio discende nella storia, facendo incontrare il piano atemporale (in cui risiede la realtà divina) con quello storico e contingente (in cui la *umma*, ossia la comunità musulmana, si trova a vivere). In un primo momento, probabilmente nella terza fase della rivelazione meccana, il Corano si esprime in modo positivo a proposito delle bevande alcoliche ottenute dalla fermentazione dei datteri e della vite: «E dei frutti delle palme e delle viti vi fate bevanda inebriante [*sakar*] e buon alimento; e certo è ben questo un Segno per gente che sa ragionare» (Cor. 16, 67)³³. Atteggiamenti fuori luogo, messi in atto da alcuni dei primi convertiti, anche in collegamento con una forma di gioco d'azzardo in uso al tempo (il *maysir*), portarono però ad un cambiamento di visione in merito alle stesse bevande: «Ti domanderanno ancora del vino [*kbamr*] e del *maysir*. Rispondi: C'è peccato grave e ci sono vantaggi per gli uomini in ambe le cose: ma il peccato è più grande del vantaggio» (Cor. 2, 219). Lo stato di evidente alterazione da sostanze alcoliche di taluni soggetti che compivano la preghiera giunse successivamente in certi casi a un punto tale da indurre ad una restrizione più specifica: «O voi che credete, non accingetevi alla preghiera in stato di ebbrezza [*sukāra*], ma attendete di poter sapere quello che dite» (Cor. 4, 43). Tuttavia, questo non risultava ancora un divieto generalizzato per il consumo di bevande alcoliche. Fu solo infine che questa pratica venne definitivamente bandita, in quanto immorale e diabolica, poiché spinge l'uomo sulla via della perdizione, al pari dell'idolatria: «Voi che credete! In verità il vino [*kbamr*], il *maysir*, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono sozzure, opere di Satana; evitatele, a che per avventura possiate prosperare» (Cor. 5, 90).

Per comprendere correttamente quanto precede e quanto seguirà, si noterà che la restrizione introdotta riguardo alle bevande alcoliche ha una base diversa da quella relativa ad altri prodotti alimentari, quali ad esempio la

32 Cfr. R. TOTOLI, *Introduzione all'Islam*, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, Roma, 2018, p. 38.

33 I versetti sono presentati nella traduzione di A. BAUSANI (a cura di), *Il Corano*, Rizzoli, BUR, Milano, 1988.

carne di maiale (*ḵhanzīr*). Non si tratta infatti di un divieto riconducibile alla sostanza in sé, che ne inibisce il consumo in assoluto, in quanto impura, quanto piuttosto di una interdizione derivante dagli effetti negativi che la sostanza induce in chi la consuma. Si noterà, inoltre, che il Corano si limita a menzionare due tipi di bevande, ottenute da due specifici ingredienti: l'uva e i datteri. Esso fa inoltre riferimento a un numero limitato di termini quali *sakar* (bevanda inebriante) e *ḵhamr* (vino, liquore, bevanda alcolica), oltre all'espressione che si riferisce a chi si trova sotto l'effetto che tali bevande provocano, *sukara* (ubriachi; sing. *sakran*).

Il lessico e le informazioni disponibili aumentano invece nella Sunna, dove compaiono numerose testimonianze (*ahādīth*, cioè detti, fatti e silenzi del profeta Muhammad) relative alle bevande fermentate. Gli *ahādīth* aprono e in parte rispondono a molti quesiti, il primo dei quali è che cosa sia da intendersi precisamente per "*ḵhamr*". Sembra che il vino propriamente detto, ottenuto dall'uva, fosse poco presente al tempo, e che le bevande alcoliche in uso fossero ottenute piuttosto dalla fermentazione dei datteri. Una definizione comprensiva fu data dal secondo califfo benguidato, 'Umar (m. 644), secondo il quale il "vino" vietato dal Corano era ottenuto da cinque ingredienti: uva, datteri, miele, grano e orzo, ed era da intendersi come tale «ciò che oscura l'intelletto» (al-Bukhari, *Ashriba*, *bab* 2). Alcuni dibattiti rimasero comunque aperti. Uno, ad esempio, era relativo alle modalità di preparazione: una bevanda ottenuta con datteri e acqua, ad esempio, era proibita se preparata tramite l'uso di un tronco di palma, ma lecita se preparata e conservata in pelli di animali. La differenza consisteva probabilmente nel fatto che nel primo caso si otteneva un grado alcolico che non si aveva invece nel secondo caso. Il profeta stesso beveva una bibita ottenuta nel secondo modo (definita genericamente *nabīdh*), pur entro limiti temporali specifici (che oscillavano dalla mezza giornata a un massimo di tre giorni, a seconda delle testimonianze), e salvo poi gettarlo via dopo tale lasso temporale, probabilmente cioè quando iniziava a formarsi un certo tasso alcolico (Abu Dawud, *Ashriba*, *bab* 10; Ibn Maja, *Ashriba*, *bab* 12). In ogni caso, le tradizioni che indicano che tutte le bevande inebrianti sono vietate, così come lo è la loro filiera di produzione e approvvigionamento, sono innumerevoli (al-Bukhari, *Maghāzī*, *bab* 60; Ibn Hanbal *i*, 145; *ii*, 16bis; *iii*, 38; *iv*, 87; *passim*).

Questa interdizione generale per l'alcol e la sua filiera fu mantenuta, pur con dettagli parzialmente diversi, da tutte le scuole giuridiche sunnite, come anche dallo Sciismo. La consumazione di bevande inebrianti è considerata come un reato contro la religione. Essa non deriva dal principio della vendetta privata, ma è annoverata come una delle cinque azioni che comportano delle pene *hudud*, al pari dell'adulterio (*zina*), della calunnia di adulterio (*qadhf*), del furto (*sariqa*) e del brigantaggio (*qat' al-tariq*)³⁴. Trattandosi di un diritto di Dio (*haqq Allah*), ed essendo menzionato dal Corano, tale peccato non può essere perdonato. All'epoca di Muhammad e Abu Bakr (m. 634) la pena comminata era di 40 frustate, ma fu elevata in via definitiva a 80 frustate da 'Umar. Tutte le scuole giuridiche mantengono questo numero, eccetto quella shafi'ita. Proprio per la natura "imperdonabile" dell'azione, la storia del diritto ha fatto ampio ricorso alle limitazioni nell'applicazione di questa pena. Sono state ad esempio introdotte delle "scusanti", come la coazione e la prescrizione con termini temporali notevolmente rapidi: per il primo principio, l'intenzionalità dell'atto deve essere dimostrata perché la pena possa essere comminata; per il secondo principio, invece, la prescrizione del reato di consumo di sostanze inebrianti subentra non appena ne scompaiono i sintomi principali (come ad esempio l'odore del vino o lo stato di ebbrezza), diversamente da quanto accade per altri reati, per i quali subentra normalmente dopo un mese. Oltre il termine della prescrizione, inoltre, il giudice (*qadi*) non accetta più testimonianze, mentre resta sempre possibile ritrattare la confessione, possibilità che anzi il giudice stesso dovrebbe sempre ricordare all'eventuale reo confesso.

5. Responsi giuridici sul consumo di birra analcolica

Appurata la convergenza generale sulla condanna del consumo di vino e altre bevande fermentate che inducono ebbrezza, resta aperta la questione di quale sia invece il parere del diritto islamico (*fiqh*) relativo ad altre bevande che sono successivamente private del tutto o quasi del tasso alcolico. A fronte della variegata offerta di questi prodotti presentati come "privi di alcol", e spesso pubblicizzati come *halal*, i cybernauti musulmani hanno interrogato spesso i siti web che forniscono responsi giuridici online. A questo

34 J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995, pp. 186-188.

proposito, le risposte offerte sono di segno diverso. In questo paragrafo ne analizzeremo alcune a titolo di esempio, evidenziando le metodologie e i contesti che ne sono alla base e proponendole come rappresentative dei processi in atto, pur senza avere pretese di esaustività né significatività statistica. La prima *fatwa* che analizziamo è proposta dal sito *IslamQA.org*³⁵. Il sito offre oltre 90 mila responsi giuridici, indicizzando i verdetti di tre siti web di *Questions and Answers* di ambito islamico, che hanno differenti collocazioni geografiche e che intervengono su ogni tipo di questioni che possono causare dubbi o semplice curiosità nella comunità islamica globale. Il parere, in questo caso, è riportato sotto l'imprimatur di *shaykh* Ebrahim Desai, uno studioso che è la figura prominente dell'Istituto Darul Iftaa con sede a Durban, in Sud Africa³⁶. Il sito web dell'Istituto sembra mettere molta enfasi sull'aspetto della finanza e degli investimenti finanziari, oltre a fornire i propri servizi di mediazione e arbitrato. Una delle pagine web iniziali presenta anche un *disclaimer* con cui si definisce «*for general information purposes only*» e declina ogni responsabilità per la completezza, l'accuratezza e l'affidabilità delle informazioni che fornisce. La risposta alla specifica domanda sulla liceità del "whisky" e della "birra senza alcol" è data sotto l'autorità di Zaid Mohammed Shelia, un *mufiti* affiliato all'Istituto sudafricano ma residente negli Stati Uniti. La pagina del responso può essere consultata in diverse lingue, tra le quali l'arabo e l'inglese, e riporta anche l'indicazione che la risposta ha validità specificamente per la scuola hanafita, anche se il sito ospita sessioni dedicate a tutte e quattro le scuole giuridiche sunnite.

Entrando nel dettaglio del caso summenzionato, l'interrogante vuole sapere se ci sia una birra o un whisky *halal* e sapere se essi possano essere effettivamente considerati *halal* se contengono lo 0% di alcol. La risposta inizia con una richiesta di due ulteriori delucidazioni, per le quali tuttavia il *mufiti* non si aspetta ovviamente una risposta: che cosa intende l'interrogante per whisky o birra *halal*? Come sono prodotte tali bevande? In assenza di risposta a tali quesiti, viene emesso un responso giuridico che invita direttamente alla lettura di alcuni articoli (a cui si fa esplicita menzione nel responso) e conclude che, in base a quanto riportato negli articoli stessi, si comprende che la birra è un prodotto "intossicante" (e quindi illecito). Nel prosieguo della *fatwa* vengono poi riportati, sommariamente, diversi altri

35 <https://islamqa.org/?p=5984>.

36 <https://daruliftaa.net/>.

articoli, per ciascuno dei quali si cita la fonte dal web. Le informazioni storiche contenute ricordano come si arrivò alla produzione di birra analcolica, prestando particolare attenzione a quanto accadde negli Stati Uniti a partire dal Proibizionismo (1919). Seguono dei distinguo tra la birra a basso tasso alcolico (*low-alcohol beer*) e le bibite non alcoliche; la spiegazione del processo di dealcolazione della birra, che può essere ottenuto per ebollizione, evaporazione nel vuoto, o osmosi; e, in fine, l'affermazione che è impossibile eliminare totalmente il volume alcolico.

In breve, la *fatwa* dà un parere negativo, e il giudizio di illiceità è fondato sul principio della quantità: seppur l'alcol venga eliminato e alla fine del processo di dealcolazione ne resti poco, esso è tuttavia ancora presente. Bevendo tanta birra con 0.5% vol. si arriva a bere la stessa quantità di alcol che si avrebbe con una birra con 5% vol., sussistendo così la possibilità di potersi intossicare³⁷. Si noterà che il responso non cita versetti del Corano, *hadith* o precedenti pareri legali in merito, ma fa esclusivamente riferimento a dati storici, terminologia, pratiche e leggi americane, piuttosto che riprendere le categorie e il *modus operandi* del diritto tradizionale islamico, che resta solo idealmente sullo sfondo. L'unico principio che viene citato è quindi quello classico del «ciò che ubriaca nel molto, è vietato anche nel poco» (al-Tirmidhi, 1865), ragion per cui, se qualsiasi tipo di bevanda che ha un grado alcolico è vietata, anche le bevande con la minima quantità di alcol lo sono, in quanto possono essere assunte in quantità tali da produrre l'effetto vietato dell'ebbrezza.

La seconda *fatwa* che analizziamo è invece pubblicata dal sito web *IslamQ&A.Info*, anch'esso un sito multilingue, che si definisce «scientifico, educativo, e di proselitismo (*da'wa*), che offre consigli e risposte scientifiche basate su evidenze derivanti dai testi religiosi in una forma appropriata e facile da comprendere»³⁸. I pareri legali del sito sono supervisionati da *shaykh* Muhammad Saalih al-Munajjid, che fa base a Dahrán, in Arabia Saudita, e si fonda dichiaratamente sulla tradizione giuridica islamica trasversale alle quattro scuole sunnite. A giudicare dagli insegnamenti che offre, lo *shaykh* ha un orientamento conservatore³⁹. La collocazione e l'inclinazione per-

37 Un ragionamento diverso è fornito per il vino analcolico, che è ottenuto diluendo vino alcolico in altre sostanze: essendo il vino proibito in quanto tale, è proibito berne in qualsiasi quantità.

38 <https://islamqa.info/en/about-us>.

39 <https://islamqa.info/en/about-director>.

sonale del rispondente contrastano però apparentemente con il verdetto “permissivo” che viene riportato riguardo alla birra analcolica⁴⁰. La domanda presentata nel caso di questa *fatwa* è diretta: bere birra è *haram* o *halal*, considerato che esistono due tipi di birra, con e senza alcol? In una certa misura, non è impossibile divinare la risposta dalla specificazione che la domanda contiene. Il ragionamento del responso, infatti, si sviluppa pianamente a partire da questo postulato iniziale, attraverso, questa volta, una frequente citazione del Corano e della Sunna. Si prendono le distanze dalla birra che è venduta in alcuni paesi, che dà ebbrezza, è un intossicante (*kehamm*), ed è islamicamente vietato vendere, comprare e bere, sia in grandi che in piccole quantità. Infatti, se si beve tale tipo di birra in quantità, si arriva ad ubriacarsi: si tratta dello stesso criterio “di quantità” incontrato nella sentenza precedente (facendo, cioè, leva su una motivazione di tipo pragmatico), senza che però questa volta il pronunciamento si spinga al livello estremo di eventuali volumi infinitesimali di alcol. A supporto, viene citato il *hadith* di al-Tirmidhi in base al quale «anche una piccola quantità di ciò che intossica è per ciò stesso *haram*». Oltre a questa birra intossicante, afferma la *fatwa*, ne esiste però anche un altro tipo, che ha una minuscola o “nulla” quantità di alcol, e che pertanto non dà ebbrezza, anche se fosse bevuta in grande quantità. La conclusione della *fatwa* summenzionata giunge quindi in modo piuttosto lineare e repentino: «I giuristi hanno stabilito che [questo tipo di birra] è lecito». Dopo di ciò, però, l’argomentazione si fa più sorprendente. È infatti citato lo *shaykh* Ibn ‘Uthaymin, che è considerato uno dei più importanti teologi e giuristi sunniti sauditi del XX secolo (m. 2001), che sostiene che la birra analcolica che c’è in Arabia Saudita è *halal* perché è stato verificato da funzionari che è priva di alcol. A supporto generico della posizione giuridica così assunta, la *fatwa* procede successivamente a citare il Corano: è a Dio stesso che si attribuisce la creazione di ogni cosa (Cor. 2, 29) (intendendo in questo modo che le cose create da Dio sono intrinsecamente buone, e che Dio conosce meglio di chiunque altro che cosa ha creato), ed è Dio stesso che ha menzionato in dettaglio nel Corano ciò che deve essere considerato *haram* (Cor. 6, 119). In sostanza, tutto ciò che non rientra esplicitamente nella lista delle interdizioni, è da considerarsi lecito, e l’onere della prova dell’illiceità di qualsiasi altra cosa eccedente ricade su

40 <https://islamqa.info/en/answers/33763/drinking-beer-in-islam-halal-or-haram>.

chi la afferma. In assenza di tale prova, invece, il prodotto in questione è da ritenersi *halal*:

Non [dobbiamo] pensare – aggiunge il testo della fatwa – che il [minimo] contenuto alcolico di una cosa la renda haram; piuttosto, se qualcosa contiene una percentuale di alcol tale da inebriare una persona che la beve, allora è haram. Ma se la quantità è piccola e non fa alcun effetto, allora è halal (al-bab al-maftuh, 3/381-382).

La *fatwa* torna anche sul *hadith* che afferma che «qualunque cosa intossichi in grandi quantità, anche una piccola quantità di essa è *haram*», fornendone un'interpretazione alternativa. La “giusta” interpretazione del *hadith*, in base alla quale, se si mescola una sostanza inebriante con una lecita, tutto il prodotto diventa illecito, è sbagliata. Ciò che si intende nel *hadith* è piuttosto che è vietato bere una sostanza inebriante sia in grandi che in piccole quantità, perché anche in questo secondo caso si può essere portati a berne sempre di più, finendo con l'ubriacarsi. L'aspetto interessante di questa *fatwa* risiede nella sua natura fortemente locale, che risponde a stimoli e bisogni nazionali e politici. In sostanza, si tratta di un responso che si basa su una interpretazione restrittiva delle restrizioni religiose e giuridiche (le cose create da Dio sono lecite, salvo evidenze contrarie, pressoché esclusivamente basate sul Corano), e inoltre su una sorta di postulato politico: il paese è un sistema ermetico, in cui è lo Stato che ha il compito di vigilare sulla liceità di ciò che entra e che si assume la responsabilità del benessere spirituale del cittadino. Su quest'ultimo, invece, ricade eventualmente l'onere della prova di dimostrare il contrario di quanto stabilito dallo Stato.

La terza *fatwa* infine è emessa da un sito generalista, *IslamWeb.Net* che mette a disposizione molte informazioni, ma resta più opaco⁴¹. Il sito dichiara di voler promuovere l'immagine dell'Islam, presentando pareri moderati, lontani da pregiudizi ed estremismo. Diversamente dai due siti precedenti, dove l'indicazione dell'autorità del *mufti* era messa idealmente al centro di tutto il processo, garantendo con la propria conoscenza e prestigio la validità del pronunciamento, in questo caso le indicazioni sulle autorità che emettono la sentenza e la loro sede sono blande. La responsabilità delle *fatava* è affidata ad un comitato di specialisti che comprende laureati dell'Università islamica al-Imam Muhammad Bin Sa'ud dell'Arabia Saudita,

41 <https://www.islamweb.net/en/fatwa/299059/ruling-on-beer-with-05-alcohol>.

e altri laureati in scienze islamiche in Yemen e Mauritania. Il comitato è presieduto da un non meglio specificato Abdullaah Al-Faqeeh, specialista in giurisprudenza e lingua araba⁴². La sede amministrativa del sito risulta essere a Doha (Qatar), informazione che è confermata dai loghi presenti nel sito del General Directorate of Endowments e del Ministero dei beni religiosi e degli affari islamici, che conferiscono, al contrario, notevole autorità al sito.

Il contesto di riferimento per il quesito è nuovamente quello nordamericano e l'interrogante questa volta dichiara di essere a conoscenza del fatto che il volume alcolico non può essere eliminato del tutto dalla birra. La risposta conferma il verdetto della *fatwa* precedente, dichiarando che non tutti i volumi alcolici rendono *ipso facto* una bevanda *haram*. Conferma al contrario il criterio che, se una bevanda non inebria, è lecita. In questo caso, oltre alla spiegazione già vista sopra, riportata sotto l'autorità dello *shaykh* Ibn 'Uthaymin, il responso si spinge un po' oltre, affermando che anche «una percentuale come lo 1%, il 2%, o il 3% [di volume alcolico] non rende la bevanda illecita». Si aggiunge che, se la sostanza non è inebriante, allora è lecito venderla, comprarla e consumarla, «e Iddio ne sa di più».

6. Conclusioni

Il dibattito italiano sulle bevande dealcolate e quello islamico sulla birra analcolica, forse un po' a sorpresa, e pur con profondi distinguo di riferimenti culturali e valoriali, presentano dei punti in comune: la questione del nome, con la precisa istanza di usare due nomi diversi per indicare la versione alcolica e quella analcolica del prodotto; dubbi sulla validità del processo di estrazione del volume alcolico; la consapevolezza che una riduzione della presenza del contenuto alcolico non è una garanzia universale e assoluta contro i possibili effetti dell'ebbrezza.

Alla luce dei dati fin qui raccolti, risulta che la questione della liceità o illiceità della birra “analcolica”, nei diversi livelli di “analcolicità” contemplati all'interno di questo aggettivo, è notevolmente articolata nelle sue variabili così come nelle sue conclusioni, e rimane oggetto di discussione da parte del diritto islamico, e in particolare delle “nuove forme di autorità” online che sono state analizzate per questo contributo. Il dato coranico si esprime, nella fase finale, nei termini di un netto rifiuto delle bevande intossicanti

42 <https://www.islamweb.net/en/fatawa/?tab=3>.

che sono prodotte dall'uva e dai datteri. Il divieto è collegato all'effetto dell'ebbrezza che le bevande inducono in chi le consuma, piuttosto che all'illiceità degli ingredienti che le compongono. La Sunna precisa la questione con maggiore dovizia di particolari: traccia alcuni distinguo nelle modalità di produzione di bevande, offre una più articolata casistica delle bevande fermentate esistenti agli albori dell'Islam, e dettaglia, specie con la figura del califfo 'Umar, la lista degli ingredienti che integrano la categoria vietata del "*ḵhamr*", oltre a stabilire, in modo pressoché definitivo ai sensi del diritto islamico, la pena da comminare in caso di infrazione. Ciò che sembra più rilevante è la definizione esplicita che la categoria del *ḵhamr* si deve applicare a «ciò che provoca ebbrezza», aspetto che è ritenuto il fondamento dell'interdizione. Se tutte le scuole giuridiche restano fedeli a questo principio non solo relativamente al consumo, ma anche a tutto quanto lo precede (produzione e commercializzazione), esse stabiliscono anche delle "scusanti" che attenuino la severità e inappellabilità della condanna qualora essa sia comminata. Ad oggi, i paesi arabi e islamici stanno adottando sempre maggiore tolleranza nei confronti delle bevande alcoliche, specie in ragione della presenza di cittadini stranieri, che vorrebbero mantenere le loro consuetudini anche alimentari. È prevedibile che tale tolleranza si applichi tanto più ai prodotti analcolici corrispondenti, e in particolare a quello commercialmente più di punta, la birra analcolica, pur se la definizione di "zero alcol" assoluto è prevalentemente confutata.

Le reazioni alle campagne pubblicitarie e le sentenze analizzate tendono a calare le decisioni giuridiche nel concreto delle situazioni locali. Pur se l'aspirazione delle nuove forme di autorità che si affermano sul web è di essere globali, la loro globalità non è affatto esente da una commistione con elementi locali che fanno da sfondo e che influenzano i pareri legali emessi. È probabile che un ruolo di una certa portata nei loro pronunciamenti sia giocato anche da preoccupazioni di prospettiva, oltre che da evidenti input di natura politica. Le reazioni ufficiali in Malesia sembrano dettate da motivazioni politiche, ma sono giustificate anche dal (o con il) timore che la comunicazione commerciale possa ingenerare confusione nel consumatore, poco avvezzo al tipo di prodotto, e quindi più facilmente portato a confondere la bevanda alcolica con la sua controparte analcolica. Il responso giuridico emesso negli Stati Uniti tradisce forse il timore più concreto che la disponibilità del prodotto analcolico e la progressiva acculturazione

anche del gusto dei soggetti immigrati musulmani possa trasformarsi in una apertura o addirittura una rampa di lancio per il consumo del prodotto con grado alcolico. L'esistenza di restrizioni ferree nella circolazione dei prodotti alcolici in Arabia Saudita ha invece dato sponda ad una più serena valutazione e alla maggiore, apparentemente inaspettata, tolleranza nei confronti della libertà di consumo della birra analcolica, a patto che non produca uno stato di ebbrezza. Questa apertura si regge logicamente sul fatto che le frontiere nazionali sono state ufficialmente chiuse e impermeabili alla importazione delle bevande alcoliche. Resta da vedere, però, quali saranno le eventuali reazioni di fronte alle riforme progressivamente introdotte nelle normative del paese, in particolare di fronte della crescente disponibilità di bevande alcoliche sul territorio. In conclusione, di fronte alle incertezze interpretative, alle divergenze giuridiche, a parzialmente difformi interpretazioni esegetiche, e alla prudenza degli Enti certificatori *halal*, i soggetti e le comunità musulmane sembrano permanere nella condizione di dover decidere in proprio⁴³.

43 Così in base a quel principio morale già definito dall'insigne al-Ghazali (m. 1111), che prescriveva, in caso di dubbio, di consultare dieci diversi giuristi e seguire, alla fine, quanto il cuore (*qalb*) suggeriva di fare.

Halal Fashion Revolution: un business nel segno della modestia

Anna Marotta

Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0884-449X>

DOI: 10.54103/milanoup.214.c389

ABSTRACT

L'esigenza del consumatore musulmano di poter disporre di beni e servizi *shari'a compliant* non risparmia il settore dell'abbigliamento, in quanto anche la moda deve essere *halal* nell'Islam. Quella della moda *halal* è, tuttavia, una categoria ampia ed eterogenea che assume contorni diversi tanto nei paesi islamici, dove si possono riscontrare posizioni finanche agli antipodi, quanto nei paesi occidentali. La capitalizzazione dei precetti della *shari'a* in materia di abbigliamento si fonda sul concetto di *haya'*, generalmente tradotto con “modestia”. Si tratta di una “virtù” che, a partire dagli anni Duemila, ha dato origine alla “*modest fashion*”, un'espressione coniata nel linguaggio commerciale come sinonimo di “*Islamic fashion*” e “*halal fashion*” e che denota un mercato in continua crescita. Simbolo per antonomasia della moda modesta è il velo islamico, la cui configurazione quale parte necessaria o opzionale della *modest fashion* cambia in base al paese islamico considerato e alle scelte delle comunità musulmane dei paesi occidentali. Attualmente la decisione di indossare il velo viene rivendicata dalle donne musulmane come libera e consapevole, lasciando talvolta entrare la moda islamica nelle aule di giustizia nella forma dei simboli religiosi e facendone, altre volte, uno strumento di *soft power* che causa polemiche di natura geopolitica. Ne consegue che il fenomeno *modest fashion* prospetta una vera e propria rivoluzione nel panorama della moda globale, portando ad interrogarsi sulle sue possibili evoluzioni.

PAROLE CHIAVE

Halal fashion; moda modesta; *haya'*; diritto musulmano; velo islamico

ABSTRACT

Muslim consumer's need to access *shari'a compliant* goods and services also concerns the fashion industry. According to Islam, fashion must also be *halal*. However, *halal* fashion is a broad and heterogeneous category whose content is different both in Islamic countries, which may adopt completely different approaches to this topic, and in Western countries. The commodification of *shari'a*-based rules in matters of fashion is based on the concept of *haya'*, which is generally translated as 'modesty'. Since 2000, this 'virtue' has given rise to what is called 'modest fashion', a commercial term synonymous with '*Islamic fashion*' and '*halal fashion*'. The most evident symbol of this ever-growing market is the Islamic veil, whose role in modest fashion in terms of either accessory or necessary garment depends on the individual Islamic country and on Muslim communities' decisions in Western countries. In current times, Muslim women wear the Islamic veil as their free choice, bringing *halal* fashion into courtrooms as a religious symbol and becoming a soft power tool that gives rise to geopolitical dynamics. It follows that modest fashion seems to be a great revolution in the world fashion scene, which has led us to question its future.

KEYWORDS

Halal fashion; modest fashion; *haya'*; Islamic law; Islamic headscarf

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. *Halal style* tra religione e mercato. – 2.1. Una premessa: l'identikit del *fashionist halal consumer*. – 2.2. La virtù del *haya'* a fondamento della moda islamica. – 3. Modest fashionistas: quando la fede incontra lo stile. – 4. La moda modesta quale sistema plurale. – 4.1. Più o meno alla moda: paesi islamici a confronto. – 4.2. L'Occidente che svela. – 5. Conclusioni: chi veste nel nome dell'Islam?

1. Introduzione

Nell'Islam, anche la moda deve essere *halal*. Il dato per cui l'abbigliamento resta, per molti aspetti, una "realtà normata"¹, appare tanto più vero nel modello islamico, almeno secondo alcune letture della *shari'a*, le quali sanciscono che anche ciò che si indossa deve essere "lecito", ovvero

1 Sul rapporto tra moda e diritto si veda il volume di B. POZZO – V. JACOMETTI (a cura di), *Fashion Law: Le problematiche giuridiche della filiera della moda*, Giuffrè, Milano, 2016, all'interno del quale, in particolare, cfr. R. PALAVERA, *Abbigliamento, Diritto e Marginalia*, p. 280.

compatibile con il dettato divino². Ma una tale esigenza non è intesa dai dotti in maniera univoca. Le differenze interne all'Islam, sistema plurale, si rinvergono persino in questo campo. La moda *halal* è una categoria eterogenea. Divergenze si riscontrano non solo tra i paesi musulmani, ma anche tra le comunità musulmane dei paesi occidentali. Queste diversità, che possono operare su un piano giuridico diverso, sono riconducibili a scuole giuridiche che riflettono la dicotomia sunnita-sciita e che, al loro interno, si diramano in ulteriori orientamenti dottrinali. Ne consegue che la spinta all'omologazione nella *umma* – che non risparmia questo aspetto della vita del credente – finisce per scontrarsi con la mancanza di un'autorità apicale, producendo una dispersione dell'autorità religiosa che vede il confronto tra 'ulama' e nuovi intellettuali religiosi; una dinamica che è stata accelerata prima dalla stampa e poi dai *new media*³.

Come per altri ambiti del vivere quotidiano, nell'Islam l'abbigliamento deve dunque fare i conti con la produzione di svariate opinioni (*fatawa*, precisamente responsi giuridici), tutte egualmente legittime, provenienti da autorità religiose, talvolta autodidatte, che offrono visioni differenti ed hanno un rapporto diverso con i cambiamenti connessi al variare del tempo e dello spazio: alcune sono cristallizzate nell'Arabia del VII sec. d. c. e rivelano un'interpretazione letteralista delle fonti islamiche; altre sono più o meno aperte all'*ijtihad* (sforzo interpretativo), provando a dare risposta ad esigenze sempre nuove di una società in continuo cambiamento.

A prescindere dai relativi contenuti, i responsi giuridici sono crescentemente veicolati dalle nuove tecnologie. Ma le *fatawa* online provengono non solo da organismi "ufficiali"; esse sono emesse anche da individui che forniscono la propria interpretazione delle norme islamiche a titolo personale. Ciò risponde all'esigenza dell'utente musulmano di poter disporre di "prodotti" *shari'a compliant* in ogni ambito della vita, incluso l'abbigliamento, il che rende il web uno strumento utile allo scopo, facendone una guida

-
- 2 F. SHIRAZI, *Brand Islam: The Market and Commodification of Piety*, University of Texas Press, Austin, 2016, pp. 144-174. In argomento cfr. anche H. MOHI-UD-DIN QADR, *The Global Halal Industry: A Research Companion*, Islamic Business and Finance Series, Routledge, London, 2024, pp. 141-149.
 - 3 E. GIUNCHI, *La dispersione dell'autorità religiosa nell'Islam contemporaneo: dai tribunali al web*, Memoria della Accademia delle Scienze di Torino, Classe delle Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Serie V, 38, I/2014, pp. 24-31.

morale in particolare per le comunità musulmane occidentali, sottratte ai tradizionali meccanismi di controllo.

Mediante forme di comunicazione orizzontale, le voci del web «sfidano l'autorità religiosa tradizionale, basata sul rapporto di trasmissione verticale, ma anche l'interpretazione ufficiale dell'Islam incapsulata dai codici, l'autorità maschile nella famiglia e il sistema di potere sul piano nazionale e internazionale»⁴. E se tale deriva esegetica, da un lato, costituisce una forma di adeguamento ai tempi e al contesto geografico da parte di una fetta dell'establishment religioso, consentendo all'Islam di rinnovarsi, dall'altro, la rottura del rapporto di autorità tra chi richiede una *fatwa* e chi rilascia il responso, spesso entrambi protetti da una anonimità che impedisce di accertare le competenze del *mufti*, produce una competizione tra soggetti interrogati che pretendono di rappresentare l'Islam "corretto"⁵. Quest'ultimo diventa un "*Islam à la carte*"⁶, che è – al contempo – sia un Islam globale, e quindi astratto, slegato da un territorio specifico, sia un Islam semplice, privo delle complesse sfumature della dottrina classica, sia – infine – un "*cool Islam*", un Islam letto in maniera moderna, meno severo dell'Islam politico, meno noioso dell'Islam erudito degli '*ulama*', e incentrato sulla rivalorizzazione, sul piano religioso, del piacere personale derivante dal consumo, dal successo e dalla competizione⁷.

Eppure, questa "ermeneutica del dispotismo"⁸ in cui si cerca di imporre la propria visione come la sola autentica, consente alla modernità di penetrare nella religione, sempre più desacralizzata, inserendo l'etica islamica in un processo di globalizzazione culturale⁹. Questo processo appare particolarmente evidente negli aspetti che attengono alla sfera sociale. Tra questi va annoverato l'abbigliamento, marker identitario che si fa insieme espressione e strumento tanto dell'incontro quanto dello scontro tra un Islam

4 E. GIUNCHI, *La dispersione dell'autorità religiosa nell'Islam contemporaneo*, cit., p. 25.

5 E. GIUNCHI, *La dispersione dell'autorità religiosa nell'Islam contemporaneo*, cit., p. 40.

6 O. ROY, *Secularism and Islam: The theological predicament*, in *The International Spectator*, 48, 1/2013, p. 15.

7 A. BOUBEKEUR, *Cool and competitive. Muslim culture in the West*, in *Isim Review*, 16, 2005, p. 12.

8 K. M. ABOU EL FADL, *And God Knows the Soldiers. The authoritative and authoritarian in Islamic discourse*, University Press of America (Revised edition), Lanham, MD, and Oxford, 2001, p. 94.

9 E. GIUNCHI, *La dispersione dell'autorità religiosa nell'Islam contemporaneo*, cit., pp. 39-42.

tradizionale e un Islam moderno, contaminandosi e contaminando attraverso il contatto con culture diverse, sia esso diretto o indiretto, fisico o virtuale.

2. *Halal style* tra religione e mercato

2.1. Una premessa: l'identikit del fashionist *halal* consumer

Cosa rende il consumatore *halal* diverso dal resto dei consumatori? Innanzitutto, e più in generale, il consumatore *halal* agisce in conformità a precetti religiosi. Le sue scelte si legano all'esercizio della propria fede, non mirano a soddisfare un'esigenza temporanea, nemmeno in un settore come quello della moda che, per definizione, crea *trends* destinati ad essere rapidamente soppiantati. Non si tratta, quindi, di un consumatore momentaneo, ma piuttosto di un consumatore permanente nel mercato mondiale.

Negli ultimi anni, per ragioni legate, da una parte, all'ampliamento delle catene di approvvigionamento e ai profondi processi di trasformazione delle materie prime, e, dall'altra, alla sfiducia globale nei confronti dell'Islam, il consumatore *halal* si presenta, oltretutto, come un consumatore cauto ed esigente, talvolta anche diffidente, il quale richiede in misura crescente che i prodotti e i servizi etichettati come *halal* siano debitamente certificati¹⁰. L'esigenza di una certificazione *halal* è infatti ampiamente avvertita nell'industria dei beni conformi alla *shari'a*. Si tratta di una certificazione di qualità, di filiera e di prodotto in cui sono coinvolti anche i sistemi di approvvigionamento di mezzi finanziari e di responsabilità sociale. Affermatasi nell'America degli anni Sessanta del secolo scorso con specifico riferimento al settore alimentare¹¹, la certificazione *halal* ha conquistato spazi sempre più ampi nel corso del tempo, finendo per interessare una pluralità di ambiti e favorendo, per questo verso, la creazione di un gran numero di organismi di certificazione, insieme con l'introduzione di una varietà di regolamentazioni e standards. Al momento, difatti, non esistono standards globali in materia di produzione e vendita di prodotti *halal*. Essi variano tra i paesi del mondo,

10 C. BUX – E. VARESE – V. AMICARELLI – M. LOMBARDI, *Halal Food Sustainability between Certification and Blockchain: A Review*, in *Sustainability*, 14, 2022, p. 2152, <https://www.mdpi.com/2071-1050/14/4/2152> (ultimo accesso 25 ottobre 2024).

11 C. BUX – E. VARESE – V. AMICARELLI – M. LOMBARDI, *Halal Food Sustainability between Certification and Blockchain*, cit., <https://www.mdpi.com/2071-1050/14/4/2152>.

a riflesso di diversi costumi, tradizioni, normative locali e regole dei singoli organismi di certificazione, la cui lista è ampia e in continua evoluzione¹².

Nello specifico settore della moda poi, il consumatore *halal*, così accorto da esigere prodotti certificati per assicurarsi di agire in maniera irreprensibile dal punto di vista etico-religioso, appare inoltre, forse più che in altri ambiti, una figura dai contorni indefiniti e indefinibili. Esistono diverse opinioni in merito a cosa sia *halal* e cosa sia *haram* (proibito) nella “moda secondo l’Islam”, e queste visioni possono avere più di un’origine: riflettere le norme giuridiche in vigore nei paesi musulmani, rispondere a regole comunitarie, plasmarsi a seguito dell’incontro con la moda occidentale. Queste influenze possono addirittura coesistere, traducendosi in una molteplicità di stili e, per questa via, in una domanda di mercato piuttosto diversificata e imprevedibile.

Nel caso dell’influenza esercitata dalle tendenze della moda occidentale, svariati sono i canali che fungono da veicolo, inclusi quelli digitali, con risultati che vanno dall’accoglienza e dall’inserimento delle stesse nella moda *halal* fino al relativo rifiuto. Nel primo caso, nell’era del *fast fashion*, queste combinazioni, oltre ad essere numerose e non prevedibili, possono non sedimentarsi, ma avere, di contro, una durata limitata. In tal senso, analogamente al consumatore “modaiolo” non-*halal*, il *fashionist halal consumer*, ovvero il consumatore musulmano che incoraggia e promuove la moda *halal*, è, almeno per certi versi, un consumatore che “usa e getta”, spinto a reinventarsi continuamente per poter essere alla moda, in una perenne ricerca del

12 H. MOHI-UD-DIN QADR, *The Global Halal Industry*, cit., pp. 1 e ss. Rispetto alla certificazione *halal* vale la pena aggiungere che attualmente si discute in misura sempre maggiore del contributo potenzialmente offerto dalle nuove tecnologie a questo tipo di attestazione. Cfr. H. MOHI-UD-DIN QADR, *The Global Halal Industry*, cit., pp. 169-173. La tecnologia blockchain, in particolare, per le sue stesse caratteristiche viene descritta da più parti come uno strumento utile a scopo di certificazione. L’incentivo a sfruttarne i benefici si lega proprio all’importanza della certificazione nella “*halal economy*”, in quanto chiave di accesso ad un mercato in crescita che si espande dagli stati arabi propriamente detti a quelli africani, fino ad interessare Asia, America, Australia ed Europa. Molte sono infatti le aziende che fanno richiesta della certificazione *halal*, consapevoli che la relativa mancanza potrebbe tradursi nella perdita di una grande fetta di clientela, dal momento che essa può costituire sia un requisito doganale per l’entrata e la commercializzazione di alcuni prodotti nei paesi islamici sia uno strumento di marketing. Per un approfondimento sul tema del rapporto tra certificazione e blockchain si consulti C. BUX – E. VARESE – V. AMICARELLI – M. LOMBARDI, *Halal Food Sustainability between Certification and Blockchain*, cit., <https://www.mdpi.com/2071-1050/14/4/2152>.

compromesso tra i “dettati islamici” e la cultura occidentale. Laddove, invece, la moda occidentale produce come reazione una chiusura della moda islamica alle possibili contaminazioni, il consumatore musulmano diventa, in una certa rappresentazione tutta occidentale, un consumatore ideologicamente orientato, conservatore, finanche anacronistico.

Il consumatore *halal* si presenta pertanto, e in sintesi, come un consumatore che, in termini di caratterizzazione, ricade in un ampio spettro, e come tale esige di essere giuridicamente tutelato. Le opportunità e le sfide che questa figura porta con sé sono trasversali a diversi settori. Da un lato, l'attuale numero dei musulmani nel mondo e le stime concernenti la loro crescita futura contribuiscono a fare dell'industria *halal*, ampia e multiforme, un mercato con un grande potenziale. Dall'altro, come già accennato, i fornitori di beni e servizi *halal* sono chiamati a garantire al consumatore musulmano, sempre più consapevole e scettico, un prodotto autentico, e quindi auspicabilmente certificato.

Volgendo lo sguardo all'industria della moda islamica, le esigenze del consumatore *halal* appaiono però ancora diverse. In quest'ambito, la tutela del consumatore, più che un prodotto certificato, sembra richiedere al mercato la capacità di coprire, anche velocemente, una domanda diversificata e variabile che riflette una complessità di punti di vista. La moda *halal*, come moda modesta, è infatti un settore in cui le regole islamiche incrociano decisioni politiche, norme sociali, consuetudini, tradizioni e scelte individuali.

2.2. La virtù del *haya'* a fondamento della moda islamica

Ciò che risulta trasversale ai sistemi giuridici, accomunando tradizione giuridica islamica e tradizioni giuridiche altre, è che l'abito delimita, protegge, media l'interazione, trasmette un messaggio ed esprime un'identità¹³. Questo tipo di comunicazione non verbale ha un significato che va oltre lo stile, poiché «has the ability to highlight and signify one's individual»¹⁴, svelando convinzioni, punti di vista, preferenze, ideali.

A partire dagli anni Duemila, l'esigenza prevalentemente femminile di coniugare appartenenza all'Islam e passione per la moda si è tradotta nella nascita della “*modest fashion*”, termine che a prima vista potrebbe sembrare un ossimoro, ma che in realtà è stato coniato nel linguaggio commerciale

13 R. PALAVERA, *Abbigliamento, Diritto e Marginalia*, cit., p. 281.

14 H. MOHI-UD-DIN QADR, *The Global Halal Industry*, cit., p. 142.

come sinonimo di “*Islamic fashion*” e “*balal fashion*”, al fine di renderlo strategicamente più inclusivo, indicando un punto di incontro tra la moda occidentale e il mondo islamico.

Quello della moda modesta si presenta come un mercato in rapida crescita sotto la spinta dei *millennials*, i quali non vogliono rinunciare a capi di tendenza pur nel rispetto dei principi religiosi, confermando al tempo stesso che «using Islam as a portal for selling modest but highly stylish attire has proven a shrewd business decision»¹⁵.

La capitalizzazione dei precetti della *shari‘a* in tema di abbigliamento si basa sul concetto di *haya’*, termine generalmente tradotto con modestia, ma che più propriamente indica una «pudicizia o verecondia di ampio respiro, un rispetto di sé e degli altri che sarebbe scorretto ridurre a comportamento circostanziato e tanto più a semplice modalità dell’apparire»¹⁶. Secondo più di un orientamento dottrinale, infatti, «modesty (in the sense of avoiding excessive physical/social self-display) does not capture the word’s broader reference to an aversion to performing inappropriate actions»¹⁷, ragion per cui «al-haya’ might be termed as “anticipatory shame”, that is a person’s awareness of the ignominy that would result from an intended/future action (and the disinclination to perform it) rather than the feeling that ensues after the action is performed»¹⁸.

In base ad una classificazione proposta, vi sono tre tipi principali di *haya’*: il *haya’* verso Dio, il *haya’* verso gli altri, e – infine – *haya’* verso se stessi¹⁹. Questa tripartizione si traduce in diversi modelli di comportamento:

In the first category of al-haya’ persons will feel embarrassed if they do anything that displeases Allah [...]. Thus, such al-haya’ will motivate believers to shun sin and follow all the commandments of Allah [...]. Al-haya’

15 F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., p. 144.

16 I. ZILIO-GRANDI, *Modestia, pudicizia e riserbo: la virtù islamica detta haya’*, in *Philologia Hispalensis*, 31, 2/2017, pp. 169-183, <https://iris.unive.it/retrieve/handle/10278/3701540/133555/Modestia%20Philologia%20Hispalensis.pdf> (ultimo accesso 18 giugno 2024).

17 R. P. SAWAI – N. JAAFAR – S. M. NOAH – S. E. KRAUSS, *Inculcating the Sense of Modesty (Al-Haya’) in Youth from the Perspectives of the Quran and Sunnah*, in *Journal of Ma’alim al-Quran wa al-Sunnah*, 16, 2/2020, p. 18.

18 Si vedano, ad esempio, R. P. SAWAI – N. JAAFAR – S. M. NOAH – S. E. KRAUSS, *Inculcating the Sense of Modesty*, cit., p. 18.

19 M. I. AL-MUQADDIM, *Fiqh Al-haya’: Understanding the Islamic concept of modesty*, IIPH-International Islamic, Publishing House, Riyadh, 2015, pp. 89-92.

towards others is an essential characteristic preventing people from harming one another and from performing indecent acts [...]. The final al-haya' refers to a person's shame arising from performing acts that are improper. This is when they attain the peak of their Iman. This means that if they do, utter, or see anything wrong or even commit the minutest of sins, they feel extremely rueful and embarrassed or have much guilt in their hearts²⁰.

Il concetto di modestia si riferisce dunque a varie situazioni comportamentali, e queste ultime trascendono il genere. Nella sura “La Luce” (*Al-Nur*), la modestia è intesa come una “modestia dello sguardo”²¹, e, in tal senso, essa è un attributo tanto maschile quanto femminile²². Ai versetti 30 e 31, infatti, il Corano sancisce per i credenti, sia uomo che donna, l'obbligo di salvaguardare la propria castità. Il relativo comportamento onorevole dipende dal modo in cui essi si offrono, e più precisamente si sottraggono, agli occhi potenzialmente indiscreti di coloro che li osservano. Resta però una differenza tra uomo e donna. La buona musulmana, prima e ancor più di proteggersi dallo sguardo altrui, è chiamata a non rivolgere lo sguardo a quelle parti del corpo altrui individuate come illecite²³.

Nel corso del tempo, i versetti in questione sono stati richiamati a conferma dell'islamicità della modestia²⁴. E ciò malgrado essi non contengano il termine *haya'*. Quest'ultimo, infatti, non compare nel Corano, il quale utilizza, di contro, il termine *istihya'* – dall'etimologia affine e dal significato simile – per descrivere l'andamento pudico di una donna nella sura “Il Racconto” (*Al-Qasas*) relativamente ad un passo sulla vita di Mosè.

Le diverse interpretazioni della vicenda²⁵ suggeriscono che

20 R. P. SAWAI - N. JAAFAR – S. M. NOAH – S. E. KRAUSS, *Inculcating the Sense of Modesty*, cit., p. 19.

21 I. ZILIO-GRANDI, *Modestia, pudicizia e riserbo*, cit., pp. 171-174.

22 Va specificato, però, che i requisiti di abbigliamento resi necessari dall'attrazione e dalla seduzione femminile non valgono per le donne di età avanzata, in quanto è presumibile che queste ultime siano meno capaci di indurre in tentazione. Si veda F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., pp. 154-155.

23 I. ZILIO-GRANDI, *Modestia, pudicizia e riserbo*, cit., p. 172.

24 L. ABU-LUGHOD, *Modesty Discourses: Overview*, in *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, 2, Brill, Leiden, pp. 494-98.

25 I. ZILIO-GRANDI, *Modestia, pudicizia e riserbo*, cit., a p. 174, scrive: «quando glossa la “modestia” della donna in questione, al-Tabarī (m. 310/923) tra gli altri insegna che la donna camminava riparandosi il viso con la veste (*thawb, qamis, dir'*) e che parlò a Mosè da dietro la stoffa perché non era sfacciata e indiscreta (*kharrāja, lajja*). Sullo stesso tema,

l'esegesi coranica propone volentieri, in questo caso, una lettura esteriore della "modestia", legata nella fattispecie al nascondimento della femminilità. Del resto, [...] l'unica ricorrenza puntuale della "modestia" nel Corano si riferisce proprio a una giovane, e questo non è trascurabile: da un lato testimonia che ai tempi del Profeta il *haya'*/*istihya'* era sentito come un valore precipuamente femminile, dall'altro ciò non poté che segnare la continuità di simile convinzione nel pensiero successivo²⁶.

Tuttavia, le attribuzioni maschili del *haya'* si rinvengono non raramente nella letteratura islamica, e nondimeno in un'accezione positiva. I racconti che trattano il *haya'* del Profeta, accomunandolo a quello di una ragazza, confermano sia che questo tratto si ricollega alla femminilità sia che esso si rinviene anche negli uomini, dove è ampiamente apprezzato. Ma l'esempio più alto di come la modestia valichi il genere resta quello che chiama in causa Dio come modello di comportamento virtuoso. L'etica della virtù, infatti, va oltre la figura del Profeta per rifarsi direttamente alla divinità.

Il *haya'* è, dunque, molto più che mera pudicizia dello sguardo e salvaguardia della propria castità. Esso non va ridotto ad una dimensione esteriore, e, rispetto a questa, certamente non si esaurisce nell'abbassare lo sguardo (*ghadd al-basar*). Precisamente:

the Islamic perspective of *al-haya'* involves five characteristics, namely:

- (1) lowering the gaze (*ghaddul basar*) [*ghadd al-basar* n.d.a.];
- (2) modest self-presentation;
- (3) positive speech;
- (4) safeguarding one's chastity/dignity; and
- (5) being aware/sensitive to the judgement of others²⁷.

al-Zamakhsharī (m. 538/1144), nello *Scopritore delle verità della Rivelazione (Al-kashshāf 'an haqā'iq al-tanzīl)*, aggiunge che mentre la giovane guidava Mosè verso la casa del padre un colpo di vento le alzò la veste e ne coprì il corpo; quindi, Mosè le propose di camminare dietro di lui. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209), nelle *Chiavi dell'Arcano (Maḥātib al-ghayb)*, rincarà la dose, dall'occultamento alla rimozione, e richiama la distanza che quella donna metteva tra sé e gli uomini quando camminava.

26 I. ZILLO-GRANDI, *Modestia, pudicizia e riserbo*, cit., pp. 174-175.

27 R. P. SAWAI – N. JAAFAR – S. M. NOAH – S. E. KRAUSS, *Inculcating the Sense of Modesty*, cit., p. 20.

Il *haya* è una rappresentazione modesta di sé che si traduce, per le donne, nell'esigenza di un abbigliamento che nasconda «ciò che deve essere coperto»²⁸, ovvero quelle parti del corpo che vengono definite con il termine *'awra*. A questo proposito, l'Islam fissa una serie di criteri. Il primo impone alle donne musulmane di assicurarsi che gli abiti coprano adeguatamente le parti del corpo che rientrano nel concetto di *'awra*. Su quest'ultimo punto i giuristi musulmani si dividono, pur offrendo tre principali interpretazioni che dipendono dal «whether her *aurah* [‘awra n. d. a.] is her whole body except her face and palm, or her *aurah* [‘awra n. d. a.] is her whole body except her face, palm and feet or her *aurah* is her whole body including her face»²⁹. Il secondo criterio richiede di non indossare capi aderenti o trasparenti che evidenzino il corpo; il terzo vieta di indossare abiti maschili o non-islamici, mentre il quarto e ultimo criterio è quello che esige che la donna musulmana non indossi un abbigliamento che sia “*cloth of fame*”, ossia indossato per attrarre le persone.

Il *haya* è, al contempo, anche pudore nella parola: il credente è invitato a pronunciare parole buone, evitando di malignare, calunniare, mentire, imprecare e giurare il falso, ma è anche chiamato ad essere consapevole del giudizio altrui, in quanto da quest'ultimo può scaturire quel sentimento di vergogna che diventa un incentivo a comportarsi opportunamente³⁰.

Il *haya* è quindi «un intreccio di attitudini e abitudini positive, conformi o coincidenti con il corretto orientamento di fede, che insistono principalmente sul condizionamento o il controllo della vista e della parola»³¹. Nel caso della rappresentazione di sé, il concetto di *haya* entra nell'industria del *fashion* nella forma della “moda modesta”, un settore estremamente variegato e in continuo mutamento, che riflette non solo i mercati a cui è rivolta, dai paesi islamici alle comunità musulmane degli Stati occidentali, ma anche le molteplici appartenenze degli individui musulmani.

28 N. HASMAD – A. ALOSMAN, *Cloth of Fame (Thaub As-Syubrah) in Islam: jurisprudential and linguistical discussion with relation to contemporary hijab fashion*, in *Journal of Islamic, Social, Economics and Development (JISED)*, 59, 2023, pp. 303-317. Si veda anche H. MOHI-UD-DIN QADR, *The Global Halal Industry*, cit., pp. 141-149; E. SURMALIAH – T. LI – B. WANG – I. INDRIYA, *An Examination of Halal Fashion Supply Chain Mangement Risks Based on the Fuzzy Best-Worst Approach*, in *Information Resources Management Journal*, 34, 4/2021, pp. 69-92.

29 N. HASMAD – A. ALOSMAN, *Cloth of Fame (Thaub As-Syubrah) in Islam*, cit., p. 304.

30 R. P. SAWAI – N. JAAFAR – S. M. NOAH – S. E. KRAUSS, *Inculcating the Sense of Modesty*, cit., p. 22.

31 I. ZILLO-GRANDI, *Modestia, pudicitia e riserbo*, cit., pp. 179-180.

3. Modest fashionistas: quando la fede incontra lo stile

Simbolo per eccellenza della “moda modesta” è il velo islamico nelle sue varietà di forme:

- l'*hijab*, il velo più comune che lascia scoperto il volto facendo intravedere, alle volte, il collo e i capelli;
- il *chador*, un pezzo di tessuto generalmente nero che copre il capo e il corpo;
- il *niqab*, un velo nero che spesso viene indossato sopra ad una larga tunica (*abaya*), coprendo il volto, fermandosi all'altezza delle spalle e lasciando una fessura per gli occhi talvolta rivestita da tessuto semi-trasparente;
- il *burqa*, consistente in strati di tessuto che coprono il corpo dalla testa ai piedi, posizionando in corrispondenza degli occhi una sorta di grata di tessuto;
- la *shayla*, una lunga sciarpa dalla forma rettangolare avvolta intorno alla testa e fissata sulle spalle;
- l'*al-amira*, un velo in due pezzi, di cui il primo è un copricapo piuttosto aderente e il secondo è un pezzo di tessuto avvolto intorno al collo e che copre anche parte della testa;
- il *khimar*, un lungo velo simile a un mantello che copre i capelli, il collo, le spalle e il petto, lasciando il viso scoperto e arrivando fino ai fianchi oppure fino alle cavignole;
- il *tudung*, o più tradizionalmente *kerudung*, ovvero un velo generalmente colorato che copre i capelli, le orecchie e il collo, ha una visiera ricurva e a volte viene indossato sopra un secondo velo annodato strettamente intorno alla fronte³².

Il velo islamico è ampiamente rappresentato come più di un mero capo di abbigliamento. Piuttosto, esso è «a broad idea of modesty that transcends physical appearance and is firmly anchored in spirituality and social dynamics»³³. Più esattamente, la sua rappresentazione è duplice:

32 C. SCOTT MARAVILLA, *Lifting the Veil by Covering It: European Prohibitions on the Practice of Veiling Constitute the Forced Covering of Muslim Women*, in *University of Baltimore Law Review*, 51, I/2021, pp. 75-78.

33 H. MOHI-UD-DIN QADR, *The Global Halal Industry*, cit., p. 143.

on the one hand, the veil is a simple garment, one which millions of women deal with in their daily lives as a matter of habit, without a second thought. They are raised to wear it; it is just another article of clothing. On the other hand, the veil is an enormously important symbol, as it carries out thousands of years of religious, sexual, social, and political significance within its folds. Its original purpose, to separate respectable women from slaves, prostitutes, and women with low social status, has been blurred to a point at which it has different meanings to different people in different cultures, and even in the same culture³⁴.

La pluralità dell'Islam, le contaminazioni legate alle tradizioni locali e le influenze derivanti dalla politica, si traducono, presso le autorità religiose, in una serie di posizioni diverse in merito alla caratterizzazione del velo – genericamente inteso – in termini *halal* o *haram*, e quindi rispetto al suo configurarsi, nella molteplicità di forme, quale parte necessaria o opzionale della moda modesta. Analogamente contraddittorie – come si vedrà nell'analisi dei paesi musulmani – sono le *fatawa* riguardanti il concetto di “moda islamica”, la quale continua a costituire un ossimoro per alcuni. Ma a dispetto delle denunce provenienti da certi *leaders* religiosi relativamente alle sue espressioni e ai contesti pensati per veicolarle, la moda modesta continua a ritagliarsi spazi sempre più estesi, tanto nel mondo musulmano quanto all'esterno di esso³⁵. Il connubio tra moda e legge religiosa si è tradotto nella creazione di vari marchi nati per soddisfare le esigenze più disparate della donna musulmana – dalla quotidianità al lavoro, dallo sport alle festività, fino all'abbigliamento da spiaggia –, nella fondazione di riviste di moda, nell'apertura di mercati digitali dedicati al settore, nella predisposizione di agenzie di modelle musulmane, e, non ultimo, nell'organizzazione di sfilate.

La *commodification* della devozione islamica nell'abbigliamento in termini di “*modest fashion*” non nasce però in concomitanza con i primi eventi mirati a celebrare lo stile islamico, come le fiere indonesiane della moda o la *Arab Fashion Week*³⁶. Bisognerà attendere il 2016 per assistere, a Istanbul,

34 F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., pp. 151-152.

35 F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., pp. 154-174.

36 La *Arab Fashion Week* fu lanciata, nel 2015, dall'*Arab Fashion Council*, organizzazione non profit fondata a Londra nel 2014 per unire nella moda 22 paesi arabi, nel 2023 essa diventa *Dubai Fashion Week*.

alla prima *Modest Fashion Week*³⁷. È del 2018, invece, *Prêt-A-Cover Buyers Lane: A Modest Revolution*³⁸, evento organizzato dall'*Islamic Fashion and Design Council (IFDC)*³⁹ a Dubai, dove vari stilisti hanno presentato collezioni di abbigliamento islamico senza l'ausilio di modelle.

A prescindere dal *label* “*modest*”, negli anni le iniziative per lo sviluppo della moda islamica si sono ampliate fino a ricomprendere mostre (è il caso della *Contemporary Muslim Fashions*, organizzata nel 2019 al *Cooper Hewitt, Smithsonian Design Museum* di New York City)⁴⁰, festival dedicati alla moda musulmana (si pensi al *Muffest*)⁴¹, università apposite (tale è la *Rabia Z Modest Fashion Academy*, dal nome della fondatrice Rabia Zargarpur)⁴², progetti ad hoc (il *Modest Fashion Project* indonesiano include concorsi e incubazioni per le start-up della moda)⁴³ e centri commerciali consacrati interamente

37 *First global modest fashion show held in Turkey*, TRT World, https://www.youtube.com/watch?v=R_-DWnK__Zc (ultimo accesso 21 giugno 2024).

38 <https://www.youtube.com/watch?v=JfkyGKZeWdg>;
https://www.youtube.com/watch?v=_SIJEJJOcSo;
<https://www.youtube.com/watch?v=ZkQh6u8B70M&t=12s>
 (ultimo accesso 21 giugno 2024).

39 Fondata dall'imprenditrice Alia Khan, l'IFDC di Dubai è un'organizzazione nata per incentivare lo sviluppo dell'industria della moda islamica nel mondo, con l'obiettivo di fare della “*modest fashion*” un fenomeno globale.

40 <https://www.cooperhewitt.org/channel/contemporary-muslim-fashions/> (ultimo accesso 21 giugno 2024). La mostra non ha mancato di veicolare messaggi politici, come dimostra l'abito “*US Constitution and First Amendment*”, della libanese Céline Semaan Vernon, per Slow Factory. Il primo emendamento della Costituzione americana garantisce infatti la libertà di culto, insieme alla libertà di parola e di stampa, al diritto di riunirsi pacificamente e al diritto di appellarsi al governo per correggere i torti.

41 https://www.youtube.com/channel/UCgDF_ZYRcZip4U--LZr4-kQ (ultimo accesso 21 giugno 2024).

42 <https://www.instagram.com/modestfashionacademy/> (ultimo accesso 21 giugno 2024). È interessante notare che, diversamente dalla dicitura “*modest*” utilizzata per inquadrare l'istituto universitario di moda, sul nuovo sito web della designer, attualmente in fase di allestimento (<https://www.rabiaz.com/>), si sceglie di utilizzare l'espressione “*conservative chic fashion*” per identificare la linea di moda, il che rivela una duplice intenzione: 1) la scelta, si direbbe qui confermata, di non parlare esplicitamente di “*moda islamica*”, probabilmente come strategia di marketing in modo da destinare il prodotto ad un pubblico più ampio; 2) la decisione di utilizzare l'aggettivo “*conservative*” al posto di “*modest*”, a rimarcare indirettamente quanto la moda modesta sia da intendersi come una moda austera, severa, perché legata al dettato divino.

43 <https://www.instagram.com/mofpofficial/> (ultimo accesso 21 giugno 2024).

alla moda islamica (ne è un esempio lo *Zeruj Port Shopping Mall* a Istanbul, dell'imprenditrice Zehra Özkaymaz)⁴⁴.

Il mondo occidentale, dal canto suo, già nel 2014 muoveva i primi passi nel mondo del *modest clothing*⁴⁵. Da allora, sempre più *brand* del lusso e del *fast fashion* dedicano all'abbigliamento islamico delle *capsule collections*. Nel settore della *luxury modest fashion*, è il Medio Oriente a catalizzare maggiormente l'interesse degli stilisti, essendo anche uno dei pochi mercati ancora aperti agli abiti su misura.

Il primo a confezionare una *Ramadan collection* fu DKNY nel 2014⁴⁶. La *Donna Karan New York Ramadan Collection* ha aperto la strada a collezioni firmate Tommy Hilfiger, Oscar De La Renta, Prada, Dior, Victoria Beckham, Yohji Yamamoto, e ancora Max Mara, Jimmy Choo, Valentino, Stella McCartney, Etro, fino a *brand* pop come Zara, H&M, Mango e Uniqlo.

Esempio forse più immediato del tentativo di favorire un incontro tra la concezione islamica della moda e le tendenze occidentali fu quello che, nel 2016, vide Dolce & Gabbana lanciare su Style.com/Arabia una collezione di *hijab* e *'abaya* che coniugava tessuti leggeri e colori neutri ed elementi tipici della casa di moda italiana: pietre preziose, pizzi, decorazioni floreali, ricami e stampe di limoni e margherite, indossati con gioielli vistosi, grandi occhiali da sole e borsette pitonate o ricoperte di paillette⁴⁷.

Nel 2017 invece, mentre Nike lanciava il primo *hijab* sportivo⁴⁸, in Europa fu Londra a organizzare la prima *Modest Fashion Week*, descritta da The Guardian come un insieme di «fashion shows with models in burkinis and hijabs, and a burqa-clad designer pitching her clothing line to the Dragon's

44 <https://www.instagram.com/zerujport/?hl=it> (ultimo accesso 21 giugno 2024).

45 E. BANFI, *Modest Fashion R(evolution)*, in *Vanity Fair*, 1 dicembre 2017, <https://www.vanityfair.it/fashion/news-fashion/2017/12/07/modest-fashion-revolution-abaya-musulmane-velo> (ultimo accesso 22 giugno 2024).

46 B. SHAH, *DKNY's Ramadan collection shows that Muslim dress means more than the burqa*, in *The Independent*, 3 luglio 2014, <https://www.independent.co.uk/voices/comment/dkny-s-ramadan-collection-shows-that-muslim-dress-means-more-than-the-burqa-9579469.html> (ultimo accesso 22 giugno 2024).

47 Il sole 24 ore, *Dolce & Gabbana debutta con una linea di abaya e hijabs*, 6 gennaio 2016, <https://st.ilsole24ore.com/art/moda/2016-01-05/dolcegabbana-debutta-una-linea-abaya-e-hijabs-174921.shtml> (ultimo accesso 22 giugno 2024).

48 Il Post, *È in vendita il primo hijab di Nike*, 5 dicembre 2017, <https://www.ilpost.it/ashes/nike-hijab/> (ultimo accesso 22 giugno 2024). Sulla disciplina islamica in materia di sportswear si veda F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., pp. 175-185.

Den of the fashion world»⁴⁹. In quell'anno, la moda *halal* finì per essere la seconda voce di spesa di consumo tra i musulmani nel mondo dopo il cibo, con un giro di affari di 238,4 miliardi di euro⁵⁰.

La “*modest fashion*” ha avuto poi la possibilità di calcare le passerelle delle fashion weeks di diverse città nel mondo. Parigi, Milano, Londra, ma anche Torino, dove, nel 2015, è stata protagonista di *Turin Modest Fashion Roundtable*, una tavola rotonda che radunava rappresentanti della moda italiana, operatori internazionali della moda islamica, imprenditori e produttori⁵¹. Le riviste di moda contribuiscono anch'esse, fin dall'inizio, alla diffusione del fenomeno. Se ad accendere i riflettori sulla moda modesta in chiave lussuosa è soprattutto *Vogue Arabia*, nel 2017 già *Allure*⁵², prima ancora di *Vogue britannico*⁵³, aveva dedicato la copertina alla modella Halima Aden con il velo, la stessa che poi avrebbe posato per prima in *burkini* per la rivista *Sports Illustrated*⁵⁴. Interessante in termini di incontro culturale fu anche la campagna di H&M del 2015 *Close the loop*, la quale interveniva a favore della moda sostenibile e aveva come protagonista Lalla Mariah al Idrissi, modella inglese immortalata con *hijab* e piercing al naso⁵⁵.

-
- 49 A. KHAN, *Generation M: How Young Muslim Women are Driving a Modest Fashion Revolution*, 22 febbraio 2017, <https://www.theguardian.com/fashion/2017/feb/22/generation-m-how-young-muslim-women-are-driving-a-modest-fashion-revolution> (ultimo accesso 21 giugno 2024).
- 50 C. BEGHELLI – M. CASADEI, *Modest fashion: la moda islamica cresce sotto la spinta dei Millennial*, in *Il Sole 24 ore*, 3 novembre 2018, <https://www.ilsole24ore.com/art/modest-fashion-moda-islamica-cresce-sotto-spinta-millennial--AEmFHyYG> (ultimo accesso 21 giugno 2024).
- 51 Il Torinese: Quotidiano online di Informazione Società Cultura, *Moda islamica: un settore in crescita*, 29 luglio 2015, <https://iltorinese.it/tag/turin-modest-fashion-roundtable/> (ultimo accesso 22 giugno 2024).
- 52 K. MENZA, “*Destroyer of Stereotypes*” *Halima Aden Just Landed Her First Major Beauty Magazine Cover*, in *Cosmopolitan*, 20 giugno 2017, <https://www.cosmopolitan.com/style-beauty/a10161271/halima-aden-allure-cover-hijab-model-american-issue/> (ultimo accesso 23 giugno 2024).
- 53 E. PITHERS, *Meet Halima Aden, The First Hijabi Model On The Cover Of Vogue*, in *Vogue world*, 19 April 2018, <https://www.vogue.co.uk/article/halima-aden-interview-2018> (ultimo accesso 23 giugno 2024).
- 54 Il Post, *La prima modella con un burkini su Sports Illustrated*, 30 aprile 2019, <https://www.ilpost.it/ashes/sports-illustrated-burkini/> (ultimo accesso 23 giugno 2024).
- 55 La Repubblica, *Mariah Idrissi, la prima modella con l'hijab in uno spot H&M*, 28 settembre 2015, <https://video.repubblica.it/moda-e-beauty/moda/mariah-idrissi-la-prima-modella-con-l-hijab-in-uno-spot-h-and-m/380275/380988> (ultimo accesso 22 giugno 2024).

La crescita del mercato della moda modesta va di pari passo con lo sviluppo dell'e-commerce, soprattutto verso paesi occidentali dove è più difficile rinvenire abbigliamento tradizionale musulmano nei negozi al dettaglio: da Modanisa a Modist, la rete gioca un ruolo decisivo nella diffusione del fenomeno. *Fashion bloggers, influencers, hijabistas*⁵⁶, *myster*⁵⁷: sono numerosi i canali attraverso cui la modestia islamica – variamente intesa – trova espressione. I grandi magazzini americani Macy's, ad esempio, hanno messo in vendita online una linea di abbigliamento islamico.

Fede e stile diventano quindi un binomio inscindibile nell'*Islamic fashion design*. Eppure, in cosa si sostanzia esattamente la moda modesta, e quanto di essa possa ritenersi *halal*, sono oggetto di interpretazioni differenti. Le domande sono tante. Dietro ogni designer vi è una dottrina di riferimento? Nel caso, in base a quali criteri quest'ultima viene individuata? Dipende dal paese di origine o dal mercato di destinazione del prodotto? Qual è il legame, se vi è, tra la norma giuridica e la norma sociale nelle varie forme di moda modesta?

Un'ulteriore riflessione nasce dal fatto che l'"atto giuridico" del vestire può costituire anche "atto illecito, reato o anche sanzione e monito"⁵⁸. Se infatti, da un lato, «Muslim women across the globe are challenging restrictions on Islamic dress and in some instances questioning the arbitrary rulings of religious authorities»⁵⁹, dall'altro, malgrado il progressivo ampliamento dei limiti di ciò che è ritenuto *halal*, persistono interpretazioni secondo cui alcuni criteri che ispirano la moda occidentale siano da considerarsi *haram*, con potenziali conseguenze sul piano dei contenuti del diritto dei paesi islamici. Ciò accade, ad esempio, laddove

Islam states a clear and strict prohibition onto its believers from wearing clothes of fame [...] clothes that are worn to gain fame, showing off and be magnified, can be identified by its distinguished features whether in terms of colour, shape or design that demonstrates either highend extravagance

56 Le *hijabistas* mixano la tradizione islamica del velo e i trend della moda occidentale, attingendo in particolare dal settore della moda di lusso.

57 Si tratta di musulmani *hyster*, un fenomeno culturale nato all'inizio degli anni 2010 ad opera di giovani musulmani americani e inglesi e che trova spazio anche nella moda, dove questa sottocultura si esprime attraverso la combinazione tra lo stile tradizionale islamico e outfit moderni, ricercati, sofisticati e spesso anticonformisti.

58 R. PALAVERA, *Abbigliamento, Diritto e Marginalia*, cit., p. 280.

59 F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., p. 173.

or low-end frugality which goes beyond the normal norm in the society that consequently made it a finger-pointing phenomenon⁶⁰.

Analogamente, si legge «Muslim women who wish to fulfil the parameters of *aurah* [‘*anra* n. d. a.] covering must carefully observe that they do not get involved in status consumption or fashion uniqueness»⁶¹. La questione diventa allora di stabilire quando e quanto i paesi islamici – diversi tra loro in merito al ruolo riconosciuto alla *shari‘a* e al *fiqh* nel relativo sistema delle fonti – così come le comunità musulmane nei paesi occidentali – alle prese con un diverso passato al loro interno e con altrettanto diverse politiche di governo della diversità – accettino e/o rifiutino le varie letture esistenti conformemente alla bipartizione *halal/haram*.

4. La moda modesta quale sistema plurale

4.1. Più o meno alla moda: paesi islamici a confronto

Era il 2005 quando, in India, una sfilata di moda organizzata da una scuola femminile nello stesso giorno del *Jalsa*, raduno annuale della comunità Ahmadiyya, destò accese polemiche⁶². *Voice of Islam*, un periodico online creato da un ramo dell’istituto Darul Ulum Deoband di Port Elisabeth, Sud Africa, presentò una sessione di domande e risposte sulla questione. La richiesta di *fatwa* descriveva un evento in cui ragazze “mature”, truccate, senza copricapo e con i capelli sciolti, sfilavano indossando outfit orientali – “*shabaras, gararas and punjabis*” – mentre uomini a cui non era stato concesso assistere alla sfilata potevano ascoltare la descrizione degli abiti indossati dalle giovani donne⁶³. Vari *abadith* erano stati citati a giustificazione dell’evento, e versetti del Corano erano stati recitati a supporto. Ciò nonostante, l’autorità religiosa interrogata circa il contenuto della *shari‘a* sul punto non lasciò spazio a mezze misure: la sfilata di moda era da considerarsi “*evil and haram*”⁶⁴. La risposta esordiva enfatizzando il rammarico per aver tenuto la sfilata di venerdì, giorno sacro per l’Islam, e proseguiva attaccando tutti

60 N. HASMAD - A. ALOSMA, A., *Cloth of Fame (Thaub As-Syubrah) in Islam*, cit., p. 314.

61 N. HASMAD - A. ALOSMA, A., *Cloth of Fame (Thaub As-Syubrah) in Islam*, cit., p. 314.

62 F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., pp. 156-159.

63 F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., pp. 157-159.

64 F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., p. 157.

coloro che avevano avuto un ruolo nella relativa predisposizione. Fulcro dell'intervento la moralità dell'Islam *vs* l'immoralità dell'Occidente:

the very concept of a fashion show is immoral in the Shariah. Islam teaches its womenfolk to conceal themselves, not expose and express themselves... Men listening to the description of the dresses, which the girls modelled. This is zina [sexual unlawful intercourse] of the ears. It incites lust in the diseased hearts of men. [...] Allowing the girls to parade bare-headed with their hair all loose, and painted up like gay coons with haraam cosmetics, aggravates the evil. [...] The natural haya of a Mu'minah (believer) dictates that she keeps her head covered out of shame [...] The modelling show was in total conflict and negation of the Islamic concept of Hijaab with its emphasis on female concealment. [...] Show, parading, fashioning and modelling are all elements of riya (hypocrisy) and lewdness. These are acts of the kuffar (non-Muslims). Fashion shows are integral constituents of the kuffar, more specifically western, idea of pleasure and recreation⁶⁵.

Ad aggravare ulteriormente il quadro, secondo gli '*ulama*', vi era stato l'inserimento di un abito da sposa tra gli elementi della sfilata: «a wedding dress has no place in Muslim society. It is a customary practice of non-Muslims. Muslim society is a society of Sunnah, not a society which has enslaved itself to the norms and styles of westernism»⁶⁶.

La modestia nell'abbigliamento, virtù rigorosamente richiesta alle sole donne, non andava dunque ostentata per il piacere, pur sempre proibito, dell'audience, anche se solo femminile, ma doveva essere espressa attraverso il conformarsi alla tradizione che richiede il celarsi, il rendersi invisibili.

Altri responsi, più o meno in linea, sono stati pronunciati nel corso del tempo sulla moda islamica. Nel 2018, il Darul Ulum Deoband a Lucknow, in India, rilasciava una *fatwa* in cui dichiarava che indossare *burqa* di design e aderenti è proibito nell'Islam⁶⁷. Lo stesso istituto, tempo prima, aveva

65 F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., pp. 157-158.

66 F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., pp. 158-159.

67 Hindustan Times, *Islamic seminary Darul Uloom issues fatwa against designer burqas*, 4 January 2018, <https://www.hindustantimes.com/india-news/islamic-seminary-darul-uloom-issues-fatwa-against-designer-burqas/story-B6csLhWjDdiirvQQTF0kTO.html> (ultimo accesso 23 giugno 2024).

emesso una *fatwa* in cui sanciva che esibire il corpo femminile come modelle è contro la *shari'a*⁶⁸.

Nel mondo islamico, nondimeno, si è in disaccordo sulle caratteristiche che renderebbero *halal* il velo, l'*hijab* nello specifico, così come a proposito della liceità dei *défilés*. Talvolta si ritiene che: «it is OK for hijab to look pretty [...]. And is it OK to hold Islamic fashion shows that display beautiful hijab clothing on models to promote those»⁶⁹. Altre volte, invece, si operano delle distinzioni sostenendo che «as far as Islamic Shari'ah is concerned, there is nothing wrong for hijab to be colorful and artistic as long as it is not attractive»⁷⁰, mentre «as for Islamic fashions and using models, they go against the objective of hijab»⁷¹. L'obiettivo dell'indossare il velo rimane, però, la necessità di preservare la modestia che include in sé anche il pudore.

Non sorprende quindi che, nell'Islam, si riscontrino posizioni finanche agli antipodi in fatto di abbigliamento. In alcune realtà islamiche dell'India e del Pakistan, il velo si traduce in un meccanismo di isolamento che risponde ad una pratica, *pardah-nashin*, il cui scopo è di mantenere l'ordine sociale e prevenire il caos (*fitna*)⁷². Di contro, si riporta che tra le musulmane che vivono nel sud dell'India «concerns with decency are always negotiated within desires for fashion. Kerala's Muslim community is more [affluent on average] and Muslims are especially interested in dressing well and participating in worlds of fashions, which may be vernacular *ishtyle* (Indian-film driven) or global (brands)»⁷³. In Iran, invece, la lotta contro la moda da parte delle autorità religiose che impongono un rigido *dress code*, si è avvalsa, *inter alia*, dell'utilizzo di poster che non si sono limitati a promuovere la castità e l'uso del velo, ma hanno rappresentato la moda come una debolezza dal punto di vista psicologico, fino ad attribuire alle donne che non indossano abiti appropriati la responsabilità di eventuali abusi fisici⁷⁴. Alcuni poster hanno

68 The Times of India, *Fatwa Against Modelling by Muslim Women*, 7 April 2010, <https://timesofindia.indiatimes.com/india/fatwa-against-modelling-by-muslim-women/article-show/5768618.cms> (ultimo accesso 23 giugno 2024).

69 F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., pp. 156.

70 Islam online, *Islamic Fashion Shows Displaying Hijab*, <https://fiqh.islamonline.net/en/islamic-fashion-shows-displaying-hijab/> (ultimo accesso 23 giugno 2024).

71 Islam online, *Islamic Fashion Shows Displaying Hijab*, cit., <https://fiqh.islamonline.net/en/islamic-fashion-shows-displaying-hijab/>.

72 F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., p. 151.

73 C. OSELLA – F. OSELLA, *Muslim Style in South India*, in *Fashion Theory*, 11, 2-3/2007, p. 2.

74 F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., pp. 162-170.

fatto poi riferimento alla moda occidentale raffigurandola con immagini evocative di demoni, così da trasmettere il messaggio che le donne vestite alla moda provocano gli uomini apparendo in pubblico in maniera non modesta. Le “aperture” del paese alla moda si sono tradotte nella selezione di *designers* sottoposti a supervisione governativa; scelta che, se da un lato, ha impedito agli stessi di conquistare l’interesse generale a causa dei limiti imposti dal governo, dall’altro, ha precluso al paese la possibilità di ottenere benefici economici dallo sviluppo del settore. Tuttavia, come accade per la musica, nelle grandi aree urbane vi è da tempo una scena *fashion underground* i cui *designers* restano sconosciuti, allo stesso modo dei luoghi in cui si tengono gli eventi, i quali sono riservati ad una clientela d’élite. Una realtà “*in the shadow of the lam*” elogiata dal Los Angeles Time, sulle cui pagine, nel 2007, si leggeva: «A clandestine Tehran fashion show glitters gloriously to life»⁷⁵.

Sul versante opposto alla Repubblica Islamica troviamo l’Indonesia, dove il governo, giocando d’anticipo, promuove da tempo l’industria nazionale del *fashion* attraverso i suoi stilisti, con l’obiettivo di fare del paese il leader della moda musulmana nel mondo. Come osservato, infatti: «fifty years ago, few envisioned a day when Islamic fashions, including the burqa, would be hot items on haute couture runways»⁷⁶. Il risultato, nel caso dell’Indonesia, è che: «not only at Jakarta’s annual Fashion Week but also across a wide swath of the Middle East, many designers are being invited to participate in Islamic fashion shows»⁷⁷.

Anche gli Emirati Arabi Uniti e la Turchia, sebbene con tipologie di prodotti diversi, sembrano possedere una buona fetta del mercato della moda modesta⁷⁸. Mentre i primi si sono affermati per la produzione di *abaya* di design prevalentemente femminile, alla creatività turca vanno attribuiti set coordinati di lunghi abiti e pantaloni indossati con ampie ed eleganti sciarpe. Precisamente, è fin dal 2006 che la Turchia ospita eventi di *haute couture* in cui il velo la fa da protagonista, con ciò destando reazioni contrapposte nel paese: da una parte, si riscontrano polemiche incentrate sulla rivendicazione del carattere laico dello stato; dall’altra, si assiste ad una riaffermazione della

75 B. DARAGAH, *Catwalk Skirts the Mullah*, *Los Angeles Times*, 11 maggio 2007, <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2007-may-11-fg-fashion11-story.html> (25 giugno 2024).

76 F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., p. 162.

77 F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., p. 162.

78 F. SHIRAZI, *Brand Islam*, cit., pp. 168-174.

moda islamica come reazione all'imposizione interna dello *svelarsi* e al movimento esterno, di stampo occidentale, di lotta al velo islamico.

4.2. L'Occidente che svela

Salvo nei casi di norma giuridica posta a tutela di interessi “superiori”, nei paesi occidentali non vige un *dress code*. Almeno non attualmente. Nel Medioevo le donne erano indotte a mostrarsi in pubblico a capo coperto – addobbato, decorato, ornato –; un tentativo di legislatori e predicatori di ridurle ad obbedienza nonché un modo, per le stesse, di rappresentare condizione sociale e personale, rivelare privilegio e ricchezze, mostrare cura di sé e, infine, comunicare sudditanza, lutto, marginalità⁷⁹.

È la dottrina cristiana ad attribuire al velo femminile un forte significato religioso (la donna, non l'uomo, deve pregare velata), a farne simbolo di pudore (il velo come schermo alla vista e alla concupiscenza maschile) e di sudditanza (il velo con signum del potere dell'uomo); più in generale, a contrassegnare con esso la presenza subordinata della donna nello spazio pubblico⁸⁰.

Oggi si può discutere del grado di vigenza di norme sociali che impongono un determinato tipo di abbigliamento, ma i valori che fondano il diritto delle moderne e liberali democrazie occidentali esigono non solo che queste si astengano possibilmente dal normare gli ambiti identitari, ma anche che all'identità sia riconosciuta protezione giuridica. Ne consegue che le donne musulmane che indossano il velo nello spazio giuridico occidentale rivendicano come libera e consapevole la relativa decisione.

Alcuni studi riconducono questa attitudine, e la relativa narrativa, al perpetuarsi di un movimento di riviviscenza islamica affermatosi negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso nei paesi musulmani, in reazione alla

79 M. G. MUZZARELLI, *Ma cosa avveniva in testa? Copricapi femminili proibiti e consentiti fra Medioevo ed Età moderna*, in C. PANCINO – R. G. MAZZOLINI (a cura di), *Un bazar di storie. A Giuseppe Olmi per il sessantesimo genetliaco*, Trento, 2006, pp. 13-28.

80 Questa dottrina ha la sua fonte nella prima lettera ai Corinzi (in particolare cap. 11) che San Paolo scrisse in lingua greca presumibilmente tra il 53 e il 57 e suggellata dal diritto attraverso i secoli. Per un approfondimento si veda F. TREGGIARI, *I giuristi leggono San Paolo: Il De Velandis Mulieribus' di Jacques Godefroy (1587-1652)*, in M. G. MUZZARELLI – M.G. NICO OTTAVIANI – G. ZARRI (a cura di), *Il velo in area mediterranea tra storia e simbolo: Tardo Medioevo-Prima Età Moderna*, il Mulino, Bologna, 2014, p. 89.

diffusione di elementi di stile occidentale⁸¹. “*The new veiling*”⁸² si è prestato a diverse interpretazioni: per alcuni esso ha tradotto le posizioni politico-religiose di movimenti islamisti contro la dominazione occidentale e/o critici dei regimi locali (in contesti come, ad esempio, l’Egitto, la Turchia o il Libano); per altri si è trattato dell’espressione di un più ampio movimento di pietà islamica in risposta ad una crescente secolarizzazione della vita quotidiana.

Negli anni Novanta, capi più alla moda hanno cominciato a rimpiazzare l’abbigliamento modesto e austero degli anni precedenti, e ciò, almeno in parte, va ricondotto ad uno spostamento interno al movimento stesso di rinascita islamica, il quale, da una posizione radicale e anti-consumistica ha virato verso una linea riformista più individualizzata in cui le identità venivano crescentemente prodotte dal consumo⁸³.

Questo passaggio non sembra trovare un equivalente nei paesi occidentali, dove – eccezion fatta per i casi in cui si ritenga di non dover/voler esprimere l’appartenenza religiosa attraverso le scelte di abbigliamento – non è infrequente imbattersi in stili islamici opposti: da un lato, uno stile *minimal* e rigoroso, rivendicazione dell’identità islamica in senso tradizionalista; dall’altro, uno stile ibrido, più o meno contaminato, risultato delle sperimentazioni delle *Muslim fashion addicted* che rileggono il concetto di modestia alla luce di una pluralità di criteri, incluse le tendenze della moda occidentale, in modo che essa possa farsi espressione del consumatore musulmano di un dato tempo e un dato spazio. Mera esigenza di mercato? Una tale diversità di “mode islamiche” potrebbe essere interpretata come un (ulteriore) specchio del multiforme rapporto che lega Islam e Occidente, il quale, a sua volta, sembra essere espressione di una scissione interna allo stesso Islam. Questa divisione si manifesta nella coesistenza di due realtà contrapposte: l’una caratterizzata da una chiusura identitaria, in chiave ideologica, delle comunità musulmane, presumibilmente come conseguenza del

81 A. MOORS – E. TARLO, *Introduction*, in A. MOORS – E. TARLO (a cura di), *Islamic Fashion and Anti-Fashion: New Perspectives from Europe and North America*, Bloomsbury Academic, New York, 2013, p. 8.

82 A. MACLEOD, *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*, Columbia University Press, New York, 1991.

83 Y. NAVARO-YASHIN, *The Market for Identities: Secularism, Islamism, Commodities*, in D. KANDIYOTI AND A. SAKTANBER (a cura di), *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, I. B. Tauris, London, 2002.

clima progressivamente instauratosi a partire dall'11 settembre 2001; l'altra, più aperta e permeabile, che cerca di coniugare l'appartenenza islamica con un insieme di altre appartenenze, inclusa quella all'Occidente.

Quando la moda modesta ha fatto il suo ingresso nella sfera giuridica nella forma dei simboli religiosi, non ha mancato di suscitare dibattiti. Il caso della Francia è indicativo in tal senso⁸⁴. A partire dalla fine degli anni Ottanta, il velo è diventato il focus del discorso pubblico sulla *laïcité française*, sicché dal problema del *foulard* (l'*hijab*) nelle scuole pubbliche si è passati progressivamente a discutere del *voile intégral* (*niqab* e *burqa*) nello spazio pubblico; un'evoluzione che ha prodotto provvedimenti legislativi *ad hoc*⁸⁵.

Nell'agosto del 2023, è sull'*abaya* che si è spostata invece l'attenzione nel paese. Poco prima della ripresa delle attività scolastiche, il ministro dell'Istruzione Gabriel Attal ha annunciato pubblicamente la decisione di vietare il suddetto indumento nelle scuole, una presa di posizione accolta con parecchie riserve sul fronte politico e mediatico⁸⁶.

Nel tempo, gli "scontri" tra le esigenze dettate dall'affiliazione islamica sul fronte dell'abbigliamento e gli obblighi derivanti dall'appartenenza allo stato sono entrati nelle aule di giustizia, giungendo fino all'attenzione della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo⁸⁷. Quest'ultima è stata spesso

84 J. A. SELBY, "France", in J. CESARI (a cura di), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 30-33.

85 Nel marzo 2004, dopo un ampio dibattito a livello politico, di stampa e di opinione pubblica, la Francia approvava la legge n. 228 del 15 marzo 2004 che vietava negli istituti scolastici (università escluse) segni o abbigliamento attraverso cui gli alunni manifestano ostensibilmente un'appartenenza religiosa. A questo primo step, seguì, dopo confronto altrettanto acceso, la legge n. 1192 dell'11 ottobre 2010, la quale ha disposto il divieto di indossare in luoghi pubblici indumenti che celino il volto.

86 Su *The Guardian*, ad esempio, si condanna la scelta ipotizzandone le motivazioni: «it is no longer so much a question of banning a long, loose garment to free young women from the grip of the Muslim patriarchy as about protecting other students from the proselytizing threat that these abaya-wearing adolescents could present. These girls are now seen as school-going envoys of global Islamism». Cfr. K. HARCHI, *Muslims are Already Excluded from French Political Life: That's the Real Issue in the School Abaya Row*, in *The Guardian*, 5 settembre 2023, <https://www.theguardian.com/world/commentisfree/2023/sep/05/muslims-excluded-french-political-school-abaya-france> (ultimo accesso 25 giugno 2024).

87 *Dablab contro Svizzera*, 2001; *Leyla Şahin contro Turchia*, 2005. Il caso forse più noto è *S.A.S contro Francia*, in cui la ricorrente, una giovane donna di origini pakistane che dichiarava di indossare il velo integrale per libera scelta e di rimuoverlo laddove le condizioni lo richiedessero, al termine dell'esaurimento dell'iter giudiziario interno, si rivolse alla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo affinché questa valutasse la violazione di una serie

chiamata a bilanciare il diritto all'identità culturale quando espresso dalla decisione di indossare il velo (nelle sue diverse forme) con tutta una serie di altri diritti, sul presupposto che, dal punto di vista giuridico, la funzione identitaria riguarda il diritto di vestire come corollario del diritto di non discriminazione⁸⁸.

Allo stesso tempo, le scelte attinenti alla moda hanno mostrato di poter avere anche valenza geopolitica. Basti pensare che nel 2014 l'account Instagram delle ebee hassidim di Brooklyn Mushky Notik and Mimi Hecht, fondatrici del brand Mimu Maxi, è stato attaccato per aver ripostato l'immagine di una blogger musulmana che indossava una loro creazione⁸⁹.

Provando a tirare le somme di quanto fin qui osservato, è evidente che la sfera giuridica dei paesi d'Occidente è stata fortemente impattata dall'incontro con la moda islamica, e più specificamente con il velo e le sue varie tipologie. Ma, a ben guardare, il velo stesso sembra aver acquisito nuovi significati nel confronto con la cultura occidentale, confermandosi comunque tra gli elementi che, *par excellence*, continuano a definire l'identità islamica.

Forse con un certo azzardo, è possibile ricostruire l'evoluzione del velo islamico nei paesi occidentali (a cui, come accennato, il velo non era sconosciuto), individuando almeno tre fasi che ne hanno arricchito la relativa

di articoli della Convenzione Europea tra cui l'Art. 3 (proibizione della tortura), l'Art. 8 (diritto al rispetto della vita privata e familiare), Art. 9 (libertà di pensiero, coscienza e religione), Art. 10 (libertà di espressione, come estensione dei limiti derivanti dalla violazione dell'art. 9), Art. 11 (libertà di riunione e associazione), Art. 14 (divieto di discriminazione). Con la sentenza del 1° luglio 2014 la Grande Camera della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo ha stabilito che la legge francese 1192 non viola la Convenzione. La Corte riconosce che il divieto intacca sia il diritto alla vita privata che la libertà religiosa, ma ritiene che «da Francia ha un ampio margine di apprezzamento» (par. 155) in quanto la restrizione imposta rientra in quelle «misure necessarie in una società democratica [...] per la protezione dei diritti e della libertà altrui», che entrambi gli articoli autorizzano. In concreto, coprire il volto viola – secondo la Corte – il «diritto altrui ad abitare uno spazio di socializzazione che facilita il vivere insieme» (par. 122). La legge francese, inoltre, è legittima in quanto soddisfa i requisiti di proporzionalità cui il margine di apprezzamento è sottoposto, prevedendo una sanzione amministrativa di lieve entità (150 euro) e un divieto limitato.

88 R. PALAVERA, *Abbigliamento, Diritto e Marginalia*, cit., p. 300.

89 J. BRACCUERI, *Orthodox Clothing Boutique Posts Photo Of Muslim Blogger, People Freak Out*, in *Huffpost*, 18 luglio 2014, https://www.huffpost.com/archive/ca/entry/orthodox-clothing-boutique-posts-photo-of-muslim-blogger-people_n_5599452 (ultimo accesso 25 giugno 2024).

simbologia. I significati che esso ha assunto in ciascuna fase storica, inoltre, non si sono esauriti con essa, ma generalmente coesistono. Difatti, se, nella metà degli anni Settanta del secolo scorso, è ipotizzabile che il velo fosse uno degli strumenti utilizzati nel processo di emersione, visibilità e affermazione dell'Islam occidentale, agli inizi del nuovo millennio esso è divenuto uno dei vessilli dello scontro ideologico con l'Occidente, fino ad affermarsi progressivamente, dopo la prima decade degli anni Duemila, come l'accessorio per antonomasia della moda islamica, un mercato eclettico in espansione che, in ossequio a ciò che è ritenuto *halal*, fa della modestia la sua *distinctivness*.

5. Conclusioni: chi veste nel nome dell'Islam?

La moda è, sì, fenomeno di costume, riflesso dei tempi e questione di business, ma è anche, e soprattutto, espressione identitaria:

vestirsi o svestirsi permette di far coincidere l'immagine percepita e il sentire vestimentario individuale con l'appartenenza etnica o nazionale, l'adesione culturale o religiosa, il genere o l'orientamento sessuale, l'occupazione, la classe e ogni altra coordinata della collocazione del soggetto nella collettività⁹⁰.

Indossare abiti che traducano il proprio modo di intendere la realtà rende questi una seconda "pelle", la quale si fa, al contempo, manifestazione di sé e della propria evoluzione. Analogamente, le regole dell'abbigliamento sono funzionali ai rapporti dell'individuo con il gruppo e fuori dal gruppo, un dato ancor più significativo in una realtà multiculturale, caratterizzata, per l'appunto, dalla coesistenza di più gruppi culturali e, quindi, di diversi sistemi giuridici. È diritto, infatti, l'insieme delle regole islamiche che prescrivono al credente di osservare la modestia *anche* nella moda, affinché l'abbigliamento sia *halal*, ovvero coerente con il dettato divino. Ma poiché il diritto islamico è detto dai dotti, il ruolo di questi, 'ulama' o nuovi intellettuali religiosi, nell'interpretazione dei contenuti della *shari'a* fa sì che vi siano diverse letture relativamente a cosa debba intendersi per modestia e rispetto a quali siano, di conseguenza, i capi e le relative combinazioni che possano inserirsi nella categoria "moda *halal*". Lo stesso multiforme velo islamico diventa un accessorio più, meno o per nulla necessario nella moda islamica.

90 R. PALAVERA, *Abbigliamento, Diritto e Marginalia*, cit., p. 296.

Ciò che, invece, sembra chiaro è che quest'ultima, ribattezzata “moda modesta”, sia ormai diventata un fenomeno globale, anche grazie alla demografia musulmana. Con il contributo di *designers, fashion bloggers, influencers* – e in virtù del ruolo svolto dallo *street style* – la moda modesta, dal Medioriente, ha raggiunto il mercato europeo e americano, e sembra destinata a crescere.

Muovendosi tra austerità e ricerca di compromesso con le tendenze occidentali, la moda islamica si reinventa continuamente, con il *fashionist halal consumer* che attinge da vecchi e nuovi strumenti di veicolazione del messaggio islamico e spostando sempre più il confine di ciò che è tradizionalmente o geograficamente ritenuto *halal*. E se essa entra a più riprese nel mondo del diritto, spesso come simbolo religioso, la moda *halal* è anche uno strumento di *soft power* che può causare polemiche di natura geopolitica. In una certa rappresentazione pubblica, gli indumenti mediorientali diventano sinonimo di islamismo e *jihad* globale, e lo dimostrano i dibattiti politici, mediatici e sociali in diversi paesi occidentali⁹¹.

Al netto di rappresentazioni e timori, il parametro del *dress code* islamico resta però uno solo, ed è la modestia. E dal momento che la “*modest fashion*” non sembra essere un *trend* passeggero, ma una vera e propria rivoluzione nel panorama della moda globale, è forse tempo di parlare di un *halal fashion law*?

91 J. CESARI (a cura di), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

La tutela del consumatore nella prospettiva *halal* tra sfide e opportunità del mercato europeo

a cura di Sabrina Lanni

L'analisi comparatistica offre un ruolo chiave per favorire il dialogo tra diritto europeo e diritto musulmano, invero i produttori di beni e servizi destinati al mercato europeo sono chiamati non solo al rispetto del diritto euro-unitario ma anche ad un'attenta valutazione delle prescrizioni *halal*, poiché la conquista della fiducia dei consumatori musulmani può avvenire solo offrendo un'adeguata trasparenza e accessibilità alle informazioni di riferimento. In questa prospettiva, l'acquisizione della certificazione *halal* svolge un ruolo significativo per la vendita dei beni di consumo, e allo stesso tempo un ruolo dirimente per l'accesso di alcuni beni anziché di altri al mercato europeo. I saggi raccolti nel volume offrono un contributo allo studio della vendita dei beni di consumo in termini *Shari'a compliant* sottolineando come il *consumerism* europeo si trovi di fronte ad un complesso di sfide ed opportunità che sono alimentate tanto dalla società multiculturale quanto dalla crescita della richiesta di prodotti *halal* tra non musulmani.

Immagine di copertina: particolare della Madrasa di Ben Youssef di Marrakech.

ISBN 979-12-5510-255-7 (print)

ISBN 979-12-5510-251-9 (PDF)

ISBN 979-12-5510-253-3 (EPUB)

DOI 10.54103/milanoup.214