

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 a 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'ân*, 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 (*ṭahara maddiyya*, che consiste nella pulizia dei vestiti e del luogo in cui si prega), la purificazione del corpo (*ṭahara min al-badath*, 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 (*ṭahara 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 purità 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 *Amministrativ@mente: 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>.