



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso Di Laurea Magistrale
in
Lavoro, Cittadinanza Sociale e Interculturalità

Tesi di Laurea

Per decolonizzare lo sguardo occidentale sul Fem- minismo islamico

Il caso di Marocco, Iran, Afghanistan e Palestina

Relatore

Ch. Prof. Della Puppa Francesco

Correlatrice

Ch.ma Prof.ssa Palumbo Letizia

Laureanda

Viola De Pietri

Matricola 893526

Anno Accademico

2021 / 2022

Sommario

Introduzione	1
Capitolo 1. Evoluzione storica e concettuale del femminismo islamico	7
1.1 Femminismo secolare e Femminismo islamico: l'etimologia del termine "genere" nella nascita delle prime correnti femministe in Medioriente	7
1.1.1 <i>Dal Femminismo europeo al Femminismo islamico: le conseguenze del colonialismo</i>	12
1.1.2 <i>Hijab: da strumento di oppressione a modello di emancipazione</i>	20
1.1.3 <i>Una proposta di interazione: l'Attivismo spirituale del Femminismo islamico nella relazione con altri femminismi</i>	25
1.2 Correnti e interpretazione del Femminismo Islamico: Iran, Marocco, Afghanistan e Palestina	28
1.2.1 <i>Il movimento femminista islamico in Iran</i>	28
1.2.2 <i>Chi sono le femministe iraniane</i>	32
1.2.3 <i>Il femminismo iraniano a partire dagli anni Novanta del Novecento</i>	33
1.2.4 <i>Il movimento Femminista islamico in Marocco: la sua creazione a partire dai partiti politici</i>	35
1.2.5 <i>Il Femminismo marocchino e le rivendicazioni femministe</i>	37
1.2.6 <i>Il progetto delle femministe marocchine: tra femminismo e islamismo</i>	39
1.2.7 <i>La figura femminile in Afghanistan prima e dopo l'11/09/2001</i>	40
1.2.8 <i>Il femminismo in Afghanistan e l'origine dell'Associazione rivoluzionaria delle donne dell'Afghanistan</i>	42
1.2.9 <i>Il Femminismo palestinese e il contesto storico della lotta con Israele</i>	44
1.2.10 <i>Le donne palestinesi e l'Islam: per una retorica femminista di resistenza</i> ..	47
Capitolo 2. Temi chiave del femminismo islamico	50
2.1 L'Ermeneutica femminista nell'Islam: la Tasfir	50
2.1.1 <i>L'ermeneutica femminista e il Corano: Amina Wadud e Asma Barlas</i>	53
2.1.2 <i>Fatema Mernissi: la revisione della storia e degli Hadith</i>	55
2.1.3 <i>Una lettura femminista del Corano basata su criteri di uguaglianza</i>	55
2.1.4 <i>Aspetti controversi della figura femminile nel Corano: un'analisi dei passaggi del testo sacro</i>	58
2.1.5 <i>L'ermeneutica femminista e l'individuazione dei falsi Hadith</i>	61
2.1.6 <i>Alcune norme del Corano interpretate in ottica patriarcale: poligamia, eredità, divorzio e ripudio</i>	62

2.2 La rivendicazione dei diritti delle donne nel femminismo islamico.....	65
2.2.1 <i>Femminismo islamico: una lotta contro il colonialismo</i>	65
2.2.2 <i>Le rivendicazioni delle femministe islamiche: il diritto all'istruzione e alla partecipazione politica</i>	69
2.2.3 <i>Il diritto ad accedere alla moschea</i>	72
2.2.4 <i>Il diritto a ricoprire incarichi religiosi</i>	77
Capitolo 3. Il movimento femminista in Marocco, Iran Afghanistan e Palestina: successi e sfide	80
3.1 Le sfide e i successi del femminismo marocchino: dalla riforma della Mudawana alle Murshidat, agli ostacoli rappresentati dal Codice penale.....	81
3.1.1 <i>Un po' di contesto: il Marocco e la riforma della Mudawana</i>	81
3.1.2 <i>Le Murshidat: l'esempio della riforma marocchina</i>	88
3.1.3 <i>Il tema delle libertà femminili individuali: la criminalizzazione dell'aborto, delle relazioni extraconiugali e il caso di Hajar Rissouni</i>	94
3.2 Iran: evoluzione del movimento femminista e partecipazione sociale.....	99
3.2.1 <i>Il movimento femminista in Iran sino al XXI secolo: una prospettiva riformatrice</i>	99
3.2.2 <i>La questione del velo in Iran e il caso di Masha Amini</i>	104
3.2.3 <i>Il movimento In, Jfyan, Azadî (Donna, Vita, Libertà)</i>	107
3.3 Il movimento femminista afgano dopo il ritorno dei Talebani.....	109
3.3.1 <i>Il regime talebano dal 1996 al 2001</i>	109
3.3.2 <i>La situazione della donna afghana a partire dal 2001: la ritirata dei Talebani e la loro successiva ripresa del potere</i>	114
3.3.3 <i>Importanti marce femministe: la chiusura dei centri estetici come pretesto di cambiamento</i>	117
3.4 Il movimento femminista palestinese.....	118
3.4.1 <i>La natura del Femminismo palestinese</i>	119
Conclusione	124
Bibliografia	135
Ringraziamenti	142

Introduzione

Il Femminismo islamico rappresenta un movimento complesso e diversificato, che cerca di conciliare i principi del Femminismo con quelli dell'Islam, promuovendo l'uguaglianza di genere all'interno di un contesto religioso e culturale specifico, seppur non avulso dal contesto in cui si sviluppò il cosiddetto “Femminismo Coloniale” o “Femminismo Occidentale”, che ancora oggi, tra ondate di paternalismo e “Occidentalismo”, fatica a riconoscere la legittimità del Femminismo islamico, un movimento che ha acquisito particolare rilevanza in diverse regioni del mondo musulmano, dove le donne stanno lottando per i loro diritti in contesti sociopolitici variabili e spesso contrari a una loro vera e propria emancipazione in nome della fede. La presente tesi, mediante una tecnica di investigazione bibliografica, si propone di analizzare il Femminismo islamico in quattro contesti specifici: Marocco, Afghanistan, Iran e Palestina, esaminando la creazione e l'evoluzione dei movimenti femministi in ciascun paese, le priorità di suddetti movimenti, in certi casi comuni agli altri e le sfide uniche che le donne affrontano in ciascuna di queste aree geografiche.

La sezione iniziale del primo capitolo dedica una breve analisi al concetto di Femminismo islamico e alla declinazione del termine “genere” al suo interno, in un contesto che spesso lo ha visto contrapposto a forme di Femminismo considerate “altre”, come ad esempio la sua controparte occidentale. Secondo l'attenta lettura della bibliografia del filosofo e antropologo Said, che fornisce la definizione del termine “Orientalismo”, il Femminismo occidentale non risulta altro che un ulteriore mezzo di colonizzazione e sottomissione di un gruppo da parte di un altro, giustificato dalla necessità paternalistica di salvare una categoria vulnerabile (le donne musulmane in questo caso) dalla mancata civilizzazione degli uomini appartenenti alla stessa cultura. Nel corso di questa prima analisi storica e sociale del fenomeno, si utilizzerà la visione di autori come Nieves Paradela, Angeles

Ramirez & Lura Mijares e Leila Ahmed, al fine di spiegare le differenze che nella storia hanno contrapposto il Femminismo islamico a quello occidentale, ponendo due dei principali quesiti investigativi su cui verte il presente elaborato, ossia la possibilità per il movimento Femminista islamico di promuovere l'emancipazione della donna musulmana senza per forza rinnegare i precetti religiosi su cui verte l'Islam, e allo stesso tempo dimostrare come le imposizioni e le rinnegazioni di alcuni dei diritti fondamentali spettanti alla donna non siano altro che il frutto dell'interpretazione dei versi del Corano di una società patriarcale e approfittatrice, convinta che questo sia l'unico modo per poter mantenere l'ordine sociale nel suo carattere monolitico.

Nella seconda parte del primo capitolo viene presentata come oggetto di investigazione bibliografica la presenza di prime similitudini tra i Femminismi islamici sorti e sviluppatisi in quattro contesti territoriali differenti, quali: il Marocco, l'Afghanistan, l'Iran e la Palestina.

Entrando nello specifico, l'analisi della diffusione del Femminismo islamico in Marocco verte sull'analisi della bibliografia di Fatema Mernissi e di Carlos Ortega Sanchez, volta a comprendere lo sviluppo del movimento femminista in un contesto caratterizzato da un'interazione complessa tra modernità e tradizione. Le riforme del Codice della Famiglia, conosciuto come *Mudawana*, rappresentano una delle conquiste più significative del movimento femminista marocchino, che ha operato incessantemente per migliorare i diritti delle donne all'interno del quadro legislativo islamico. Tuttavia, la resistenza culturale e le interpretazioni conservatrici dell'Islam continuano a rappresentare ostacoli significativi, soprattutto con ciò che fa riferimento alla continua criminalizzazione dell'aborto e delle relazioni extramatrimoniali, che hanno portato all'arresto di attiviste come la giovane Hajar Raissouni.

In Afghanistan, le donne affrontano una situazione particolarmente critica, aggravata da decenni di conflitti e dall'instabilità politica. Nonostante le recenti regressioni nei diritti delle donne sotto il regime dei Talebani, le attiviste islamiche continuano a lottare per l'istruzione, la partecipazione politica e la sicurezza personale. L'analisi, in questo caso sviluppata grazie a un attento studio della bibliografia prodotta prevalentemente da Miriam Cook e Angeles Ramirez & Laura Mijares, tenta di far comprendere al lettore la

relazione tra l'intervento negli Stati Uniti nel paese e lo sviluppo delle lotte femministe sorte prima e soprattutto dopo la ripresa del potere da parte dei Talebani, e di come la loro voce riesca a guadagnare un eco globale nonostante provenga da un contesto di oppressione.

L'Iran offre poi un altro esempio, posto a confronto con l'Afghanistan, di come il Femminismo islamico possa svilupparsi in un contesto teocratico. Le donne iraniane hanno giocato un ruolo cruciale nella società, nonostante le rigide restrizioni imposte dal governo iraniano. Movimenti e proteste circa temi quali l'obbligatorietà di indossare il velo, evidenziano il coraggio delle donne iraniane nel rivendicare la loro autonomia e i loro diritti all'interno di una società profondamente patriarcale. La loro resistenza è testimone di una tensione costante tra il desiderio di riforma e la repressione statale, come dimostrato dallo studio della bibliografia prodotta da Maria Jesus Merinero Martin e Farian Sabahi.

In Palestina, infine, il Femminismo islamico si intreccia con la lotta per l'indipendenza nazionale e i diritti umani fondamentali. Le donne palestinesi sono coinvolte sia nella resistenza contro l'occupazione israeliana sia nella promozione dei diritti di genere all'interno della loro società. Il loro attivismo presenta un duplice aspetto, consistente nell'affrontare un modello di oppressione derivante dall'esterno, sia le strutture patriarcali interne, in una lotta per la liberazione nazionale che includa anche una dimensione di genere, come si evince da un confronto con gli studi prodotti da Garcia Lopez & Elena Montserrat e Abu Samra, che ha presentato la questione femminista palestinese e il suo duplice ruolo nella società in un convegno sui femminismi emergenti presso l'Università Cà Foscari di Venezia.

Una volta conclusa la presentazione del Femminismo islamico circa la storia della sua origine e diffusione in quattro paesi diversi dal punto di vista storico, sociale e culturale, l'elaborato si addentra nella sua parte più tecnica, che si può riassumere nella domanda: "Cosa propongono i movimenti femministi islamici e come cercano di ottenere queste risposte?". A questa domanda implicita risponde la prima parte del secondo capitolo, che presenta la necessità di combattere i dogmi patriarcali che permeano da secoli l'Islam mediante la proposta di una nuova Ermeneutica coranica, basata sostanzialmente sulla

rilettura e reinterpretazione del Corano e degli *Hadith* da parte di donne studiose della religione, quali Asma Barlas, Amina Wadud e Fatema Mernissi.

Partendo dalle proposte analitiche dell'autrice Asma Barlas, si osserva come esse si concentrino sull'analisi e sulla promozione dell'Ermeneutica femminista stessa, evidenziando gli elementi patriarcali presenti nella tradizione islamica e suggerendo che questa possa essere riscritta in termini di liberazione femminile in prima persona dalle donne che ne compiono l'interpretazione, elemento cruciale al fine di creare uno strumento critico che esamini come i musulmani interpretino il Corano, spesso in chiave patriarcale, e per promuovere l'interpretazione personale come mezzo per correggere le traduzioni considerate errate. Questo implica, secondo l'autrice, la necessità di incoraggiare ogni musulmano a diventare un interprete autonomo, o *mujtahid*, al fine di porre fine alle letture discriminatorie e promuovere una comprensione più inclusiva ed equa del testo sacro.

Le proposte di Amina Wadud, seppur simili a quelle avanzate dalla collega Asma Barlas, si concentrano sull'individuazione di due categorie di donne, così come identificate dagli interpreti musulmani, ossia le cosiddette “mogli di” e “madri di”, solitamente conosciute per la loro associazione unica con figure di sesso maschile. L'obiettivo dell'autrice si concretizza nella scelta di tre figure femminili specifiche, che nonostante la loro unica associazione con la figura maschile alla quale i racconti coranici le subordinavano, hanno ricoperto un ruolo essenziale nella diffusione della religione islamica in tutti i paesi oggi a prevalenza musulmana.

Fatema Mernissi, infine, concentra la sua riflessione sul ruolo giocato dalle donne nella memoria collettiva islamica attraverso lo studio degli *Hadith* e della storia da una prospettiva olistica. Ciò che caratterizza il suo pensiero, è la sua difesa di un Femminismo spirituale basato sulla tradizione *Sufi*,¹ sostenendo che la spiritualità dell'Islam è stata distorta dalle interpretazioni degli *Hadith* e del Corano, trascurando il suo carattere integrativo e redentore, promuovendo invece la segregazione di genere per scopi politici. Secondo l'autrice, è essenziale che la riflessione sull'Islam rappresenti un processo

¹ Il sufismo, o *taṣawwuf* (in arabo تصوف), è la dimensione mistica dell'Islam; sono detti sufi quanti praticano tale forma di esperienza.

individuale, rifiutando l'Islam istituzionale e abbracciando invece un'interpretazione personale di quest'ultimo attraverso lo studio e l'intuizione.

A partire dalla fusione di queste tre metodologie di studio e interpretazione dei precetti coranici, è stato possibile individuare un'Ermeneutica femminista che racchiuda questi principi, che si concretizzano in tre proposte essenziali: la reinterpretazione della donna nella religione musulmana a partire da una rilettura del suo ruolo nell'atto della creazione, nella diffusione dei precetti coranici come secondo principio e infine della sua uguaglianza rispetto all'uomo d'innanzi ad Allah secondo il principio della Pietà divina, che vede tutti gli esseri viventi giudicati unicamente in base alle loro azioni terrene, e non secondo l'appartenenza a una categoria di genere. È grazie alla formulazione di questo nuovo modello interpretativo della religione islamica che è stato possibile per le femministe compiere un'individuazione dei "falsi Hadith" circa il loro ruolo all'interno delle pratiche religiose e della società, una rilettura di determinati divieti sociali loro imposti come quello di ricorrere all'aborto e alla poligamia, nonché regolanti l'accesso alla moschea e alle cariche religiose.

Come parte conclusiva dell'elaborato, il terzo capitolo tenta di spiegare come questa rivendicazione dei diritti sopracitati si sia sviluppata nei movimenti femministi di nazioni come Marocco, Iran, Afghanistan e Palestina, nonostante alcuni paesi divergano ancora oggi sul riconoscimento della Palestina come una Nazione, e del movimento femminista come movimento nazionale.

Nel caso del Marocco, come si è dedotto dall'analisi bibliografica dei testi di Fatiha Benlabbah, questa spinta riformista ha condotto nel 2004 alla riforma del conosciuto Codice dello statuto della Famiglia, o *Mudawwana*, che a seguito delle lotte condotte dalle attiviste per i diritti delle donne, poté finalmente contare con una regolamentazione della poligamia, dell'età minima per poter ricorrere al matrimonio e del concetto di corresponsabilità tra uomo e donna nella gestione del ménage domestico. A seguito delle proteste e delle denunce da parte delle attiviste marocchine, venne introdotta la figura della *Murshidat*, profonda conoscitrice della religione con possibilità di poter condurre la preghiera e diffondere la parola di Allah.

In Iran il movimento femminista diede vita a un forte senso riformista in termini religiosi, nella speranza di poter fare ritorno al clima di modernità degli anni Sessanta del novecento, dove le donne erano titolari di una serie di diritti persi in seguito alla riforma messa in atto dalla rivoluzione Khomeinista. Le lotte principali che evidenzia la bibliografia di Ryma Sheermohammadi e Zahida Membrado si concentra soprattutto sul tentativo di sopprimere l'obbligatorietà di indossare il velo negli spazi pubblici e sulla possibilità delle donne di svolgere attività ludiche, lavorative e sociali di fatto proibite dall'attuale regime teocratico.

Per quanto riguarda l'Afghanistan, dall'analisi della bibliografia di Alejandra Cañon Cardona risulta chiaro come il coinvolgimento degli Stati Uniti al fine di limitare il potere dei Talebani, abbia pesantemente influito e interferito con le lotte femministe, che dopo un periodo di prosperità sotto il mandato statunitense si sono dovute confrontare con un ritorno brutale alle rigide leggi della *Shari'a* imposta dai talebani a seguito del loro ritorno al potere nel 2021. La battaglia femminista odierna, si concentra oggi sulla possibilità delle donne di poter tornare a godere dei loro diritti fondamentali, in un'emancipazione dal femminismo coloniale imposto previamente dalla presenza statunitense.

Infine, si presenta a conclusione il caso della Palestina, il cui movimento femminista si ritrova impegnato in una lotta su un duplice fronte: per la liberazione dal regime sionista e una liberazione dai principi patriarcali imposti dalla società palestinese. Un'altra volta ancora, la bibliografia di Garcia Lopez & Elena Montserrat e l'incontro con la ricercatrice Abu Samra, ha evidenziato come il Femminismo occidentale abbia imposto i propri precetti, in un meccanismo di esclusione derivante da una mancata considerazione dei movimenti femministi islamici sorti in Medio Oriente di definirsi come tali.

Capitolo 1. Evoluzione storica e concettuale del femminismo islamico

“Non sminuirò mai il lavoro di nessuno di voi, uomo o donna che sia, perché discendete gli uni dagli altri” (Corano,3:195)

In questo primo capitolo, che costituisce l'introduzione al tema del Femminismo islamico, si opera un'analisi terminologica del concetto di “Femminismo” nei paesi mediorientali, declinato anche in termini religiosi data la sua interpretazione all'interno dei testi sacri all'Islam. Dopo aver individuato le tappe storiche legate all'evoluzione dei primi movimenti femministi nei territori mediorientali, lo studio del fenomeno volge lo sguardo in direzione della differenza tra questo e il Femminismo occidentale, ponendo in risalto l'influenza che quest'ultimo ricopre nella concezione dello *Hijab* femminile. La seconda parte del capitolo è invece dedicata allo studio dello sviluppo del Femminismo islamico in Iran, Marocco, Afghanistan e Palestina, al fine di evidenziare le caratteristiche storiche e culturali che il movimento ha acquisito nel suo sviluppo in ciascun paese.

1.1 Femminismo secolare e Femminismo islamico: l'etimologia del termine “genere” nella nascita delle prime correnti femministe in Medioriente

Con il termine “Femminismo islamico”², si fa generalmente riferimento a quella specifica branca del movimento femminista composta da donne musulmane (che praticano dunque la religione islamica), impegnate in un lavoro di riforma delle pratiche religiose e legali afferenti alla religione islamica, in virtù di una loro rilettura in un'ottica che tenga in

² Con il termine “Femminismo islamico” si fa riferimento a tutti quei femminismi sorti in paesi a maggioranza musulmana, dove non necessariamente le donne professano la religione islamica

considerazione i diritti delle donne (Moghissi 2005). Lo studio dell'origine del termine affonda le sue radici nella nascita e promulgazione nel mondo musulmano delle Sacre Scritture del Profeta Maometto, che con le loro interpretazioni hanno posto le basi della questione di genere nella religione islamica. Con la morte del Profeta e l'avvento sulla terra del suo codice racchiuso nel testo sacro del Corano, si sono create una serie di norme di genere che hanno visto in determinati casi lo svilimento e la sottomissione della figura femminile, giustificata da un presunto volere divino contenuto nelle sacre scritture. Esse, infatti, parlano di *Hijab*³, lo menzionano in numerose occasioni, ma in nessuna esso viene associato con la totale copertura del volto femminile. *L'hijab*, che in arabo significa "tenda", veniva utilizzato per descrivere il separé tra la stanza da letto della moglie di Maometto e il Profeta, in segno di pudore, ma in nessun caso questo servì originariamente come forma di oppressione ed esclusione della donna dalla vita quotidiana. L'imposizione del velo, così come l'imposizione di severe condotte in luoghi familiari e in spazi pubblici, non sono altro che frutto di interpretazioni di una società sessista e patriarcale, che pone l'attività dell'uomo al centro e la donna relegata agli spazi domestici, dove spesso si trova comunque assoggettata al volere del padre o del marito. Lo scopo del Femminismo islamico è dunque non solo quello di denunciare la condizione della donna nei paesi arabo-musulmani che adottano la legge divina al fine di svilire la loro figura, bensì soprattutto quello di fornire una rilettura del Testo Sacro del Corano, che tenga in considerazione anche la loro posizione come individui liberi e come cittadine (Ramirez e Mijares 2021). Tuttavia, quando si parla di Femminismo islamico si pongono quesiti tanto in merito alla questione terminologica, quanto in riferimento all'evoluzione del concetto, fortemente relazionata con la declinazione del termine "genere" nei testi sacri e nella società musulmana e con la colonizzazione da parte delle potenze occidentali. Partendo dalla questione terminologica, si considera il quesito posto da Margot Badran (2010) circa l'attribuzione del termine "islamico" alla parola "Femminismo". Secondo l'autrice, la classificazione di questo nuovo movimento femminista sorto e sviluppatosi durante tutto il XX secolo, presuppone la naturale contrapposizione dello stesso con tipologie di femminismo considerate "altre", con il quale lei fa riferimento ai Femminismi laici (o

³ Nella cultura arabo-musulmana, l'*Hijab* rappresenta il velo che le donne indossano in luoghi pubblici e privati ai fini di coprire la parte superiore del corpo, dalla testa sino al busto.

Femminismi semplici), da non considerarsi come categoria monoliticamente opposta a quella di Femminismo islamico. Ciò che si incoraggia, più che la creazione di dicotomie quali Femminismo laico-religioso, è la creazione di un'idea comune dove i due concetti possano confluire, in virtù dell'influenza che il Femminismo laico-occidentale ebbe nella creazione del movimento femminista islamico (Badran 2010). Lo studio dell'impatto che il Femminismo laico ebbe sul movimento femminista islamico parte da un imprescindibile analisi del termine "genere", delle sue caratteristiche occidentali e della sua declinazione patriarcale nei Testi Sacri, fattore che diede impulso alla creazione delle due principali correnti femministe nei paesi del Medioriente⁴. La studiosa Margot Badran (2010) afferma che il termine "genere" nacque nei circoli accademici degli Stati Uniti verso la fine del XX secolo, periodo in cui contemporaneamente iniziarono a nascere le prime idee di femminismo, per le quali il termine forniva una distinzione delle differenti pratiche che caratterizzavano uomini e donne in diversi contesti. Secondo autrici del mondo arabo come Fatema Mernissi (2002), il termine presenta una chiara connotazione occidentale, che non tiene conto delle evoluzioni storiche della questione di genere nei paesi islamici in quanto oscurate e minimizzate da quell'Orientalismo⁵ a cui Edward Said (2013) faceva riferimento nei suoi scritti. Mernissi, infatti, afferma di riconoscersi nella sua condizione di donna marocchina emigrata negli Stati Uniti, e non nella visione occidentale di "genere" descritta dal Femminismo laico, che tentava di esportare le sue idee anche nei paesi arabi, diversi in termini culturali e religiosi (Mernissi 1995). Parlare di "genere" nell'ambito del Femminismo islamico suppone la comprensione della visione che due correnti di pensiero all'interno dello stesso movimento, il secolarismo e l'orientamento religioso, veicolano riguardo il ruolo della religione all'interno di questo

⁴ Il concetto di "Medio Oriente" è stato definito in modo fluido nel corso del tempo. L'espressione è di origine anglosassone e ha radici nel colonialismo e nell'imperialismo occidentale. Originariamente, il termine "Vicino Oriente" indicava la regione più vicina all'Europa, mentre l'"Estremo Oriente" si riferiva a Cina e Giappone. Nel corso del tempo, la definizione di "Medio Oriente" è cambiata, influenzata da eventi storici e interessi geopolitici. Inizialmente centrato sull'India, si è spostato verso l'Egitto dopo la Prima guerra mondiale. Le definizioni geografiche sono state influenzate dagli accordi coloniali, come l'accordo Sykes-Picot, che hanno creato confini artificiali e instabilità politica nella regione. Alcuni studiosi suggeriscono di utilizzare il termine "Asia Occidentale" per superare l'approccio eurocentrico e dare maggiore centralità al continente asiatico (ISPI).

⁵ Nel suo testo "Orientalismo" (1978), Edward Said sostiene che la maggior parte degli studi occidentali relativi alle popolazioni e alla cultura d'Oriente (in particolare il Medio Oriente) svolgevano la funzione di autoaffermazione dell'identità europea e giustificassero il controllo e l'influenza esercitata nei territori colonizzati

concetto. La prima lo utilizza principalmente come strumento di integrazione dei termini di “giustizia” ed “equità” all’interno dello studio dei Testi Sacri, trattandosi dunque di una mera assimilazione, mentre il secondo suppone una totale revisione e reinterpretazione del Corano e della *Sunna*⁶ secondo una visione che tenga in considerazione i diritti delle donne, tanto nella religione quanto nella società (Badran 2010). La definizione del termine “genere” nella storia femminista del mondo musulmano rappresenta un problema epistemologico e dunque linguistico, dal momento che anche solo una parola in arabo può presentare vari significati, ed è dunque per dare una forma e un senso a questo concetto dalle molteplici declinazioni, che gli studiosi della religione islamica forniscono una interpretazione del termine “genere” designando una differenza biologica tra uomo e donna e i relativi ruoli a loro assegnati a partire dalle scritture del Corano (*Tasfir*⁷). Questa lettura differisce da quella che a partire dal XX secolo hanno utilizzato le femministe islamiche per fornire una nuova immagine di senso al concetto uomo-donna, reinterpretando i Testi Sacri mediante una prospettiva più egualitaria (*ijtihad*, in arabo “interpretazione”). La necessità di fornire una nuova declinazione alla parola “genere” all’interno degli scritti dell’Islam è una necessità espressa dalle prime due correnti di pensiero femminista, il Femminismo secolare arabo e il Femminismo islamico, poiché, come abbiamo visto, il Corano utilizza contestualmente termini diversi da quelli abituali (Alvarado Campos 2019). Per poter comprendere il fenomeno del Femminismo islamico, dunque, è prima necessario comprendere la differenza che esiste tra questo e il Femminismo secolarista arabo: il primo nasce nel XIX secolo, mentre il Femminismo islamico nasce verso la metà del XX secolo. Il Femminismo secolarista giunge in Medioriente durante un periodo di trasformazione socioeconomica e tecnologica, dove la riforma islamica aveva visto i suoi inizi nel XIX secolo in Egitto e si stava all’ora diffondendo per tutti i territori, accompagnata da discorsi su come essere “musulmani moderni” e discorsi di emancipazione nei confronti dell’Impero Ottomano, sotto il quale convivevano religioni differenti (Alvarado Campos 2019). Questa caratteristica di riconoscimento di diverse culture e religioni si mantenne anche con l’arrivo del

⁶ Nell’Islam, la *Sunna* (in arabo *سنة* 'consuetudine, abitudine, costume') indica le norme comportamentali essenziali del pensiero giuridico, etico e sociale della Umma, ossia della società di fedeli dell’Islam

⁷ Il termine arabo *Tasfir* designa l’interpretazione data dai dotti ai Testi Sacri dell’Islam

movimento Arabo Secolarista, che voleva apportare riforme tecnologiche, culturali e garantire un avanzamento economico considerevole (Badran 2010). Fu in questo contesto che nacquero e si diffusero i primi circoli letterari e di pensiero femminile condotti da donne che rivendicavano una partecipazione più attiva nella vita politica e sociale del paese, e vedevano in questa riforma un'occasione per reinterpretare il Corano secondo un'ottica più egualitaria. A questa sensazione di speranza, si sostituì ben presto un senso di malcontento da parte dei paesi mediorientali a seguito del mancato compimento della promessa riformista, che tardava ad arrivare, dando così slancio a un desiderio di riappropriazione e riunificazione del territorio mediante la religione islamica, una riunificazione che comprendeva anche tutti quei musulmani emigrati all'estero, ai fini di contrastare l'effetto della diaspora e la creazione di uno "stato islamico unico", la già menzionata *Umma*. Alla religione si assegnò dunque un ruolo di "riunificazione della nazione", generando un ritorno della figura femminile a una "pura e più autentica vita domestica, lontano dalla scena pubblica" (Badran 2010), fattore questo che motivò la popolazione femminile a unirsi per combattere il totale ritorno a questa visione maschilista riservata alla figura femminile: fu in questo contesto che nacquero i primi movimenti islamici femministi propriamente conosciuti come tali, che si differenziavano in parte da quelli secolaristi. Se per Margot Badran (2010) i due femminismi sin qui analizzati formano parte di due correnti indipendenti, si osserva come però si siano successivamente uniti in una corrente unica, legata a una causa comune generata da un sentimento antislamico e da un rifiuto dell'interpretazione delle Sacre Scritture. Il Femminismo islamico, con le sue successive evoluzioni storiche, offre al Femminismo secolarista nuove interpretazioni, essendo la lotta del secondo maggiormente condotta in spazi pubblici, mentre nel caso del primo la lotta femminista comprende anche gli spazi privati dell'ambiente domestico, dove le donne sono vittime di eguali forme di discriminazione e sottomissione. È quindi da questa simbiosi che prende vita il Femminismo che guida le lotte odierne, rompendo frontiere e generando una rivoluzione di genere in Medio Oriente (Said 2013). Comprendere l'utilizzo della parola "genere" all'interno delle Sacre Scritture, osservare come essa sia stata declinata dai due diversi movimenti sorti nei paesi Mediorientali ai fini di orientare la loro lotta femminista, e infine comprendere a fondo il ruolo che il Femminismo occidentale, o Femminismo

coloniale, ha assunto in termini di definizione del movimento femminista islamico, costituisce un preambolo fondamentale alla comprensione delle tappe storiche affrontate dal Femminismo islamico nel suo percorso evolutivo.

1.1.1 Dal Femminismo europeo al Femminismo islamico: le conseguenze del colonialismo

Se la comprensione del termine “genere” si è rivelata sin qui utile al fine di chiarire la genesi del concetto di Femminismo islamico, prima di carattere secolarista e successivamente confluito nel movimento odierno, non si può non fare riferimento al ruolo che il passato coloniale di molti paesi del Medio Oriente ha assunto nell’evoluzione storica di questo fenomeno.

Il termine “Femminismo” ha fatto capolino nel mondo musulmano nel contesto del colonialismo europeo-occidentale del XIX secolo. A partire dal 1920 tale parola, nonché l’embrione dell’ideologia che la caratterizza, iniziarono a diffondersi in Egitto con l’arrivo dei coloni inglesi, che introdussero il termine in lingua francese (*Féminisme*) e in arabo (*Nisa’iyya*) (Esack 2012). Il pretesto che diede avvio alla diffusione del concetto di Femminismo si ritrova nella giustificazione della dominazione degli inglesi nei territori del Medio Oriente, li giunti al fine di civilizzare i suoi abitanti, che secondo la loro visione utilizzavano pratiche e trattamenti “barbari” e “degradanti” nei confronti delle donne, che andavano in un certo senso liberate. Questa prima espressione di Femminismo, definita da Leila Ahmed (1992) con il termine di “Femminismo coloniale”, cela la reale volontà di controllo da parte dei colonizzatori, mascherata da una altruistica spinta civilizzatrice. Secondo la logica coloniale, solo mediante l’abbandono della cultura musulmana e il riconoscimento di quella occidentale, le donne avrebbero potuto finalmente essere in grado di esprimere la loro personalità e condannare definitivamente i comportamenti disumanizzanti a cui erano state sino a ora soggette. Sin dai suoi albori, il “Femminismo occidentale” ha fatto del suo slogan principale questo pensiero, risultando attualmente più subdolo mediante l’esaltazione della forza mentale e fisica delle donne musulmane, che ogni giorno combattono contro una serie di ingiustizie che sottolineano l’oblio culturale

della loro società, la quale ancora non è giunta a un livello di conoscenza tale da riconoscerne i diritti (Ahmed 1992). Il simbolo di questa oppressione mediorientale della figura femminile viene esemplificato dall'utilizzo obbligatorio del velo negli spazi pubblici (Mernissi 1995), norma posta in risalto effettuando una comparazione tra le due società, sottolineando come l'arrivo degli occidentali nelle terre mediorientali si presenti essenziale al fine di porre fine a determinate tradizioni considerate obsolete. Pertanto, proprio come il pensiero femminista coloniale giustificava la dominazione europea dei paesi arabi, il femminismo occidentale rafforzava il concetto di "ancora colonialismo" e di strutture di potere globali contemporanee, dominate dall'Occidente. Attraverso lo sguardo prioritario che il Femminismo occidentale rivolge verso la questione di genere in Medio Oriente, risulta così capace di distogliere l'attenzione dall'oppressione delle donne da parte del capitalismo occidentale, non preoccupandosi degli atteggiamenti discriminatori posti in essere dagli uomini in Europa, bensì degli "uomini altri", abitanti di terre lontane.

La mentalità "ancora coloniale" della politica globale contemporanea è chiaramente illustrata dalla giustificazione fornita dagli Stati Uniti nei confronti della lotta al terrorismo. Lila Abu-Lughod (2009) ha identificato come la guerra al terrorismo sia stata ampiamente interpretata come una guerra per liberare le donne afgane dalla povertà e dall'oppressione, rappresentate dal costume di utilizzare il *Burqa* nei luoghi pubblici e ribadendo la ormai consueta associazione coloniale tra il velo e la disuguaglianza di genere. Mediante queste retoriche, non solo l'ex presidente Bush tentò di distogliere l'attenzione dalla trascuratezza nell'implementazione dei programmi a garanzia della parità di genere negli Stati Uniti, bensì tentò di far passare inosservato l'ingente quantità di finanziamenti investiti per la lotta al terrorismo con il fine di "mantenere gli equilibri globali di giustizia". Questa retorica è chiaramente figlia del Femminismo coloniale, una retorica di "Uomini bianchi che salvano donne nere da uomini neri" (Chakravorty Spivak 1999).

Il Femminismo islamico è stato un fenomeno ampiamente discusso fin dalla comparsa del termine negli anni Novanta ed è spesso oggetto di un dibattito risultato del modo in cui viene presentato il più ampio discorso riguardante i diritti delle donne e l'Islam,

nonché la posizione di queste ultime nella società musulmana. Fornire una definizione unica del termine “Femminismo islamico” susciterebbe numerose preoccupazioni, data la molteplicità di definizioni riguardanti diversi modi di concettualizzare il Femminismo, o diversi femminismi, e i dibattiti sui termini “Islamico” o “islamista” in relazione a esso. Data la strumentalizzazione del concetto da parte delle potenze europee conquistatrici, molte attiviste si vedono riluttanti nell’utilizzo di tale etichetta (Mernissi 1995). Tuttavia, il valore dell’utilizzo del termine, nel situare la prassi femminista in un movimento globale, è stato riconosciuto. Sa’diyya Shaikh (2013) afferma che “Accettare il concetto di Femminismo attraverso le lenti dell’Occidente, risulterebbe ammettere che i diritti delle donne e l’uguaglianza di genere siano una proprietà del solo Occidente”. Queste posizioni altamente orientaliste (Said 2013) altro non fanno che rafforzare stereotipi di donna orientale “impotente”, che deve in un certo senso occidentalizzarsi per essere liberata da una legge degradante la sua persona, una legge che viene erroneamente associata alla pratica religiosa, quando questa altro non è che una interpretazione da parte di uomini e dunque altamente soggettiva. La differenziazione del Femminismo da modelli esclusivamente occidentali è intrapresa in modo più visibile dalle femministe dei due terzi del mondo, molte delle quali sono fortemente critiche nei confronti della logica coloniale del Femminismo occidentale, proponendo paradigmi alternativi per una sua applicazione a livello globale. Centrale, dunque, si presenta il rifiuto che le donne siano un gruppo sociale monolitico, prediligendo una visione che tenga in considerazione la cultura, la prospettiva di genere e le esperienze coloniali vissute da ciascun paese dove il Femminismo si è successivamente sviluppato, come nel caso dei paesi islamici. Utilizzando questa concezione di femminismo globale, sarà poi possibile delineare nel dettaglio più correnti di femminismo dalle molteplici caratteristiche che si sviluppano in diversi paesi, includendo il femminismo islamico in tutte le sue forme, partendo dalle origini del movimento che si discosta in maniera netta dai pensieri veicolati dal modello coloniale.

Il Femminismo islamico, infatti, non segue le stesse regole del Femminismo occidentale, poiché nel primo movimento, principalmente sorto da un sentimento anticoloniale, si sostiene che la vera liberazione delle donne musulmane consista nella re-islamizzazione

della società, attraverso un distacco della *S'haria*⁸ dalle influenze patriarcali storiche (Paradela 2015). La *Shari'a* è una legge che comprende i comandamenti indicati da Allah in cui vengono stipulate regole di condotta non solo per chi professa l'Islam, ma per la società nel suo insieme. Nella storia, e su questo le femministe si trovano in forte disaccordo, esso è stato modificato a più riprese da parte di diverse fazioni islamiche che lo hanno interpretato secondo le loro convinzioni (Paradela 2015). In base a ciò, il Femminismo islamico cerca di spogliare la religione dalle interpretazioni sessiste e patriarcali, poiché ritiene che il Corano stabilisca, nei suoi scritti, l'uguaglianza tra i sessi, come risulta possibile verificare da una lettura neutrale di versi come il seguente: “Non sminuirò mai il lavoro di nessuno di voi, uomo o donna che sia, perché discendete gli uni dagli altri” (Corano, 3:195) (Ali 2014).

Si può posizionare la nascita di un primo sentimento femminista, successivamente denominato “Femminismo”, nell'Egitto del primo Novecento. Il 20 maggio 1928, una scultura commissionata dal governo dell'Egitto – un paese che aveva ottenuto l'indipendenza dalla Gran Bretagna solo sei anni prima – dell'importante artista locale Mahmud Mukhtar, fu ufficialmente inaugurata al Cairo. Lo spettacolare gruppo scultoreo, denominato “Il Risveglio dell'Egitto”, rappresentava una donna in piedi, con il braccio destro appoggiato sulla testa di una sfinge in posizione semieretta. La simbologia dell'immagine è evidente: il nuovo stato riconosceva il suo legame storico con il passato faraonico, e inoltre la nazione veniva rappresentata iconograficamente attraverso una figura femminile, cosa che divenne molto comune anche nelle illustrazioni e nelle vignette che proliferavano nella stampa dell'epoca, e che dimostrava l'influenza delle tradizioni iconografiche europee in cui la nazione era pensata e rappresentata come una donna. L'Egitto era, insomma, una donna (Ali 2014). Ma se si concentra l'attenzione sulla figura femminile, vedremo che la sua mano sinistra sta compiendo un'azione ben precisa: quella di sollevare un velo o un foulard dai capelli, un dettaglio che permette di concludere che l'Egitto era una donna che si risvegliava, una donna che rivelava sé stessa. Questo messaggio, inequivocabilmente femminista, che ricevette l'accettazione dell'élite

⁸ Nel lessico islamico e coranico è la «strada rivelata», e quindi la legge sacra, non elaborata dagli uomini ma imposta da Dio.

politica e intellettuale dell'Egitto indipendente, venne promulgato poiché sin dall'inizio del secolo aveva cominciato a prendere piede un vigoroso movimento di difesa dei diritti delle donne. Quel primo femminismo – sviluppatosi anche in Siria e Libano e le cui caratteristiche essenziali ebbero poi eco nel resto dei paesi arabo-musulmani – era soprattutto un femminismo borghese, illuminato e profondamente legato al pensiero nazionalista e riformista dell'epoca (Paradela 2015). Hind Nawfal, una giovane giornalista libanese residente ad Alessandria, fondò nel 1892 quella che sarebbe stata la prima rivista dedicata esclusivamente alle donne musulmane e alla loro condizione, che intitolò Al-Fatat, cioè *La Ragazza* (Mernissi 1995). Sebbene questa specializzazione non fosse del tutto insolita, la verità è che le donne e gli uomini, ricorrevano a tutti i tipi di stampa (da quella generalista a quella dei partiti politici) per esprimere le proprie opinioni su un argomento che sarebbe presto diventato uno dei più discussi. Tra gli scrittori più conosciuti vi fu Malak Hifni Nasif (1886-1918), che nel 1909 pubblicò un libro che raccoglieva i suoi quasi sessanta articoli – precedentemente apparsi su giornali e riviste – dedicati alla difesa di quella che già era, e per questo veniva chiamata, la questione femminile, dedicati alla critica della poligamia e dei matrimoni forzosi, alla difesa dell'istruzione per le ragazze (questo tema, quello dell'istruzione, centrale per tutta la prima generazione di femministe islamiche), senza dimenticare anche la questione del velo, fatto che suscitò allora vivaci polemiche (Rodriguez Quiroga 2001). In termini generali, le donne – comprendendone bene il significato patriarcale e segregante, e le più istruite, la sua mancata giustificazione dal punto di vista religioso – auspicavano non utilizzarlo o disfarsene, seguendo un atto di “svelamento” che corrispose a uno dei segnali più evidenti di un primo pensiero Femminista che richiamava la presa di coscienza delle donne circa il desiderio di cambiare la loro condizione e riappropriarsi dei propri diritti (Rodriguez Quiroga 2001). Tuttavia, alcune femministe (Hifni Nasif, per esempio), pur partecipando teoricamente a questa visione, furono più caute al riguardo, poiché capirono che la tradizione dominava ancora la maggior parte dei comportamenti sociali ancora intrisi di un forte sessismo, e che solo il giorno in cui gli uomini avrebbero accettato e rispettato le donne in quanto libere e senza velo, esso avrebbe perso la sua ragion d'essere. Non tutte furono così prudenti, e non attesero l'ipotetico emergere del “nuovo uomo arabo” per disfarsi del velo e rivendicare allo stesso tempo i propri diritti politici.

Anche grazie a queste azioni, gli uomini iniziarono a concepire i diritti civili e politici in un'ottica più egualitaria e alcuni presero apertamente posizione a favore della liberazione delle donne (Guzman e Huenupi 2021). È stato questo il caso dell'avvocato egiziano Qasim Amin, autore di due importanti opere sull'argomento: *La liberazione delle donne* (1899) e *La nuova donna* (1900). Ma, senza dubbio, la figura più rappresentativa di questo primo femminismo fu l'egiziana Huda Shaarawi (1882-1947), che, di origine aristocratica, lavorò tutta la vita a favore dell'educazione delle donne, per fornire loro un quadro organizzativo a livello sociale, per un'azione pubblica essenziale allo sviluppo del primo Femminismo egiziano e islamico. Riuscì a farsi concedere dalle autorità di organizzare riunioni presso la neonata Università egiziana (1908), prima che fosse loro concessa l'ammissione come studentesse, fatto che avvenne finalmente nel 1929; Nel 1914 fondò l'Associazione Intellettuale delle Donne e nel 1919 seppe mobilitare un notevole numero di ragazze che parteciparono alle grandi manifestazioni che ebbero luogo in tutto il Paese per chiedere l'indipendenza dalla Gran Bretagna (Guzman e Huenupi, 2021). Quest'ultimo fu un evento cruciale, in cui le donne non solo presero possesso di uno spazio pubblico prima riservato quasi esclusivamente agli uomini, ma alzando bandiere, cantando inni alla libertà e animando le folle, difesero la loro condizione di cittadine libere, in difesa di una libertà collettiva, ma anche personale. Huda Shaarawi era la moglie di un importante leader nazionalista, co-fondatore del grande partito politico *Wafd* che negoziò l'indipendenza dell'Egitto con la Gran Bretagna. Questo legame personale, e un indubbio interesse accademico, spinsero Shaarawi a fondare il Comitato Centrale delle Donne del partito *Wafd*, che non durò a lungo (Guzman e Huenupi, 2021). Dopo aver appreso che il documento che il *Wafd* aveva preparato per negoziare il trattato di indipendenza con gli inglesi non era stato nemmeno loro mostrato, Shaarawi sciolse il gruppo e non vi fu più alcuna collaborazione organica con il partito (Ramirez e Mijares, 2021). Tutto indicava che le donne avrebbero dovuto lottare non solo senza il sostegno dei partiti politici o dei regimi nati dopo l'indipendenza, ma, in molte occasioni, contro di essi. Nel 1923, Huda Shaarawi fondò l'Unione Femminista egiziana, ed ebbe l'onore di rappresentare il suo Paese per la prima volta ad un congresso femminista tenutosi a Roma nello stesso anno. Fu proprio al ritorno al Cairo che la ragazza, decise di togliersi il velo davanti alla folla venuta ad accoglierla all'aeroporto

(Mernissi 1995). A Roma aveva rappresentato un paese appena liberato, si era mossa, naturalmente, senza velo, e ora, quella cittadina – orgogliosa di esserlo – era tornata in Egitto e aveva dovuto coprirsi il volto. Non accettandolo, diede chiara prova del suo rifiuto, con un gesto altamente simbolico nella storia del Femminismo islamico. Nonostante ciò, il duro cammino del movimento era appena iniziato i livelli di alfabetizzazione e di istruzione erano alquanto migliorati, e a poco a poco si era verificato un incremento della presenza femminile nel mondo del lavoro, ma, da un lato, il nuovo stato non concedeva ancora alle donne il diritto di suffragio né di elezione e, dall'altro, il diritto di famiglia era, nel suo insieme, ancora discriminatorio nei loro confronti (Ramirez e Mijares 2021). Assenti dal parlamento, le donne si rivolsero ad altri mezzi – la stampa, i giornali– per far sentire la loro voce e generare una risposta alle loro richieste. Nel frattempo, l'Unione Femminista Egiziana cresceva e diventava sempre più internazionale, stabilendo legami con molti altri gruppi affini creati nel resto dei paesi arabo-musulmani (soprattutto nell'Est arabo). Particolarmente rilevante è stato il contatto con i Movimenti delle donne palestinesi, che alla loro lotta femminista aggiungevano la difesa della nazione contro il sionismo. Con una crescente consapevolezza politica – e in un ambiente che negava loro gran parte dei diritti individuali e politici – non è strano che le associazioni femministe siano cresciute in diversi paesi islamici in forma diversificata, facendo apparire sulla scena leader con una formazione accademica ancora più solida di Huda Shaarawi e appartenente anche a strati sociali più umili (Ramirez e Mijares 2021). In questo senso spicca la figura di Durriya Shafik (1908-1975), una donna della classe media che, dopo aver completato gli studi all'Università egiziana, conseguì il dottorato alla Sorbona (1931). La sua lotta è stata prevalentemente politica: in più occasioni ha mobilitato le donne davanti al Parlamento per protestare contro la loro assenza forzata da esso, effettuando uno sciopero della fame e subendo lunghi arresti domiciliari (Ahmed 1992). Nel 1952 creò l'associazione *Bint al-Nil* (Figlia del Nilo) e tentò senza successo di candidarsi alle elezioni. Le difficoltà erano evidenti, ma il movimento femminista sorto e diffusosi dall'Egitto cresceva: l'organo di stampa della sua associazione, la rivista *Bint al-Nil*, pubblicava mensilmente 15.000 copie che venivano distribuite in tutto il mondo arabo-musulmano. Così, dopo la morte di Huda Shaarawi, sull'orlo della salita al potere dell'Egitto da parte di Nasser, il Femminismo egiziano era ormai diventato un movimento

potente e combattivo che chiedeva cambiamenti nella sfera pubblica e privata della vita femminile. In tutto il mondo arabo-musulmano, i decenni degli anni Cinquanta e Sessanta segnarono l'accesso all'indipendenza nazionale, il predominio dell'ideologia panaraba e l'esperienza di un periodo di chiaro ottimismo storico. In Egitto le donne ottennero il diritto di voto nel 1956, un anno prima Nasser nominò Aziza Ahmad Husayn rappresentante dell'Egitto all'ONU, e nel 1961 per la prima volta una donna fu nominata ministro degli Affari Sociali: Hikmat Abu-Zayd (Ahmed 1992). Tuttavia, il regime nasserista (come tanti altri nel mondo arabo), mettendo al bando i partiti politici e gran parte delle associazioni civiche e religiose, infierì un duro colpo al femminismo, sostituendolo con uno più ufficiale e controllabile. In quegli anni vennero incarcerate molte donne, sia quelle appartenenti a gruppi di sinistra, sia quelle che difendevano posizioni radicalmente opposte, un esempio il caso di Zaynab al-Gazzali (1917-2005), una donna che, dopo aver prestato servizio nell'Unione Femminista Shaarawi e averla abbandonata, definendola "occidentalista", aveva fondato nel 1936 l'Associazione delle Donne Musulmane (Ahmed 1992). Si trattava di un gruppo di pensiero islamico che rifiutava l'ideologia nazionalista e semi-laica del regime, e difendeva la realizzazione di uno Stato islamico governato dalla *S'haria*, in cui – secondo la loro opinione – che avrebbe riconosciuto alle donne tutti i loro diritti. Si trattava, senza dubbio, della stessa ideologia islamista dei Fratelli Musulmani e, infatti, i vertici della Fratellanza tentarono di convertire l'Associazione in una sorta di loro sezione femminile, cosa alla quale Zynab Al-Gazzali rifiutò (Ahmed 1992). Le ideologie dell'uno e dell'altro potevano differire molto, ma nessuno dei due dubitava della natura patriarcale e sessista dei gruppi maschili – fossero essi nazionalisti, liberali o islamisti. Al-Gazzali difendeva l'uso del velo, anche se a quel tempo la maggioranza delle donne non lo indossava e, lungi dal credere nei potenziali benefici della *S'haria* nei loro confronti, continuavano a fare pressione sul regime affinché abolisse le leggi sulla famiglia che, nel loro insieme, avevano sino ad allora violato l'uguaglianza giuridica delle donne. Queste leggi, note come "Codici della famiglia" o "Codici dello status personale" fanno parte del corpus giuridico di qualsiasi stato musulmano che regola le questioni relative alla filiazione, all'eredità, al matrimonio, al divorzio, alla custodia dei figli... e sebbene il resto delle leggi (siano esse diritto civile generale, diritto penale, diritto amministrativo) siano oggi estranee all'ambito della

S'haria, quelle relative allo stato di famiglia delle donne continuano a trarre il loro contenuto dalla legislazione islamica medievale (Mernissi 1995). La richiesta dell'abrogazione di questi codici rimane al centro delle rivendicazioni del movimento femminista islamico, così come l'abolizione dell'utilizzo del *Hijab* negli spazi pubblici e privati, tematica che accomuna la maggior parte dei femminismi sorti in Medioriente.

1.1.2 Hijab: da strumento di oppressione a modello di emancipazione

L'*hijab* è una sciarpa che copre la testa, lasciando visibile il volto. Esso non rappresenta l'unico indumento indossato, volontariamente o no, dalle donne musulmane, tra i quali figurano lo *shayla*, che è una sciarpa rettangolare che lascia il viso scoperto, cadendo all'altezza delle spalle e il *Burqa*, indumento progettato per coprire tutto il corpo, lasciando solo una rete per consentire la visione (Pepicelli 2010). La varietà dei copricapi nel mondo islamico è data dalle indicazioni di ciascuna comunità, Stato e Nazione in cui si risiede, tanto che in molti territori è supportata da leggi e politiche pubbliche, oltre che dalla legge coranica (Pepicelli 2010). Pertanto, sebbene l'*hijab* rappresenti un elemento destinato a coprire parte della testa delle donne musulmane, acquista anche un altro significato quando viene criticato dalla società occidentale, e soprattutto dai gruppi femministi, poiché attacca non solo le pratiche religiose e le decisioni private, bensì anche la legge delle istituzioni pubbliche in ciascun territorio. I movimenti femministi occidentali degli ultimi anni ritengono che il corpo femminile sia il principale elemento dominato dalla società maschile nei paesi a maggioranza musulmana, che impongono alle donne l'utilizzo di *Burqa* o *Hijab* proprio a fini di controllo delle stesse (Pepicelli 2010). Questa visione diffusasi in Occidente, risulta di fatto priva della considerazione delle donne musulmane, che, aderenti o no a movimenti femministi, possono decidere autonomamente di indossare il velo con il quale si identificano con la loro religione. Le stringenti campagne contro l'abolizione del velo nei paesi occidentali non deriverebbero da una presunta solidarietà delle femministe laiche nei confronti del movimento femminista islamico, bensì dalla paura di un eventuale minaccia terrorista all'ordine pubblico, che a partire dal XX secolo si è iniziata a diffondere in numerosi paesi occidentali a seguito dell'attacco alle Torri Gemelle di New York nel 2001 (Guzman e

Huenupi 2021). Per porre un esempio, nei Paesi Bassi l'uso del *burqa* è vietato dalla legge, mentre in altri paesi europei le sanzioni sono severe e le restrizioni riguardano la maggior parte dell'abbigliamento musulmano, come nel caso del Belgio e della Bulgaria, ma anche in altri paesi asiatici, ad esempio il Sri Lanka (Guzman e Huenupi 2021). Emerge così l'intenzione di distinguere la società occidentale dalle pratiche considerate strettamente musulmane attraverso ciò che Edward Said (2013) chiama il "rapporto storico dell'altro", ossia la concettualizzazione storico-culturale "dell'altro" come pericoloso per il benessere delle società occidentali secondo la lente del già menzionato fenomeno dell'Orientalismo. In particolare, egli stabilisce tre modi in cui questo fenomeno si possa affermare nelle diverse società imponendo la sua visione dei paesi orientali: un'entità differenziata da quella occidentale, una distinzione storica che vede l'Occidente come conquistatore dell'Oriente e un'entità di interesse in materia di studio. Quando ci si approccia alla tematica del velo, non bisognerebbe farlo attraverso le lenti dell'Orientalismo, che lo concettualizzano come elemento degradante l'identità e la personalità delle donne musulmane.

Prima delle rivoluzioni arabe, le donne concepivano l'*hijab* come un elemento che limitava la libertà, poiché in un primo momento corrispondeva a pressioni sociali, ma lentamente l'uso di questo abbigliamento divenne un meccanismo di rivendicazione dell'identità, quella di essere musulmane (Paradela 2015). Il confronto del discorso occidentale con quello orientale riguardo l'utilizzo dello *Hijab* è sorto soprattutto a causa dell'esposizione pubblica che hanno nei media le donne musulmane. Il gruppo principale che critica l'abbigliamento delle donne musulmane sono infatti le stesse femministe occidentali, poiché vedono in queste pratiche un'azione contraria alla libertà di espressione e alla biopolitica, poiché costituiscono un modo in cui le donne sono oppresse dal patriarcato. La biopolitica è un concetto formulato da Foucault, nel volume 1 della Storia della sessualità, ma analizzato in prima istanza da Simone de Beauvoir, in cui il corpo è un'entità politicizzata che viene utilizzata come tecnica di potere, sia dalla società, che attraverso varie istituzioni (Foucault 1985). Questo concetto viene ricostruito dalle studiose del Femminismo laico per dimostrare l'imposizione patriarcale dell'uso del velo islamico ed è, in definitiva, quello utilizzato dalla prima ondata di femministe arabe e

islamiche come opposizione a questa ideologia, al fine di dimostrare il paternalismo che l'Occidente ancora conservava nei confronti delle donne orientali.

L'autrice Asma Lamrabet (2014) riesce a delineare e identificare quattro fasi dell'evoluzione della questione dell'hijab nei paesi a maggioranza musulmana. Innanzitutto, il primo stadio corrisponde al periodo in cui gli stati arabi erano in gran parte colonizzati, successivamente il periodo delle rivoluzioni nazionaliste e dei movimenti indipendentisti, poi la rinascita religiosa e l'emergere dei Fratelli musulmani, e infine, la sconfitta o il fallimento del panarabismo e l'emergere della religione come forma di resistenza, nel decennio 1967-1990. Durante ciascuna delle diverse fasi, l'uso dell'*hijab* è stato oggetto di pieno dibattito femminista nazionale e internazionale.

Nella prima fase, l'uso dell'*hijab* viene interpretato dai colonizzatori come un'altra forma di oppressione, reclusione e discriminazione contro le donne. Per questo motivo, Quassim Amin (1900) condanna le tradizioni misogine in nome dell'Islam, sostenendo che non fosse questo a generare l'emarginazione femminile ma piuttosto le tradizioni e la cultura presenti in quel momento in nome della religione. Tuttavia, in quel momento storico, tutti quei pensieri considerati di natura o influenza straniera erano visti come un tradimento del paese e della religione stessa. In questo caso, l'emancipazione femminile e l'abbandono dell'uso del velo venivano visti come attribuiti imposti dalla cultura occidentale, rappresentanti tutto ciò che la religione islamica non desiderava (Lamrabet 2014).

La seconda fase è stata caratterizzata dalla diffusione di movimenti contrari all'abbigliamento islamico e dalla rivendicazione di diritti politici e sociali di genere. In origine, coloro che guidarono e parteciparono alle mobilitazioni erano per lo più donne dell'élite economica e sociale musulmana. Una delle leader musulmane più importanti è stata proprio la già menzionata Huda Shaarawi, che si tolse il velo una volta giunta in aeroporto dopo la Conferenza femminista a Roma del 1911. Con questo gesto non solo compie uno degli atti più importanti nella storia femminista del suo paese, ma è anche “un atto di doppia liberazione: contro il colonizzatore e contro l'ignoranza e la cultura patriarcale locale” (Lamrabet 2014). Questa forma di protesta servì alle sue contemporanee per replicare le stesse modalità di manifestazione, segnando la fine di

un'ideologia, in cui l'*hijab* veniva lasciato da parte per iniziare a adottare abiti sempre più occidentali (Lamrabet 2014). In particolare, si distingue anche il lavoro di Durriya Shafik (1960) che, in quanto donna musulmana e alleata con l'Unione femminista egiziana, si mobilitò insieme ad altre donne per rivendicare la presenza femminile in politica fino ad allora pressoché assente (Paradela 2015).

Nella terza fase, l'*hijab* comincia ad assumere una connotazione più religiosa, un simbolo di modestia e impegno morale, cambiando il suo significato da “isolamento o reclusione” in nome di una religiosità patriarcale a “impegno morale fortemente voluto dalle donne” (Lamrabet 2014). Sebbene in questo periodo la partecipazione sociale femminile fosse tollerata, l'unione tra uomini e donne negli spazi pubblici non era ancora accettata. Successivamente, con l'avvento del conflitto ideologico tra i Fratelli musulmani e quelli laici, il discorso sull'uso del velo divenne politico e ideologico, generando la convinzione che, per prosperare, le misure stabilite dai regimi dovessero essere seguite rigidamente, includendo non solo la sfera materiale ma anche quella personale e collettiva, il tutto in conformità con le regole islamiche. Attraverso questa ideologia, le donne furono in certi paesi costrette a indossare abiti tipici mentre gli uomini mantennero la possibilità di decidere che abiti indossare.

Nella quarta fase, l'uso dell'*hijab* divenne simbolo di rivoluzione poiché, concependolo come oppressione, alcuni stati, tra cui l'Iran nel 1936, decisero di vietarne l'utilizzo. Sono però le stesse donne iraniane che decisero di farne un uso volontario al fine di manifestare a favore della promozione del loro diritto di scelta, negatoli da ben due differenti posizioni ideologiche (Ali 2021). La prima, riprende i valori più tradizionali dell'Islam che imponevano alla donna di coprirsi il volto, concettualizzando il corpo femminile come proprietà privata e la presenza della donna come tentazione nello spazio pubblico. La seconda, definisce l'uso del velo come un grido rivoluzionario contro l'Occidentalismo, riconoscendo la libertà delle donne di utilizzarlo in maniera volontaria come simbolo identitario e religioso (Mernissi 1995). È questa seconda visione che comincia a diffondersi nel resto del mondo islamico, dove l'uso dell'*hijab* inizia ad acquisire le caratteristiche di elemento di riconoscimento del Femminismo islamico nella sua

distinzione da quello Occidentale e di condanna della visione paternalistica veicolata dalla globalizzazione (Mernissi 1995).

Dentro la corrente del Femminismo islamico esistono però varie ideologie riguardo l'uso e il significato che l'*Hijab* può assumere per le donne musulmane. Alcuni gruppi di attiviste come *Sisters in Islam*, riconoscono il velo come elemento chiave dell'emancipazione femminile, ma non ne condividono l'uso obbligatorio. In questo modo, l'abbigliamento non implica oppressione ma diviene una decisione personale basata su riflessioni legate alla cultura (Ali 2021), iniziando pertanto a racchiudere in sé i caratteri di identità, di conservazione e preservazione dello spazio normativo dell'identità islamica nella sua perennità (Lamrabet 2014). L'*hijab* inizia a essere visto come “protezione e resistenza” contro la colonizzazione e la globalizzazione da parte delle politiche egemoniche occidentali, e, come altre femministe islamiche, Valentine Moghaddam (2005) sostiene che l'Islam e la *Shari'a* sono da sempre stati interpretati e applicati in maniera patriarcale e che, in questo contesto, l'*hijab* sia diventato il centro del dibattito tra diversi gruppi femministi, politici e religiosi (Lamrabet 2014).

In questo senso, Asma Lamrabet (2014) afferma che i movimenti femministi che cercano di mostrare le donne musulmane con l'*hijab* come donne oppresse senza capacità di azione non fanno altro che rafforzare questa figura di alterità, considerata oppressiva rispetto alle loro posizioni di bianche e occidentali privilegiate, partecipando in questo modo a una politica identitaria che sostiene il colonialismo. Tali politiche possono a loro volta riflettersi nell'abbigliamento, il che significa, agli occhi dell'Occidente, un'esplicita condizione di dominio. Per Fatima Mernissi (1995), il potere degli uomini occidentali risiede nel dettare come le donne dovrebbero vestirsi e come dovrebbero apparire, controllando così l'intera industria della moda e affermando che in Occidente gli uomini controllano l'utilizzo dell'abbigliamento da parte delle donne tanto quanto in Oriente (Mernissi 2002). Il dibattito operato nel mondo occidentale circa l'uso del velo diventa dunque sinonimo di una dicotomia “noi-loro” messa a punto dall'Occidente per mettere in risalto le sue innovazioni non solo in campo tecnico, bensì anche in quello sociale, nella possibilità di autoaffermarsi in questa dicotomia di contrapposizione dove li vede prevalere sull'altro. In questo modo, poiché nei media la conoscenza dell'*hijab* risulta

limitata, senza tener conto del fatto che la comunità musulmana non risulti omogenea in tutte le sue tradizioni (Duraccio 2021), il concetto di donna con l'*hijab* diviene parte di un discorso coloniale che semplifica la realtà del popolo musulmano e riduce l'Islam a un'unica lettura patriarcale e omogenea: «Il rifiuto del “musulmano” si trasmette quindi in larga misura attraverso le donne, considerate come vittime, non di un patriarcato, ma della religione e della cultura, e rappresentate attraverso l'archetipo della donna oppressa, sono condannate a una rappresentazione stereotipata» (Duraccio 2021). Pertanto, l'*hijab* è stata e continua ad essere utilizzato come un'arena in cui si confrontano i femminismi occidentali e le posizioni femministe islamiche, considerato dai primi come simbolo dell'oppressione femminile, mentre le donne musulmane lo indicano come un simbolo di lotta contro il colonialismo e di libertà contro qualsiasi tipo di consuetudine che l'Occidente voglia imporre (Lamrabet 2014).

1.1.3 Una proposta di interazione: l'Attivismo spirituale del Femminismo islamico nella relazione con altri femminismi

La proposta del Femminismo islamico ha iniziato a diffondersi in misura maggiore negli ultimi anni grazie all'avvento di internet, al sostegno accademico di conosciute femministe e all'ingresso nella sfera pubblica di movimenti attivisti, sulla base di eventi politici che ne hanno rafforzato la definizione in termini concettuali, delineando uno degli obiettivi delle femministe islamiche quale quello di creare legami ed essere riconosciute come valide interlocutrici per gli altri femminismi (De La Fuente 2012). Tuttavia, la causa delle femministe islamiche non è esente da sfide, soprattutto quando questa si interfaccia con il Femminismo laico occidentale.

In primo luogo, i presupposti ideologici su cui si fonda il Femminismo laico europeo sostengono che la causa dell'oppressione femminile deriva dall'appartenenza alla sfera di influenza della religione islamica, e che di conseguenza l'unica via per la salvezza femminile consista nell'abbandono della fede (Paradela 2015). Incoraggiando in questo modo un'universalizzazione del concetto femminista, la cui lettura unidirezionale è la laicizzazione. In secondo luogo, una visione della donna come “vittima”, totalmente

assoggettata al volere dell'uomo, fa ricadere questa figura nel rischio di permanere in questa visione monolitica, teorizzando questa ideologia come un dogma universale, e la condizione della donna, dunque, come impossibile da modificare (Sharawi 2017). Questa idea, promossa da intellettuali come Wassila Tamzali (2023), non è altro che una dolce trappola del patriarcato che induce alcune donne a escluderne altre, privandole della voce, del legittimo diritto alla libertà di coscienza, di espressione e, in definitiva, usurpando il loro diritto di essere ed esistere. Quarto, l'idea che il femminismo non abbia cognomi. È vero che i fini devono essere condivisi ed è ancor più vero che è assolutamente necessario focalizzare gli sforzi verso obiettivi comuni; tuttavia, è essenziale anche rendere visibili i contesti da cui provengono diversi femminismi inseriti in un'opera più ampia. Nominare è dare esistenza e a dare l'esistenza è riconoscere ed è giusto allora dare un nome all'opera all'interno di un quadro religioso che tenti di decostruire le esegesi patriarcali che sono state fatte del Corano a favore delle donne musulmane in particolare e delle donne nel loro rapporto con lo spirituale in generale (De La Fuente 2012). Infine, viene contestata dal Femminismo islamico la posizione che stabilisce che la religione non sia compatibile con la libertà delle donne. È qui che l'approccio del Femminismo islamico differisce, quando afferma che l'unica maniera per liberarsi delle interpretazioni misogine della religione islamica non sia l'abbandono della fede, promuovendo bensì un approccio orientato al dialogo e all'interazione (Ahmed 1992).

La mancanza di comunicazione è infatti la fonte della mancanza di comprensione e proprio per questo motivo, si ritiene importante creare collegamenti tra i diversi femminismi esistenti con quello islamico, che sta iniziando a svilupparsi anche in America Latina (Alvarado Campos 2019). Tenendo in considerazione la crescita della comunità musulmana nel continente europeo, non si presenta lontano il giorno in cui il dibattito sulla questione della figura femminile all'interno dell'Islam possa diventare una questione di interesse per la teoria di genere, e non solo per i musulmani. Un buon modo per avvicinarsi a tale conoscenza è generare opportunità e partecipare a spazi di dibattito, in cui si intreccino diverse forme di comprendersi come donna e femminista, contribuendo alla costruzione di legami di amicizia e consenso basati su valori fondamentali come l'uguaglianza e il pluralismo. La strategia di combinare il lavoro intellettuale e l'attivismo sociale per i diritti delle donne e della giustizia sociale si chiama

“*Jihad*” di genere (Ahmed 1992), concetto islamico che implica la lotta contro il nemico, ma soprattutto il processo di liberazione dall'oppressione spirituale che impedisce agli esseri umani di sviluppare il proprio potenziale. È in questa *Jihad* di genere, che comprende tutti i femminismi nella diversità, uniti attorno a valori e scopi comuni, che il Femminismo islamico offre una proposta di interazione, nei confronti di un Dio che non è affatto misogino nei loro confronti, bensì soggetto al patriarcato degli uomini della società. È contro questa forma di patriarcato che le femministe islamiche, e non solo, devono lottare, mediante azioni introdotte dagli albori del movimento, quali ad esempio (Mernissi 1995):

- Appello ad una nuova lettura del Corano e della Sunna contro regolamenti e pratiche culturali discriminatorie. Le femministe islamiche affermano che l'Islam è anche la loro religione, e rifiutiamo le interpretazioni patriarcali imposte loro da istituzioni che non riconoscano i loro diritti.
- Risposta di emergenza alle situazioni derivanti dall'applicazione della concezione patriarcale della *Sharia*
- L'accento sull'istruzione e sulla formazione
- Collaborazione tra femministe atee e credenti, basata su obiettivi comuni
- Il legame tra il discorso sull'uguaglianza di genere e il servizio sociale
- L'uso dei media per influenzare il pensiero comune
- La creazione di reti transazionali

Le donne, usando la saggezza, mediante queste azioni che il movimento tenta di introdurre, possono dare vita a letture e schemi che dovrebbero essere immutabili rispetto al Femminismo e all'essere femminista, per parlare dei principi che ci uniscono: la ricerca di significato spirituale che ci anima come esseri umani, la partecipazione e l'impegno, la lotta contro ogni forma di oppressione, la lotta contro la violenza coniugale e la mercificazione del corpo della donna. È anche necessario avanzare nel riconoscimento, nel rispetto e nell'integrazione della diversità delle strategie di liberazione per costruire, alla fine, vere alleanze al fine di riappropriarsi della visione universale che la diversità rappresenti un valore comune (Sharawi 2017).

1.2 Correnti e interpretazione del Femminismo Islamico: Iran, Marocco, Afghanistan e Palestina

Nonostante le radici condivise, con l'espansione del primo movimento femminista islamico in Medioriente si crearono differenti ramificazioni rappresentanti le caratteristiche sociali e culturali di ciascun paese. Sulla base di ciò, l'elaborato prosegue con l'analisi specifica dell'evoluzione storica del movimento femminista islamico, prima in Iran, dove la pubblicazione di numerose riviste di stampo femminista e rivoluzionario diedero vita al movimento che si diffuse poi in tutto il paese; Successivamente si tratterà il caso del Marocco, dove il Femminismo islamico vero e proprio sorse dall'ala femminista dei partiti politici più influenti dell'epoca. Verranno poi analizzate le caratteristiche e lo sviluppo del movimento femminista islamico in Afghanistan, terra dove il potere centrale si trova al giorno d'oggi nelle mani dei talebani, gruppo estremista altamente conservatore, le cui azioni cercano di essere contrastate da gruppi di attiviste come le affiliate all'Associazione Rivoluzionaria delle Donne Afghane (RAWA). Infine, si tratterà del Femminismo palestinese, caso emblematico vista la recente crisi umanitaria che si sta consumando dal 7 ottobre nella Striscia di Gaza. Si osserverà come questo tipo di femminismo si sia lentamente sviluppato nel tempo accanto alla causa di carattere nazionale, e di come il femminismo occidentale risulti un ulteriore sistema oppressivo che va ad aggiungersi alle pretese colonizzatrici sioniste, di fatto "fomentandole".

1.2.1 Il movimento femminista islamico in Iran

Il "Femminismo islamico" in Iran, come lo definisce Ziba Mir Hosseini (2010), è il figlio indesiderato dell'Islam politico, nato come opposizione al programma degli islamisti di "ritorno alla *Shari'a*" e al loro tentativo di portare nella pratica politica e sociale le idee patriarcali promuoventi la disuguaglianza tra i sessi (Suarez 2013). Ciò spinse le donne

iraniane verso un pensiero critico nei confronti di tali idee, grazie anche alla prima diffusione di un Femminismo laico derivante dall'Occidente, che portava con sé spinte rivoluzionare, risvegliando nelle donne iraniane una necessità di cambiamento circa la loro condizione tanto nella sfera pubblica quanto nella sfera privata. La difesa che gli islamisti hanno fatto dei dettami patriarcali, riferendosi a essi come legge divina, promotori di uno stile di vita autentico e "islamico", hanno fatto sorgere in sempre più donne la volontà di studiare i testi sacri e giuridici classici, effettuando una comparazione al fine di verificare la reale presenza di questa dicotomia sessista promossa dalla classe maschile elitaria. Pertanto, fu a partire dall'analisi della politica che le donne iraniane iniziarono il loro percorso di critica nei confronti della lettura patriarcale dei testi sacri, sfociata nella rigida interpretazione della *Shari'a* come rinuncia delle loro libertà tanto sociali, quanto politiche e sessuali (Suarez 2013). Sebbene la presenza di riformiste musulmane che nel corso degli anni, a partire dai primi del '900, avevano sostenuto un'interpretazione egualitaria della *Shari'a* non fosse un elemento nuovo nella sfera del Femminismo islamico in Iran, è stato verso la fine degli anni '80 che il grido di protesta delle donne iniziò ad acquisire maggior vigore. Opere accademiche degne dell'etichetta di "Femminismo" iniziarono ad apparire in seno alla tradizione musulmana, nutrendosi di un'analisi che includesse la critica alla rigida categorizzazione di genere operata a partire dalla traduzione dei testi religiosi. L'emergere di un movimento femminista nel quadro dell'Islam in Iran è stato in parte una conseguenza di una rivoluzione islamica nel paese che, da un lato, favorì l'organizzazione e la mobilitazione delle donne che avevano partecipato attivamente agli eventi, e dall'altro che aveva facilitato l'emergere di una coscienza specificamente femminista che aveva riconosciuto il ruolo centrale della donna nella società (Sabahi 2007).

La rivoluzione iraniana rappresentò il processo di mobilitazioni che portò al rovesciamento di Sa Mohammad Reza Pahlavi e alla successiva instaurazione della Repubblica Islamica attualmente in vigore in Iran. Si trattava di un movimento ampio ed eterogeneo che fu progressivamente egemonizzato dal clero sciita sotto la guida dell'Ayatollah Khomeini (Sabahi 2007). Una volta terminata la rivoluzione nella quale avevano ricoperto un ruolo centrale, le donne iraniane continuavano a essere determinate nella lotta alla loro segregazione e proprio in questo senso, il nuovo femminismo in Iran

è considerato come prodotto del disincanto generato dalle pratiche del regime politico, delle contraddizioni esistenti nell'attuale sistema giuridico, governato dalle norme derivanti i testi sacri, e l'arbitrarietà della sua applicazione. Rappresentanti del movimento femminista in Iran hanno sottolineato che, se in un primo momento le autorità avevano favorito la loro partecipazione all'attività sociale rivoluzionaria, una volta superata questa fase, i loro diritti erano tornati a regredire progressivamente (Sabahi 2007). Questo evento segnò una svolta nell'azione attivista delle donne iraniane, che iniziarono a difendere e rivendicare il proprio posto nella società, mettendo in discussione l'ordine tradizionale e patriarcale che determinava i loro diritti e doveri. In breve, si può dire che la consapevolezza dei diritti della donna da parte delle femministe islamiche iraniane era dovuta, in gran parte, ai risultati della precedente rivoluzione e che, mettendo le donne al centro della società, ha involontariamente facilitato la creazione di un campo femminile specifico, ed è per questo motivo che alcune di loro aderirono alle idee di Khomeini (Merinero Martín 2004), scatenando una lotta per porre fine a un modello di società patriarcale legittimata nell'interpretazione della legge religiosa. Fin dall'inizio dell'epoca rivoluzionaria, le donne hanno partecipato attivamente al processo di cambiamento, riunendosi in assemblee esclusivamente femminili e, con le loro azioni, hanno costretto i leader politici ad intraprendere azioni per favorire i loro diritti. La rivoluzione permise alle donne di accedere all'istruzione secondaria e superiore, consentendo loro di occupare spazi importanti in settori specifici come la sanità e l'istruzione, anche se non avevano ancora ottenuto accesso a campi ancora di dominio maschile come le arti e le scienze. Secondo Maria Jesus Merinero Martin (2004), questo fatto evidenzia la segregazione gerarchica e legale delle donne nella società iraniana, che si può spiegare in due ragioni: in primo luogo, la persistente divisione lavorativa su base sessuale, che ancora predominava in molti settori considerati di dominio maschile e in secondo luogo, i pregiudizi culturali tipici delle società patriarcali, che non sono specifici dell'Islam in quanto tale. In questo modo si spiega perché il movimento femminista iraniano risponde ai cambiamenti sociologici che hanno permesso di prendere coscienza delle crescenti differenze tra l'evoluzione dei costumi e il conservatorismo prevalente. La modernizzazione e il desiderio di autonomia che si espressero nella Repubblica islamica si estesero a tal punto che in diverse occasioni furono proprio donne che riuscirono a

occupare posizioni di potere (Merinero Martin 2004). Tuttavia, nonostante l'influenza positiva della rivoluzione, la rappresentanza femminile nelle posizioni politiche rimase comunque piuttosto bassa: tra il 1980 e il 1993 il numero delle donne deputate passò da 4 a 13. Il dibattito sulla possibilità che le donne potessero candidarsi alla presidenza risulta importante, ma non ottenne l'incidenza sperata all'interno del paese. Le femministe iraniane iniziarono così a difendere pubblicamente il diritto delle donne ad accedere a posizioni politiche, senza mettere in discussione il sistema istituzionale della Repubblica islamica e proponendo una riforma delle istituzioni senza rinnegare l'eredità rivoluzionaria che era stata sino ad allora per loro vantaggiosa. Tuttavia, il predominio dei più conservatori negli organi di potere intercettò e impedì l'accesso delle donne a posizioni di rilievo. Nonostante ciò, la vittoria di Khatami, rilevò il peso delle donne nella società iraniana. In questo senso, afferma Maria Jesus Merinero Martin (2004), paradossalmente, la rivoluzione ha permesso di migliorare la sorte di molte donne che provenivano da ambienti modesti e tradizionali. Il loro tasso di scolarizzazione e il loro accesso all'università aumentò proporzionalmente a seguito della rivoluzione iraniana rispetto ai tempi della *scia*⁹ (Merinero Martin 2004), presentandosi come un paradosso alla luce di misure più coercitive adottate nei confronti delle donne nella vita quotidiana, area in cui combatte fortemente il movimento femminista iraniano al fine di abbattere questa contraddizione, che vede l'aumento della scolarizzazione come un traguardo simbolico, un elemento di distrazione da quelli che sono veri e propri passi indietro nel riconoscimento dei diritti delle donne in altre sfere della vita quotidiana, come per esempio l'obbligo di permesso del marito per poter uscire, accettare un offerta di lavoro, l'obbligo di coprirsi l'intero corpo con il velo a partire dai nove anni di età, il divieto a relazioni sessuali multiple, permesso invece nel caso degli uomini e concretizzato con il matrimonio temporaneo¹⁰ (*Mut'a*).

⁹ *Scià* è il termine italianizzato per indicare il re nell'unico Paese di lingua persiana esistente, in quanto figura di comando che gode di assoluti poteri in campo politico, ma che può vantare anche una notevole caratura spirituale, ergendosi anche al di sopra della classe sacerdotale

¹⁰ La *mut'a* è un istituto matrimoniale sopravvissuto nel contesto islamico sciita, che regola un "matrimonio a termine", o "temporaneo", vale a dire un vincolo la cui durata è assoggettata a un termine prefissato (*ilā ajal musammā*, secondo la formula araba), stabilito prima che i coniugi contraggano il matrimonio.

1.2.2 Chi sono le femministe iraniane

Quando si tratta delle femministe iraniane, si parla in più parte di giovani donne, provenienti da ambienti urbani, rappresentanti di una nuova generazione che riuscì a rompere i tradizionali rapporti uomo-donna, spezzando l'autorità dei gruppi patriarcali. Nonostante le pressioni che ricadono su di loro, la loro azione si è sin dal sorgere del movimento espressa su due fronti: da un lato, cercare di cambiare l'attuale ordinamento giuridico e la sua applicazione arbitraria; Dall'altro, cercare di modificare l'evoluzione della società attraverso un'intensa campagna di sensibilizzazione sociale e culturale. Un esempio della sua organizzazione è lo sviluppo della stampa femminista. Attraverso le sue pubblicazioni, il movimento realizza il secondo degli obiettivi sopra menzionati, ossia sensibilizzare l'opinione pubblica. Sebbene negli anni Ottanta esistesse già una stampa legata alle tradizionali attività femminili come cucinare e allevare i figli, sarà solo negli anni successivi che inizierà a svilupparsi una stampa più critica. L'apparizione di una stampa femminista, plurale ed esigente dopo la fine degli anni Novanta, diviene la manifestazione concreta di un movimento rivoluzionario tra le donne iraniane (Merinero Martin 2004).

A Teheran, dopo il 1998, apparve infatti per la prima volta un giornale puramente femminista, chiamato *Zan* (Donna), diretto dalla deputata parlamentare e figlia dell'ex presidente Rafsanjani, Faizeh Hashemi, parte di una corrente riformista molto vicina alle linee guida del presidente Khatami. Un'altra rivista rinomata che, a differenza di *Zan*, è riuscita a sopravvivere fino ai giorni nostri, si intitola *Zanany* e si inserisce nel contesto sociale della Repubblica Islamica dell'Iran. Questa rivista riunisce donne provenienti da ambienti diversi che, al di là delle loro differenze ideologiche, condividono interessi in relazione alla causa femminista (Merinero Martin 2004). Questa raggruppa le vecchie militanti rivoluzionarie che, evolute verso una visione critica dell'interpretazione sclerotizzata dei precetti dell'Islam, non negano il messaggio spirituale e sociale della rivoluzione del 1979. Si può dunque dire che la stampa ha fornito uno spazio di scambio in cui si riuniscono donne provenienti dagli ambienti più conservatori e donne laiche con

una tendenza modernista, sottolineando però che è stata la rivoluzione del 1979 a porre fine alla situazione privilegiata dell'alta borghesia e a partire da questo fatto furono le donne laiche di questo nuovo settore a invocare una critica del regime avviando il dialogo con i modernisti post-islamici (Merinero Martin 2004).

1.2.3 Il femminismo iraniano a partire dagli anni Novanta del Novecento

Un elemento innovativo negli anni Novanta fu l'inclusione delle donne nei dibattiti giuridici sulla revisione delle leggi e la proposta di una nuova interpretazione del *Fiqh*¹¹. Uno dei temi più controversi fu quello della disuguaglianza civile, soprattutto nelle leggi relative al divorzio, sempre e comunque svantaggioso per le donne, alla custodia dei figli e alla questione della poligamia (Merinero Martin 2004). La disuguaglianza in campo penale è un altro punto importante dato che le donne sono considerate maggiorenni e punibili a partire dai nove anni di età, non potendo però lavorare sino ai quindici anni, mentre gli uomini sono considerati, penalmente, maggiorenni a quindici anni. Lo stesso accade con le questioni legate all'eredità in cui i beni della donna valgono legalmente la metà di quelli dell'uomo. Questo fatto, da un lato, mette a nudo la contraddizione tra le leggi che regolano lo status giuridico delle donne e la Dichiarazione internazionale dei diritti dell'uomo che anche l'Iran ha firmato e incorporato costituzionalmente. Tenendo conto di quest'ultimo, la disuguaglianza tra uomini e donne davanti alla legge viola la stessa costituzione iraniana – così come i trattati internazionali firmati e ratificati dall'Iran – che affermano l'uguaglianza di tutti davanti a essa. Mettendo in luce le contraddizioni tra la legislazione moderna e la legislazione islamica tradizionale. Le leggi sono sempre state soggette all'interpretazione dei giuristi e alla loro interpretazione della realtà del momento (Merinero Martin 2004) e con questo ragionamento, la giurista iraniana Shirin Ebadi denuncia il patriarcato, sostenendo che l'interpretazione maschile delle norme è

¹¹ Il *fiqh* è la giurisprudenza islamica che nasce dal prosieguo del lavoro di istituzione della *Shari'a*

utile a adattarle al loro interesse. Sulla stessa linea, parlando dell'interpretazione del Corano, la femminista iraniana Asma Barlas (2019) sottolinea:

Praticamente nel corso di tutta la nostra storia, la maggioranza dei musulmani ha interpretato il Corano come un testo patriarcale e perfino misogino. Ma quando alcuni esperti contemporanei hanno cominciato a sostenere che queste interpretazioni sono legate a chi ha letto il Corano, come e in quali contesti, i musulmani conservatori si sono rifugiati dietro il bastione della tradizione. In questo modo rifiutano, in nome di essa, le nuove letture del Corano, soprattutto se provenienti da donne, sia perché tali letture alterano i significati attribuiti al testo dagli esegeti maschili, sia perché così facendo rappresentano una minaccia per la i ruoli tradizionali degli uomini come interpreti della conoscenza religiosa. Pertanto, i conservatori possono respingere le interpretazioni femminili senza nemmeno averle lette (Barlas 2019).

Gli anni Ottanta hanno visto l'espansione in tutto il mondo, compresi i paesi musulmani, del movimento internazionale delle donne e delle organizzazioni non governative da esso formate. Negli anni Novanta, emerse un movimento transnazionale unito intorno all'idea che la violenza contro le donne costituisse una violazione dei diritti umani, e che riuscì a inserire questo fenomeno nell'agenda della comunità internazionale dei diritti umani. Nelle sue campagne riuscì a rendere visibili diverse forme di discriminazione sessuale e di violazione dei diritti basati sulle tradizioni culturali e sulle pratiche religiose, facendo della protezione contro la violenza una delle richieste primarie degli attivisti per i diritti umani, sia al potere che all'opposizione, cominciando a invocare l'Islam e la *Shari'a* come strumento di legittimazione per invertire la riforma e la secolarizzazione delle leggi e dei sistemi giuridici (Ebadi e Moaveni 2006). Sostenuto dalle richieste popolari di giustizia sociale, il grido di battaglia islamista del "ritorno alla *Shari'a*" ha portato a politiche di genere regressive, con conseguenze devastanti per le donne: codici di abbigliamento obbligatori, segregazione dei sessi, ripristino di punizioni crudeli e eliminazione di diritti sociali. Con tutto ciò, secondo Ziba Mir Hosseini (1999), il divario tra musulmani religiosi e laici si è ampliato e il conflitto tra "islamisti" e "femministe" si è acuito.

Un altro evento importante che ha alimentato la causa delle donne iraniane è stato la IV Conferenza delle donne tenutasi a Pechino nel 1995, la quale ha avuto un peso importante per quanto riguarda le rivendicazioni legate all'uguaglianza di genere. La IV Conferenza delle Nazioni Unite e la partecipazione delle donne iraniane a questo evento, rappresentò lo sforzo messo in atto dalla comunità internazionale per promuovere l'uguaglianza di genere. L'impatto sulla legislazione iraniana si è riflesso in una maggiore pressione internazionale per l'attuazione di misure che contribuissero a promuovere tale uguaglianza. Un esempio in tal senso è rappresentato dal caso di Shirin Ebadi, avvocatessa che difende i diritti umani delle persone perseguitate in Iran e che ha ricevuto il Premio Nobel per la pace nel 2003 grazie alla sua battaglia a favore dei diritti delle donne in Iran (Hosseini 1999).

1.2.4 Il movimento Femminista islamico in Marocco: la sua creazione a partire dai partiti politici

Il femminismo marocchino emerge nella sua interezza, dai settori femminili dei partiti politici nazionali. Questa circostanza ha causato una grande dipendenza dei movimenti femministi da questi ultimi e questo è stato talvolta usato contro i movimenti femministi da alcuni islamisti che ne hanno sottolineato la mancanza di credibilità. Le due principali organizzazioni femministe islamiche emersero anche da altri movimenti politici più ampi, non esclusivamente di matrice femminista, risultando l'Organizzazione per il Rinnovamento della Coscienza delle Donne (di seguito ORCOFE) come prima, proviene dal Partito Giustizia e Sviluppo (PJD); la seconda, *Insaf*, è un'associazione formata da donne del movimento *Al Adl ua-UIhsán* (di seguito, YAI). È interessante notare che le responsabili dei movimenti femministi, sia provenienti dall'ambito laico, che religioso (islamista), descrivono la nascita delle organizzazioni da loro guidate come strettamente legate all'area politica, fattore questo che spesso non ne consentiva lo sviluppo disinteressato nella piena garanzia dei diritti delle donne (Molyneux e Cornwall 2006). Ciò rappresenta due elementi importanti: il primo, che i partiti islamici marocchini non consideravano la questione femminile una priorità nel loro progetto politico; la seconda,

che le femministe e gli islamisti, con alcune eccezioni, fanno una diagnosi simile riguardo alla situazione delle donne e, in una certa misura, utilizzano strategie basate sulla formazione e sull'istruzione. Entrambi i movimenti possono essere descritti come moderni, poiché la qualificazione degli stessi si basa sullo studio della condizione femminile (Molyneux e Cornwall 2006), nonostante il discorso dei gruppi islamici che propone un ritorno al passato e una ricostruzione di una società antica, corrispondente agli albori dell'Islam. Questo costituisce la base della legittimazione di tali correnti di pensiero, che giocano proprio con la delegittimazione di coloro che non vi si affidano. Ma non sono gli unici in questo senso, dato che i movimenti femministi marocchini rivendicano l'Islam come parte della propria cultura, come propria religione, distinguendoli da altri movimenti femministi come quello maghrebino, impegnato in una sorta di strategia di secolarizzazione. L'Organizzazione per il Rinnovamento della Coscienza delle Donne, o movimento delle donne all'interno del partito, è formalmente un'associazione indipendente fondata nel 1997, di cui tuttavia il suo presidente appartiene al partito politico PJD di cui ne è un parlamentare. L'Organizzazione e il partito condividono lo stesso discorso riguardo la questione femminile: in generale, non propongono grandi cambiamenti rispetto a quanto già esistente, ma, secondo Del Olmo (2000), intendono stimolare una nuova coscienza femminile, attraverso la revisione degli atti giuridici, con l'obiettivo di "preservare l'identità sociale e la dignità dei suoi membri». È importante aggiungere che questo partito non presenta grandi differenze con il partito nazionalista marocchino *Istiqlal*¹² in termini di approccio nei confronti della questione di genere, anche se il modo in cui agisce contro il movimento femminista, ad esempio, è stato molto più violento negli anni (Molyneux e Cornwall 2006).

¹² Il Partito dell'Indipendenza è un partito politico marocchino di orientamento nazionalista e conservatore fondato nel 1937 su iniziativa di Allal al-Fasi e Ahmed Balafrej. Il partito fu dominato per decenni dalle antiche famiglie borghesi di Fès.

1.2.5 Il Femminismo marocchino e le rivendicazioni femministe

Una volta descritta la nascita di questi movimenti, è interessante indagare le loro rivendicazioni nei confronti delle donne. Si analizzerà tutto ciò a partire dalla posizione che i diversi movimenti hanno assunto in due momenti importanti di cambiamento nella condizione delle donne: il Piano per l'integrazione delle donne nello sviluppo, nel 1999, e il cambiamento nel *Mudawwana*¹³ del 2003. In Marocco c'è stato un prima e un dopo dei movimenti delle donne e quel momento si colloca proprio nel 1999: è stato all'inizio di quest'anno che il Segretario di Stato incaricato della Protezione Sociale, della Famiglia e dell'Infanzia, diretto da Saad Saadi, ex comunista, elabora il Piano per l'Integrazione delle Donne nello Sviluppo, uno dei risultati dell'applicazione della cosiddetta Piattaforma d'Azione, un documento preparato secondo le direttive del Summit di Pechino sulle donne del 1995, e anche il risultato dell'azione delle femministe marocchine, per le quali il cambiamento nei diritti legali delle donne ha costituito un obiettivo prioritario (Molyneux e Cornwall 2006). Questo documento prevede l'integrazione della prospettiva di genere nel processo di sviluppo sostenibile, dove l'equità e l'empowerment degli individui sono intesi come requisiti di questo sviluppo, che in Marocco è qualcosa che deve essere incoraggiato, poiché una minoranza che non è numericamente una minoranza, le donne, non hanno le risorse sociali, politiche e giuridiche per raggiungere tale empowerment (Mernissi 1995). Come in altre parti del mondo, la Banca Mondiale è stata presente nel processo fin dall'inizio, come co-organizzatrice con le istituzioni marocchine e finanziando parte del lavoro preparatorio, oltre ad apparire come coautrice del testo stesso. Il Piano in preparazione prevede, tra un ampio pacchetto di misure educative, sanitarie e lavorative, una serie di novità giuridiche che toccano quello che, dal punto di vista giuridico, rappresentano l'unico campo che ha ancora a che fare con la *Mudawana*. È questo codice che regola il matrimonio, il divorzio, la filiazione e l'eredità e che stabilisce l'inferiorità giuridica della donna rispetto all'uomo (Mernissi 1995). Quest'ultima parte del Piano è quella che solleva più polemiche all'interno dello spettro politico marocchino, e, in definitiva, è quella che finisce per confrontare in modo più evidente le due metà degli

¹³ La *Mudawwana* o Codice di Statuto Personale Marocchino è la legge marocchina sul diritto di famiglia.

attori politici e sociali marocchini, i “modernisti” e i “tradizionalisti”, dei quali gli ultimi promotori di una spinta riformatrice nella condizione femminile: l'intenzione è vietare la poligamia, porre fine all'inferiorità della moglie rispetto al marito, fornire alle donne il potere di scelta in termini di matrimonio e far scomparire il divorzio unilaterale maschile, il cosiddetto ripudio (Mernissi 1995). Il fatto che il Piano ne proponga la scomparsa è interpretato dai suoi oppositori, i tradizionalisti, come un tentativo di porre fine all'identità marocchina e musulmana. Le associazioni femministe, insieme ad altre associazioni progressiste e intellettuali di spicco, formano la rete di sostegno al Piano d'azione nazionale per l'integrazione delle donne nello sviluppo. Gli oppositori, gli islamisti del PJD, i politici tradizionalisti e alcuni socialisti, in cambio, si uniscono nella Lega nazionale per la protezione della famiglia marocchina. Le critiche della Lega al Piano ricalcano inoltre il pensiero che esso costituisca una prova dell'influenza dell'Occidente negli affari interni del Marocco e una minaccia alla tradizione marocchina, tanto nel suo concetto di famiglia quanto nella visione che essa promuove della donna (Molyneux e Cornwall 2006). Non si può dire però che il tono del Piano rinunci completamente alla considerazione dell'Islam, per questo motivo assicura che le misure proposte in materia di modifica giuridica si fondino sul riferimento religioso e siano conformi allo spirito del testo coranico e al fondamento religioso islamico. Tuttavia, nel Piano c'è una frase che afferma che "i diritti delle donne siano universali e inseparabili dai diritti umani", e si chiede se sia legittimo che la tradizione giuridica islamica continui a occupare un posto nel diritto di famiglia e, in tal caso, il testo continua affermando quale posto dovrebbe occupare nel sistema sociale. In questo senso si può dire che, nonostante i riferimenti all'Islam, il testo del Piano rompe con la tradizione di porre il problema in termini unicamente religiosi e il risultato più interessante è che si tratta di un testo che viene dal governo marocchino, nonostante la partecipazione di organizzazioni internazionali nella sua stesura (Fernandez 2004)

1.2.6 Il progetto delle femministe marocchine: tra femminismo e islamismo

I movimenti femministi marocchini sostengono un femminismo assimilazionista, o che cerca l'assimilazione (Fernandez 2004). Questo approccio ritiene che l'emancipazione delle donne sia possibile solo in un progetto in cui le differenze tra uomini e donne vengano eliminate. In questo senso, le femministe marocchine sono impegnate per la totale scomparsa delle differenze giuridiche tra uomini e donne e per l'uguaglianza nella sfera sociale, politica, economica e educativa, ritenendo che la questione giuridica sia fondamentale e che la disuguaglianza in questo ambito abbia conseguenze drammatiche per le donne, legata a quella che nel linguaggio dello sviluppo si chiama "femminilizzazione della povertà" (Fernandez 2004). Quando viene chiesto, le donne marocchine non negano la loro identità musulmana, ma il più delle volte, l'argomento musulmano viene utilizzato per contrastare le critiche come strategia discorsiva al fine di alimentare la rete di supporto (Fernandez 2004). I movimenti femministi in Marocco non differiscono sostanzialmente tra loro negli approcci, anche se variano le strategie per raggiungere i loro obiettivi, soprattutto per quanto riguarda il rapporto con lo Stato. Il Movimento Islamista Femminile presenta posizioni un po' meno omogenee. In tale movimento, in cui le cui attiviste non si definiscono femministe, il modello della donna e della famiglia è condiviso con altre correnti tradizionaliste marocchine che non si identificano come islamiste e in coerenza con la posizione mantenuta durante la discussione del Piano, sostengono un modello familiare legato a ciò che è "tradizionale" in Marocco, e che è rappresentato dalla *Mudawana* prima del cambiamento del 2003: la necessità di approvazione da parte del padre per poter contrarre matrimonio, la possibilità di ricorrervi a partire dai quindici anni e il mantenimento dell'istituto della poligamia. Essa è infatti accettata da questo gruppo di donne come parte vincolante degli scritti, ponendo come unica condizione quella che gli uomini trattino paritariamente tutte le mogli all'interno dello stesso matrimonio, sottolineando l'importanza di ciascuna figura femminile nella composizione familiare. Nel modello proposto dallo AlAdl ua-l-Ihsán invece, la poligamia non è affatto accettata dalle femministe, che la vedono come un privilegio non applicabile alla loro figura, dunque unicamente maschile e peraltro lesivo dei diritti alla loro persona (Fernandez 2004). Nel modello proposto tanto dalla YAI quanto dallo *Insaf*, l'Islam è visto come un ambito in

cui le donne non sono meri oggetti di proprietà degli uomini, bensì come una pratica dove esse possiedano gli stessi diritti, sia di esprimersi, quanto di vivere liberamente secondo le proprie scelte (Mernissi 1995). L'Islam non è dunque solo una gabbia, bensì uno spazio sicuro, una pratica religiosa che promuove l'uguaglianza di genere tra le altre cose. Per quanto riguarda l'uso del velo negli spazi tanto privati quanto pubblici, sia l'ala femminista del movimento YAI che quella di *Insaf* e ORCOFE, lo etichettano come un simbolo della trascendentalità dell'Islam e ne sottolineano l'importanza soprattutto negli spazi religiosi che le donne frequentano nella vita quotidiana, contrapponendo tale visione a quella femminista occidentale già discussa, dove l'uso del *Hijab* viene considerato una sola costrizione, identificandosi come il simbolo dell'oppressione femminile, senza porsi il quesito che forse sono proprio le donne musulmane a identificarvisi e porlo come simbolo di femminismo (Ahmed 1992). Nonostante ciò, la tendenza del femminismo marocchino ne rivendica un utilizzo meno radicale, deciso in base alla volontà di ciascuna donna e non dipendente dalla giurisprudenza o dalla volontà dei padri o dei mariti.

1.2.7 La figura femminile in Afghanistan prima e dopo l'11/09/2001

La storia della lotta femminista in territorio afgano è lunga e complessa, caratterizzata da cambiamenti repentini legati a questioni geopolitiche e pretese egemoniche da parte di paesi occidentali quali gli Stati Uniti, che hanno di fatto strumentalizzato la battaglia delle donne afgane a fini di espansione economica e politica (Cook 2002). Quando si tratta il tema del femminismo in Afghanistan, la prima immagine che giunge alla mente dei più è quella veicolata dai media moderni, che forniscono una visione paternalistica della figura femminile afgana oppressa da un regime talebano aggressivo che la costringe a indossare il *Burqa* per celarsi dagli occhi altrui. In Afghanistan la polizia morale, presente anche in Iran, vieta alle donne di ballare, di cantare, di indossare abiti considerati "occidentali", di prendere parte al mondo del lavoro e a un sistema di formazione completo, nonché di uscire senza accompagnamento di un membro di sesso maschile della famiglia (Ramirez e Mijares 2021). Risulta dunque quasi impossibile per l'Occidente concepire la donna afgana, il suo corpo e la sua mente come altro che si distanzi dalle volontà egemoniche

degli uomini. La realtà è però ben diversa e mostra come le donne afgane, fino agli anni Sessanta, potessero accedere liberamente al sistema scolastico e universitario, uscire di casa senza indossare il velo, partecipare a eventi pubblici e di svago senza accompagnamento maschile. Inoltre, lo stabilirsi della Repubblica Democratica Afgana nel 1978 suppose un cambio di regime e una certa modernizzazione del paese. I cambiamenti si attuarono soprattutto nelle leggi della famiglia, in ambito di educazione e impiego femminile. Inoltre, la promulgazione dell'articolo 7 della Costituzione afgana suppose un cambio nella legge *Malwar*, ovvero la legge dello scambio matrimoniale, che poneva un prezzo sulle giovani donne afgane che venivano così vendute alla famiglia del marito. Con la riforma si fissò inoltre l'età minima per il matrimonio ai 15 anni per le ragazze e i 18 per i ragazzi, abolendo anche il matrimonio forzoso (Ramirez e Mijares 2021). La riforma traeva con sé tanti cambiamenti che furono il presupposto che portò alla nascita di numerosi gruppi islamici estremisti che si opponevano a tale modernità, modificante le leggi sacre in modi in cui questi uomini non riuscivano ad accettare. Quando nel 1992 gli Stati Uniti propiziarono l'insediamento del regime islamico dei *Mujahidin*¹⁴, la riforma femminista subì una battuta di arresto, con un netto ritorno a un controllo ferreo sulla vita delle donne da parte degli uomini, il cui esempio lampante fu il ritorno all'obbligo di indossare il *Burqa* nei luoghi pubblici a partire dal 1994 (Cook 2002). Con la guerra civile che ebbe luogo tra 1992 e 1996, la condizione delle donne peggiorò significativamente con l'avvento del regime dei talebani, che pose un freno ai movimenti femministi imponendo severe regole che, se trasgredite, potevano implicare punizioni corporali o l'eventuale morte. Tra esse si eliminò il diritto a ricevere un'istruzione, all'impiego, all'accesso alla sanità e l'obbligo di vestirsi secondo regole imposte dagli uomini, utilizzando il *Chadri*, un velo più spesso che a differenza dell'*Hijab* copre l'intero volto rendendo visibile solo gli occhi (El Kotri 2023). Le donne non potevano uscire se non accompagnate da un uomo, con un *Chadri* di un colore specifico e senza indossare oggetti proibiti (orecchini, collane, profumi) così da renderle completamente invisibili agli occhi altrui. Nei territori controllati dai talebani, le donne non potevano ridere, ascoltare musica, ballare, conversare se non espressamente

¹⁴ Colui che è impegnato nella *Jihad* (guerra santa).

indicatogli, proibizioni tali da dare vita a un vero e proprio “apartheid di genere” (El Kotri 2023). La situazione delle donne non migliorò nemmeno a seguito della fuga dei talebani causata dall’invasione statunitense del paese successivamente all’attentato alle Torri Gemelle del 2001. Cambiò solo il discorso circa la condizione di genere, ma formalmente non fu apportata alcuna modifica dal governo in interim di Kariz. Gli Stati Uniti giustificarono la loro presenza utilizzando il discorso sull’emancipazione e liberazione femminile, ma erano solo parole di un altro paese che di fatto era giunto con pretese coloniali. Il discorso fatto dalla moglie di Bush nel 2001, dove mostrava il sostegno nei confronti delle donne Afgane, richiamando il bisogno degli Stati Uniti di attuare in loro favore, è infatti un chiaro esempio di “femminismo coloniale” e di “Orientalismo”. Nel 2004 venne approvato in Afghanistan l’articolo 22 della Costituzione, che sanciva la parità tra uomini e donne, così come un Ministero per i diritti delle donne, che di fatto però non videro alcun miglioramento in tale ambito (Cook 2002). La rappresentazione delle donne afgane come unicamente oppresse dal regime talebano, è vista oggi da molte attiviste come un segno di razzismo e imperialismo occidentale di un paese come gli Stati Uniti, che dopo aver affermato la sua egemonia sul territorio al seguito della fuga dei talebani, non esitò a ritirare le sue truppe, con la consapevolezza di non aver smantellato il regime talebano, che si componeva di cellule ancora attive e in attesa di riaffermare il proprio potere, come concretamente accadde nel 2019, al termine della lunga guerra tra Stati Uniti e Afghanistan che condusse il primo a ritirarsi dal territorio proprio in quell’anno senza volgere un’ulteriore sguardo alle ripercussioni che questa azione avrebbe avuto sulla condizione femminile (Ramirez e Mijares 2021).

1.2.8 Il femminismo in Afghanistan e l’origine dell’Associazione rivoluzionaria delle donne dell’Afghanistan

L’Associazione rivoluzionaria delle donne afgane (ARWA come acronimo dall’inglese), è un’associazione femminista creata dalla studentessa Meena Keshwar Kamal nel 1977 al fine di combattere per l’uguaglianza e la giustizia sociale delle donne, compresi i diritti allo studio e all’assistenza sanitaria (Cook 2002). Meena Keshwar Kamal, studentessa

dell'Università di Kabul, decise di fondare il movimento a seguito del brusco cambiamento che la condizione della donna subì a partire dagli anni Settanta sino alla recente presa di potere da parte del governo talebano, generatasi al termine di un brusco colpo di stato avvenuto nel 1978 per mano di un gruppo di comunisti afgani. Il nuovo scenario politico portò a all'inizio di una guerra fredda con l'Unione Sovietica, che nel 1979 occupò il paese con 100000 soldati al fine di difendere il nuovo governo filocomunista dalle azioni dei ribelli. Fu in questa terribile situazione, dove le donne videro i loro diritti ridursi sempre più, tanto che RAWA iniziò a mobilitarsi in una vera e propria battaglia in difesa dei diritti e delle libertà femminili, organizzando campagne contro il governo e incontri nelle scuole con l'obiettivo di mobilitare gli studenti per difendere i diritti delle donne. Due anni dopo, RAWA fondò una rivista nelle lingue persiana e pashtun chiamata *Payam-e-Zan* (Messaggio alle donne), che spiegava la necessità di opporsi al fondamentalismo talebano. Alla fine del 1981, Meena Keshwar Kamal ricevette un invito dal governo francese a rappresentare il movimento di resistenza afgano al Congresso del Partito Socialista di Francia e pochi mesi dopo, nel marzo 1982, partecipò a Milano al diciannovesimo Congresso del Partito Socialista Democratico italiano (PSDI) come rappresentante della resistenza afgana contro l'invasione sovietica (Ramirez e Mijares 2021). Più la voce delle attiviste di RAWA si diffondeva, più le repressioni da parte dell'ala conservatrice afgana si facevano più dure, così che l'associazione dovette presto trasferire la sua sede operativa in Pakistan, dove numerosi erano i rifugiati afgani nei campi profughi. Fu proprio nel campo profughi di *Quetta*, in Pakistan, che Meena Keshwar Kamal decise di fondare la scuola *Watan* ("patria" in lingua farsi), indirizzata a bambini e donne dei campi che negli ultimi anni non avevano ricevuto alcuna istruzione o formazione professionale. Nel 1989, quasi un decennio dopo, i sovietici lasciarono l'Afghanistan e invece di stabilire un governo più pacifico a Kabul, scoppiò una nuova guerra civile nel paese tra gli stessi membri della resistenza che combattevano contro le forze sovietiche. Sulla scia della nuova guerra civile, la situazione nel paese, già di per sé abbastanza grave, peggiorò ulteriormente. Fu in questi anni di lotta che i talebani riuscirono ad estendere la loro autorità a tutto il Paese, promettendo alternative alla guerra che sembravano migliori e ba-

sate sui postulati del *Pashtunwali* (codice sociale tradizionale del popolo pashtun), sebbene non fossero certo appositamente pensati per dare spazio alle libertà femminili e all'uguaglianza di genere (Ramirez e Mijares 2021).

RAWA rimane attiva nonostante la ripresa del potere da parte dei talebani nel 2021, fornendo assistenza sanitaria e alimentare a quei villaggi ubicati in zone remote del paese e devastati dalle lotte con il governo attuale, abbandonati a loro stessi senza possibilità di accedere alle scarse risorse primarie, o troppo lontane dalle zone colpite, o totalmente assenti. Un esempio in tal senso è fornito dalla campagna di aiuti portata avanti dalle attiviste di RAWA in alcuni villaggi rurali della regione del Parwan, devastata da guerriglie civili, dove le condizioni igieniche e sanitarie risultano scadenti, abbandonando molti bambini alla malnutrizione e a ritardi nello sviluppo fisico (Roquette 2024). In questa regione viene condotta quella che è conosciuta anche come un'importante campagna di sensibilizzazione all'educazione delle giovani ragazze, che sin dalla loro adolescenza si occupano di lavori relativi al ménage domestico e alla raccolta di albicocche nelle campagne al fianco degli uomini. A molte di loro non viene concesso di studiare, sebbene la popolazione femminile risulti consapevole che la lotta per il riconoscimento della parità di genere possa avvenire solo attraverso un buon livello di scolarizzazione (Roquette 2024).

1.2.9 Il Femminismo palestinese e il contesto storico della lotta con Israele

Al fine di comprendere il ruolo che le donne assumono in Palestina, nonché le battaglie che il femminismo palestinese deve compiere su più fronti, quello del suo riconoscimento a livello internazionale, nei confronti del governo israeliano e contro un femminismo occidentale che come abbiamo già visto opera una stigmatizzazione non indifferente circa i femminismi nati e sviluppati in Medio Oriente, è necessario prima fornire una contestualizzazione alle vicende succedutesi in tale territorio, considerato una “zona calda” a livello internazionale in quanto a conflitti.

Dall'Ottocento in poi, il Movimento Sionista Internazionale, fondato da Theodor Herzl nel 1897, condusse un significativo flusso di immigrati ebrei verso la Palestina, che già

all'epoca ospitava una popolazione di oltre mezzo milione di persone, in prevalenza di religione musulmana. Nel 1917, subito dopo la Prima Guerra Mondiale, gli ebrei provenienti da Europa e Russia costituivano il 10% della popolazione palestinese e fu proprio nello stesso anno, che il ministro britannico James Balfour emise la nota "Dichiarazione Balfour", che sosteneva l'istituzione di uno Stato ebraico in Palestina al fine di fornire un territorio in cui vivere a un popolo che era stato sino ad allora soggetto a discriminazioni costanti e sostanzialmente apolide (Monteserrat e Garcia Lopez 2019). Dopo la guerra, la Palestina venne posta sotto mandato britannico, e con il suo supporto, i leader sionisti cercarono di realizzare il progetto della creazione di uno stato ebraico, pur riconoscendo che all'epoca gli ebrei non costituissero la maggioranza della popolazione. In merito a ciò, la Gran Bretagna sottopose la questione all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, decidendo in seguito di ritirarsi, lasciandosi alle spalle una situazione alquanto complessa, consistente nell'eterogeneità di popoli che abitavano la stessa regione, possedendo lingua, religione e tradizioni differenti. Nonostante 70 anni di occupazione, riconosciuta dal diritto internazionale attraverso risoluzioni ONU come il "Piano di spartizione del 1948", la "Risoluzione 242 del 1967", nonché accordi internazionali come i già citati Accordi di Oslo, che hanno tentato di mediare una soluzione pacifica, la situazione permane tutt'ora irrisolta, lasciando la regione in balia di conflitti geopolitici complessi e distruttivi, dettati dalle mire espansionistiche israeliane che sono sfociate nella recente guerra tra Israele e Palestina, iniziata il 7 Ottobre con l'attacco di Hamas e tutt'ora non terminata, dove 35 mila palestinesi e 1200 israeliani hanno perso la vita. Ciò consta di radici profonde, che affondano nell'epoca del riconoscimento internazionale dello Stato di Israele che portò all'occupazione dei territori palestinesi, alimentando una politica di pulizia etnica che ha da anni violato il diritto internazionale, soprattutto nella recente guerra tra Israele e Hamas (Monteserrat e Garcia Lopez 2019).

La politica di espansione israeliana si confrontò però con una sfida imprevista, ossia il rifiuto della popolazione locale ad abbandonare le proprie case, fatto questo che lentamente portò alla formazione di campi profughi nei territori sia palestinesi che israeliani. Per dare risoluzione al problema, Israele pianificò la costruzione di unità abitative sovvenzionate dal governo esclusivamente per gli israeliani, creando così una

rete che integrasse fisicamente i territori occupati con lo Stato di Israele senza concedere alla popolazione palestinese diritti di cittadinanza, potendo così preservare l'identità di uno Stato nazionale ebraico (Monteserrat e Garcia Lopez 2019). Questo fatto portò inevitabilmente al conflitto tra i due gruppi, poiché servizi essenziali come trasporti, elettricità e acqua potabile vennero messi a disposizione solo ai coloni israeliani. L'occupante, in questo caso lo stato sionista, negò inoltre ai palestinesi la rappresentanza politica e l'identità nazionale, alimentando la resistenza e la ricerca da parte di quest'ultimo di modi per opporsi al regime oppressivo. La lotta di classe e le disuguaglianze sociali sono state messe da parte sotto il comune obiettivo di liberarsi dall'occupante e riconquistare la patria e la resistenza è diventata un obiettivo condiviso per tutti i palestinesi, dato il pesante cambiamento nelle proprie abitudini di vita a causa dell'occupazione, fatto questo che coinvolse in prima persona anche le donne, con i suoi movimenti femministi che non solo combattevano per i loro diritti, bensì anche per la liberazione della Palestina. La prima Intifada, iniziata nel 1987, vide i giovani palestinesi emergere come nuova forza militante, armati solo di pietre ma determinati a mostrare al mondo la loro determinazione a combattere e a resistere all'oppressione, dimostrando che il popolo palestinese fosse vivo e non desse segnali di resa (Montserrat e Garcia Lopez 2019).

Dopo la costruzione della barriera separatoria nel 2002, il conflitto tra Israele e Palestina si acuì notevolmente: la barriera rafforzò infatti il controllo israeliano sul territorio palestinese, percorso da posti di blocco ai valichi di frontiera tra le aree controllate dall'Autorità Nazionale Palestinese (ANP) e quelle governate da Israele, specialmente nella Striscia di Gaza, soggetta a blocco dal 2006 con conseguente impossibilità per i Palestinesi di spostarsi liberamente nel territorio. Nel 2011, il Medio Oriente visse però una svolta senza precedenti con l'avvento della cosiddetta "Primavera araba", composta da una serie di movimenti sociali guidati dai giovani in diversi paesi nordafricani e del Medioriente, tra cui la Palestina, che rappresentavano proteste contro governi autoritari e la mancanza di opportunità di lavoro, con i palestinesi che iniziarono a utilizzare i social network come nuovo mezzo di diffusione della resistenza e espressione del conflitto con Israele. Le donne entrarono in questo periodo nella lotta sociale in maniera sempre più attiva, emergendo come partecipanti e leader, soprattutto nel caso delle giovani.

Nonostante le femministe palestinesi siano scese in campo di battaglia negli anni a fianco degli uomini, non si può non menzionare il loro importante ruolo anche come agenti di cambiamento politico (Montserrat e Garcia Lopez 2019).

1.2.10 Le donne palestinesi e l'Islam: per una retorica femminista di resistenza

Un passaggio alquanto importante nella storia della Palestina è senz'altro la costituzione dell'Organizzazione per la Liberazione della Palestina (OLP), creata nel 1964 con il sostegno della Lega Araba per rappresentare i palestinesi e affrontare Israele sia internamente che esternamente ai territori occupati. Tuttavia, molto prima della nascita dell'OLP, gruppi della società civile in Palestina si erano organizzati per aiutare la popolazione, nella speranza di alleviare le sofferenze dei profughi presenti all'interno dei numerosi insediamenti temporanei nel territorio. In questo ambito, le donne sono state pioniere nell'organizzazione di attività consistenti in aiuti umanitari, mense e centri di assistenza, formando fondazioni e comitati che successivamente si sono trasformati in organizzazioni governative o della società civile (Montserrat e Garcia Lopez 2019) di cui un esempio è l'Unione delle Donne Palestinesi (UDP) che nel 1921 protestò contro il mandato britannico e il colonialismo sionista. Nel 1944 essa divenne l'Unione delle Donne Arabe Palestinesi (UDAP) e nel 1970 entrò a far parte dell'OLP come "Unione Generale delle Donne Palestinesi" (UGDP), portando le principali questioni e rivendicazioni femministe in politica. Le donne contribuirono inoltre alla sensibilizzazione della società palestinese contro gli stereotipi diffusi durante le intifade del 1987, del 2000 e del 2015, assumendo ruoli attivi nella lotta e sfidando i tradizionali ruoli di genere. Durante i negoziati di pace degli anni Novanta, tre donne palestinesi - Hanan Ashrawi, Zahira Kama e Saad Ameri – rappresentarono il loro paese a livello internazionale e nel 1994, a seguito degli Accordi di Oslo, si è giunti all'istituzione dell'Autorità Nazionale Palestinese (ANP) e del Congresso palestinese, con le prime elezioni nel 1996 che hanno visto per la prima volta nove donne in carica. Da quel momento, le donne palestinesi hanno partecipato sempre più attivamente alla vita politica del paese, sia come elettrici che come candidate politiche. Tuttavia, le posizioni che ancora oggi spesso ricoprono conservano stereotipi associati al genere non indifferenti, come ministre degli Affari Femminili, dell'Infanzia, dell'Educazione e dell'Assistenza

sociale. Questo processo di inclusione politica è stato negli anni graduale, poiché le donne hanno faticato ad ottenere un potere politico e una rappresentanza adeguate all'interno dell'amministrazione dell'Autorità Nazionale Palestinese (ANP), rimanendo però sempre attive nel campo della lotta contro l'oppressione da parte di un patriarcato prettamente coloniale che al giorno d'oggi giustifica in forma velata azioni come l'occupazione israeliana (Montserrat e Garcia Lopez 2019). Chiaramente, oltre alla politica israeliana di annessione, occupazione e blocco del territorio palestinese, appare opportuno evidenziare un'ulteriore forma di oppressione: quella ideologica, accompagnata da una forma di violenza psicologica perpetrata dal governo israeliano mediante l'intenzione esplicita di cancellare la cultura palestinese. Questo spinse i palestinesi, dopo la prima intifada, a cercare nuove modalità per esprimere la propria identità, spesso adottando l'Islam come strumento di protesta pubblica e fonte di identità culturale. Il fatto che Israele da sempre abbia considerato, data la sua identità sionista, l'Islam come una minaccia, ha incentivato la Palestina a renderlo il suo grido di rivolta, un'entità da difendere (Montserrat e Garcia Lopez 2019). Le donne musulmano-palestinesi hanno giocato un ruolo significativo in questo processo, affrontando il "nemico" sionista con armi ideologiche e culturali, mentre riportavano alla luce l'importanza storica di appartenenza al territorio palestinese per l'intera comunità musulmana locale. Tuttavia, le donne musulmano-palestinesi hanno affrontato innumerevoli sfide nel promuovere questa lotta attraverso una prospettiva femminista, spesso a causa del modo in cui il movimento femminista internazionale percepiva le loro idee e la loro esistenza. Le donne arabomusulmane sono talvolta considerate come esseri sottomessi nel contesto patriarcale in cui sono immerse, il che le esclude e priorizza, secondo le femministe occidentali, dal movimento femminista internazionale. Questo atteggiamento, basato su presupposti patriarcali, impedisce alle donne musulmane di essere pienamente riconosciute e incluse negli altri movimenti di carattere globale, praticando un'ulteriore discriminazione nei loro confronti, che di fatto va a legittimare la presunta azione di "liberazione" che Israele afferma di stare compiendo a favore della popolazione (Montserrat e Garcia Lopez 2019). La religione ha tradizionalmente incoraggiato lo sviluppo personale e spirituale degli individui, in una società democratica, dove il principio di laicità rappresenta il diritto di ogni individuo a scegliere liberamente le proprie convinzioni etiche e religiose,

adattandole alla propria persona. Questo diritto consente alle persone di esaminare le varie tradizioni religiose e di determinare autonomamente le proprie convinzioni. Escludere ciò che costituisce essere musulmane dal movimento femminista, significa dunque privare le donne della libertà di esprimere appieno la propria fede e di partecipare attivamente alla difesa dell'uguaglianza di genere sia nella sfera pubblica che in quella privata. Per promuovere un femminismo che favorisca una comunicazione inclusiva tra tutte le donne, è fondamentale riconoscere e sostenere le lotte di ogni gruppo femminile, indipendentemente dalla loro etnia, religione o nazionalità e dunque riconoscere il movimento femminista palestinese nella sua legittimità (Abu Samra 2024).

Capitolo 2. Temi chiave del femminismo islamico

“Gli uomini ricevono i meriti di una parte di ciò che fanno, così come le donne. E chiedi ad Allah di concederti la sua benedizione” (Corano 4:32)

Si sono precedentemente esplorate le origini del Femminismo islamico, evidenziandone le differenze in termini di evoluzione in diversi paesi come Marocco, Afghanistan e Iran e come il Femminismo laico occidentale abbia giocato un ruolo chiave nella sua formazione e diffusione. In questo capitolo si affronteranno invece alcune delle caratteristiche cruciali di questo movimento, che ne costituiscono basicamente l'essenza: un nuovo paradigma, più egualitario, di lettura e interpretazione dei testi sacri, tradotti secondo una nuova Ermeneutica femminista che tenta di smascherare il patriarcato insito nelle traduzioni del Corano effettuate da uomini conservatori e una conseguente reinterpretazione della *Shari'a* e della parola di Allah, spogliate dai significati misogini attribuitigli. Infine, si effettuerà una descrizione di quelli che rappresentano alcune delle battaglie più importanti condotte dalle femministe in tutto il mondo islamico, quali quella contro l'islamofobia e gli stereotipi diffusi dal Femminismo coloniale, quella per il diritto a ricevere un'istruzione, ad accedere agli spazi comuni della moschea e a ricoprire incarichi legati alle pratiche religiose.

2.1 L'Ermeneutica femminista nell'Islam: la Tasfir

L'Ermeneutica femminista si propone di decostruire l'interpretazione tradizionale dei testi religiosi, spesso influenzati dal patriarcato e dall'androcentrismo, per favorire una visione più inclusiva ed equa delle donne nelle religioni (Jeldres e Sequieros 2022). Partendo da una critica della prospettiva dominante, l'Ermeneutica femminista adotta un approccio

denominato “del sospetto” verso i testi sacri, riconoscendone l’origine patriarcale e il bisogno di rivedere le interpretazioni tradizionali che possono trascurare il ruolo e le prospettive delle donne (Jeldres e Sequieros 2022). Si incoraggia dunque un’esegesi che tenga conto del contesto storico e culturale, riconoscendo che le condizioni delle donne nel passato erano diverse da quelle attuali. L’Ermeneutica femminista promuove un’analisi che considera le donne come agenti storici attivi e valorizza la loro memoria e contributo alla storia religiosa, con l’obiettivo di ampliare l’interesse delle donne per i testi sacri e di incoraggiare la loro reinterpretazione in modo creativo ed equo (Jeldres e Sequieros 2022). Questo può comportare la riformulazione degli attributi divini in termini più inclusivi e universali, superando l’immagine tradizionale di una divinità dalle caratteristiche esclusivamente maschili (Badran 2010). Nel contesto dell’Islam, questo approccio implica una rilettura dei testi sacri attraverso il *Tafsir*¹⁵, con l’obiettivo di promuovere una visione della donna più progressista e giustamente rappresentata nella società e nella giurisprudenza islamiche. Ciò potrebbe avere implicazioni significative sui diritti delle donne in paesi come l’Iran e l’Afghanistan, dove la legge islamica, o *Sharia*, influisce sull’ordinamento sociale e giuridico (Badran 2010).

Dunque, il *Tafsir* del Corano e la revisione degli *Hadith*¹⁶ offrono una possibilità di rinnovamento del *Fiqh*¹⁷ che permette una reinterpretazione del ruolo delle donne nel mondo islamico moderno, che si basi sulla reinterpretazione e sull’uso combinato dell’ermeneutica di genere e della storiografia. Gli approcci principali contenuti in questo modello ermeneutico sono sostanzialmente tre: l’interpretazione tradizionale, l’interpretazione reattiva e quella olistica (Nagore 2015). L’interpretazione tradizionale è quella che si è sviluppata principalmente partendo da una prospettiva maschile, riducendo spesso il ruolo delle donne nella società. Gli altri due approcci sono orientati verso la riforma, ma in modalità differenti. L’interpretazione reattiva rifiuta la sacralità del testo coranico e promuove una rottura radicale con l’Islam, come sostenuto da pensatori come Ayaan Hirsi Ali (2014), che critica apertamente la cultura islamica per la sua presunta

¹⁵ Nell’Islam, il *Tafsir* indica l’interpretazione autentica data dai dotti musulmani agli ardui passaggi del Corano; quale finalità dell’esegesi, l’insegnamento divino che ne discende giova al cammino salvifico che ogni credente ha da percorrere nella vita terrena, con l’attesa fiduciosa della ricompensa celeste.

¹⁶ Il *ḥadīth* è una tradizione di valore giuridico e religioso, spesso collegato alla vita e alle opere del profeta Maometto.

¹⁷ Il *fiqh* è la giurisprudenza islamica che nasce dal prosieguo del lavoro di istituzione della *shari’a*.

intolleranza e violenza contro le donne e i bambini (Nagore 2015). La terza via è quella dell'Ermeneutica femminista, rappresentata dalla via olistica. Questo approccio mira a rileggere il testo coranico con il fine di attribuire un ruolo paritario alle donne all'interno della società, senza però abbandonare la religione (Badran 2010). Si tratta di un tentativo di reinterpretazione che mira all'integrazione anziché alla rottura. Il modello ermeneutico, proposto originariamente dalla scrittrice e teologa Amina Wadud (1992), si basa sull'analisi della *Weltanschauung*, termine tedesco che fa riferimento alla visione storica e culturale del fenomeno e che prevede cinque punti chiave per l'analisi dei versetti del Corano: il primo punto consiste nell'analizzare il verso nel suo contesto letterario, specialmente considerandone il carattere sacrale. Il secondo punto riguarda l'analisi dei testi all'interno delle varie discussioni presenti nel Corano. Il terzo punto si concentra invece sulla struttura linguistica e sintattica dei versetti. Il quarto punto considera i concetti principali del Corano, mentre infine, il quinto punto esamina il verso all'interno della *Weltanschauung* coranica, ovvero la visione storica, culturale e antropologica dell'Islam (Esack 2012). Un esempio basilare di quest'ultimo punto è l'interpretazione del Corano come un testo storico rivelato nel VII secolo, all'interno del quale alle sue origini vigeva un'ottica di genere egualitaria che rispettava non solo i diritti delle donne, bensì ne riconosceva l'importanza all'interno della società. Sin dal suo arrivo e dalla sua rapida diffusione in tutto il Medioriente, si osserva come l'Islam abbia trasformato le strutture sociali e politiche delle regioni in cui si diffondeva, creando un nuovo ordine in cui il ruolo delle donne è stato ridefinito. Contrariamente alla credenza comune, questo cambiamento non comportò una sottomissione delle donne, ma piuttosto introdusse una serie di riforme che garantirono loro una posizione più equa nella società. L'eredità preislamica del Corano giocò un ruolo significativo in questo contesto, poiché l'espansione del suo insegnamento portò alla creazione di un sistema in cui le donne possedevano parità di diritti giuridici. Ad esempio, vennero introdotte leggi che regolamentavano l'età minima per il matrimonio e vietavano i matrimoni endogamici (Badran 2010). Inoltre, vennero apportati miglioramenti nelle leggi sul divorzio, dando alle donne la possibilità di richiederlo in caso di infedeltà o sterilità del marito. L'Islam ha anche introdotto norme come l'obbligo di indossare il velo in luoghi pubblici e privati e la pratica della poligamia. Tuttavia, la traduzione di queste norme è stata soggetta a

varie interpretazioni nel corso del tempo: ad esempio, secondo Amina Wadud (1992) l'origine del velo derivava dalla volontà divina di proteggere l'onore delle donne, non di celarle semplicemente agli occhi indiscreti, anche se il Corano stesso non fornisce una chiara indicazione in merito. Per quanto riguarda la poligamia, essa era stata originariamente regolamentata per garantire parità e giustizia tra le mogli (Esack 2012). Nonostante questi progressi, è importante riconoscere che il sistema rimaneva patriarcale e che le donne continuavano a subire discriminazioni, specialmente dal punto di vista economico. Molti passaggi del Corano che trattano di questioni di genere sono ambigui, consentendo interpretazioni diverse oggetto di revisione da parte delle femministe islamiche in tempi recenti.

Come si è potuto evincere da questo paragrafo, che ben esemplifica quanto la condizione della donna nell'Islam originario possedesse caratteri maggiormente egualitari rispetto a quelli attuali, l'influenza del patriarcato ha negli anni plasmato la *Shari'a* a immagine e somiglianza dei desideri capitalistici degli uomini della classe elitaria, ricevendo negli ultimi anni numerose attenzioni da parte del movimento femminista islamico e attiviste di estrema importanza quali la già citata Amina Wadud, Asma Barlas e Fatema Mernissi, che mediante i loro scritti hanno tentato di diffondere a livello globale l'ermeneutica coranica femminista.

2.1.1 L'ermeneutica femminista e il Corano: Amina Wadud e Asma Barlas

L'Ermeneutica Femminista del Corano, rappresentata principalmente da Amina Wadud e Asma Barlas, si concentra sull'analisi dei versetti coranici relativi alle donne e sull'importanza di questa analisi per comprendere il loro ruolo nella società musulmana (Sanchez Ortega 2015). Entrambe offrono profonde riflessioni su questi versetti, suggerendo una rilettura del testo coranico secondo una prospettiva femminista. Amina Wadud (1992), sostiene che il Corano è stato storicamente interpretato da uomini in modo escludente nei confronti delle donne, proponendone invece una lettura in termini di genere, riconsiderando il ruolo della donna nell'Islam e promuovendone la partecipazione nel processo interpretativo fondamentale per avanzare verso l'uguaglianza di genere. A

tal fine, esamina a livello linguistico i versetti considerati misogini al fine di ribaltarne il significato e stabilire una nuova comprensione del testo (Sanchez Ortega 2015).

Asma Barlas (2019) invece, si concentra sull'analisi e sulla promozione dell'ermeneutica femminista stessa, evidenziando gli elementi patriarcali presenti nella tradizione islamica e suggerendo che questa possa essere riscritta in termini di liberazione femminile (Barlas 2019). L'uso dell'ermeneutica è cruciale per creare uno strumento critico che esamini come i musulmani interpretino il Corano, spesso in chiave patriarcale, e per promuovere l'interpretazione personale come mezzo per correggere le traduzioni errate. Questo implica la necessità di incoraggiare ogni musulmano a diventare un interprete autonomo, o *mujtahid*, al fine di porre fine alle letture discriminatorie e promuovere una comprensione più inclusiva ed equa del testo sacro (Barlas 2019). La promozione dell'ermeneutica individuale del Corano mira a mettere in discussione concetti errati come l'immagine di Dio-Allah come Padre, che riflette una concezione unicamente maschile della divinità, una visione universalmente accettata che ha relegato spesso le donne a un ruolo secondario nella religione e nella società.

Amina Wadud (1992), focalizzata sull'analisi pratica del Corano, non solo esamina i termini utilizzati come del resto anche la collega Asma Barlas, ma presta anche attenzione al ruolo delle donne menzionate nel testo, dividendole in due categorie: quelle identificate come "mogli di", le quali si trovano in un ruolo di subordinazione, e quelle con un ruolo più prominente, chiamate comunque "donne di", "madri di" o "sorelle di" (Sanchez Ortega 2015). Tra queste ultime, si individuano tre figure chiave: la regina di Saba, la madre di Mosè e la madre di Maria, a cui è dedicata una Sura¹⁸ coranica intera. Amina Wadud (1992) cerca di evidenziare il ruolo attivo di queste donne nella storia religiosa e coranica, condividendo inoltre le sue idee sull'impatto della concezione delle donne nel mondo islamico contemporaneo e proponendo un nuovo modo di considerarle all'interno dell'Islam, suggerendo una riforma sociale per promuovere l'uguaglianza di genere attraverso una rilettura del Corano (Sanchez Ortega 2015).

¹⁸ Nel Corano, la sūra è ognuna delle 114 ripartizioni del Libro; ogni sūra, a sua volta, si divide in āyāt o versetti.

2.1.2 Fatema Mernissi: la revisione della storia e degli *Hadith*

Insieme all'ermeneutica coranica, la revisione degli *Hadith*, gli Atti del Profeta, costituisce una base fondamentale per comprendere la struttura sociale e la *Shari'a* nelle società islamiche, specialmente nei paesi a maggioranza sunnita (Nagore 2015). Gli *Hadith*, ricchi di racconti di complessa interpretazione, hanno un impatto diretto sulla memoria collettiva della comunità musulmana, influenzando non solo le istituzioni e le leggi, ma anche la visione collettiva del mondo.

Fatema Mernissi (1995), la già menzionata attivista e studiosa marocchina, si concentra sulla riflessione sul ruolo delle donne nella memoria collettiva islamica attraverso lo studio degli *Hadith* e della storia da una prospettiva olistica. Ciò che la caratterizza è la sua difesa di un femminismo spirituale basato sulla tradizione *Sufi*,¹⁹ sostenendo che la spiritualità dell'Islam è stata distorta dalle interpretazioni degli *Hadith* e del Corano, trascurando il suo carattere integrativo e redentore, e promuovendo invece la segregazione di genere per scopi politici (Mernissi 1995). Secondo l'autrice, è essenziale che la riflessione sull'Islam rappresenti un processo individuale, rifiutando l'Islam istituzionale e abbracciando invece un'interpretazione personale di quest'ultimo attraverso lo studio e l'intuizione. Questo approccio, influenzato dal sufismo nordafricano, è interpretato dall'autrice in chiave femminista, affinché la storia delle donne contribuisca a ridefinirne il ruolo nella società contemporanea, nella creazione di un linguaggio narrativo che sfida gli elementi patriarcali e ne rivaluta il ruolo rispetto al presunto volere del Profeta (Mernissi 1995).

2.1.3 Una lettura femminista del Corano basata su criteri di uguaglianza

Proseguendo nello studio e riflessione dell'ermeneutica coranica, si osserva come il processo di riflessione sui diritti delle donne nell'Islam si riveli un modello sociale che in realtà promuova l'integrazione delle donne nella società. Questo ha segnato un passo

¹⁹ Il sufismo, o *taṣawwuf* (in arabo تصوّف), è la dimensione mistica dell'Islam; sono detti sufi quanti praticano tale forma di esperienza.

verso la solidarietà e la giustizia attraverso il femminismo pacifista di autrici come la già citata Amina Wadud, la quale ha messo in discussione il sistema patriarcale diffuso nel mondo islamico attraverso opere come "Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective" (Nagore 2015). In questo lavoro, evidenzia innanzitutto una visione egualitaria di uomini e donne nel Corano e, in secondo luogo, sfida le interpretazioni misogine del testo, proponendo invece un approccio alla *Tafsir* di stampo olistico. Questa interpretazione si basa su una rilettura completa dei testi sacri dell'Islam, promuovendo concetti innovativi che favoriscono l'uguaglianza di genere e la parità sociale.

Prima di tutto, questa nuova ermeneutica femminista promossa da pioniere come Amina Wadud, si occupa di riesaminare il ruolo della donna nella narrazione della creazione. Nel libro, la creazione della Terra e dell'umanità viene presentata in un'ottica di eguaglianza, senza distinzioni di genere e utilizzando un linguaggio inclusivo, senza stabilire alcuna gerarchia tra uomini e donne, dove lo Spirito di Allah è considerato presente in ogni essere umano, senza indicare una creazione iniziale né di un uomo né di un'anima puramente maschile, in un processo non assume dunque connotati di genere precisi (Sanchez Ortega 2015). Alla luce di ciò, è importante analizzare due termini inclusi nella traduzione del testo: "*nafs*" e "*zawj*". "*Nafs*" viene tradotto principalmente con il termine "anima", mentre "*zawj*" come "coppia", entrambi con un connotato neutro. Quindi "*zawj*" qui non può essere interpretato come Eva, poiché non vi sono dettagli sufficienti nel Libro della Creazione che alludano a questo, né per la stessa ragione come Adamo (Sanchez Ortega 2015). Alla luce di ciò, vi sono però altre tre possibili interpretazioni: prima di tutto, secondo dettagli tratti dalla tradizione biblica, sorge la possibilità che la coppia possa essere composta da un unico individuo, Eva o Adamo; Secondo, non viene specificato se "*Nafs*" avesse un genere in quel momento storico; Infine, l'origine dell'uomo e della vita potrebbe corrispondere a nessun genere primordiale poiché incomprensibile a livello umano. Quindi, l'origine dell'umanità viene presentata come un'unica anima contenente la coppia, che si moltiplicherà su tutta la Terra, indipendentemente dalle nazioni e dalle culture (Sanchez Ortega 2015). Nel Corano, la femminilità e la mascolinità dovrebbero

essere dunque considerate come parte di un'unica entità primordiale, senza necessariamente implicare ruoli di genere specifici. Riguardo agli eventi accaduti nel Giardino dell'Eden invece, i riferimenti a Adamo ed Eva sono significativi, poiché la reinterpretazione coranica supera l'idea della donna come causa del male, accettata invece dalla tradizione biblica. Si sottolinea che questo versetto non colpevolizza gli uomini o le donne per il male, ma piuttosto evidenzia che gli eventi sono il risultato di errori individuali, senza estendere la colpa a un intero genere preciso, sia esso maschile o femminile (Badran 2010).

In secondo luogo, l'ermeneutica femminista esamina la rappresentazione della donna come individuo all'interno del testo coranico. Secondo le interpretazioni di Amina Wadud (1992), il ruolo della donna nell'Islam, come descritto nel Corano, può essere categorizzato in tre modi: innanzitutto, si considera la sua rappresentazione nel contesto sociale, culturale e storico; In secondo luogo, si riflette sulla descrizione di ruoli universalmente accettati per le donne, come quello di madre; infine, si analizza la figura femminile in un'ottica che esuli da ruoli stereotipati, come quello unicamente di madre (Wadud, 1992). Per comprendere l'immagine della donna nel Corano, è essenziale considerare il contesto storico senza ignorare i principi assoluti e universali presenti nel testo. La situazione delle donne indicata nel libro è delineata attraverso una serie complessa di personaggi e storie specifiche, pensate per guidare i lettori attraverso esempi tangibili. Sebbene le donne menzionate nel testo sacro siano diverse, solo alcune possiedono un nome proprio, come Maria, madre di Gesù, e Bilquis, la regina di Saba. Il resto delle donne è menzionato principalmente in relazione a un uomo, evidenziando il contesto patriarcale in cui è inserito il testo coranico, che spesso annulla l'individualità delle donne citate (Wadud 1992). Tuttavia, il testo stesso se ci si lascia coinvolgere in una più attenta lettura, non fa distinzioni di genere, ma piuttosto mostra la relazione tra Allah e i suoi discendenti in termini di individualità, senza riferimenti specifici al genere. Le figure femminili presentate nel Corano sono spesso esempi di pietà e devozione (*Taqwa*), come la madre di Mosè, Umm-Musa, e la regina di Saba, Bilquis. Quest'ultima è un esempio particolarmente interessante, poiché, pur essendo una regina, accetta la fede islamica dopo essere stata influen-

zata da Re Salomone, guidando il suo popolo verso la fede in modo pacifico, dimostrandosi così una delle prime figure a ricoprire un incarico politico all'interno del contesto islamico, contrariamente all'idea comune che esclude le donne dalla leadership politica (Wadud 1992).

Il terzo e ultimo punto sviluppato dall'ermeneutica femminista si concentra invece sull'uguaglianza di ogni individuo all'interno del Corano sulla base della già citata pietà (Taqwa). Il testo stabilisce che la ricompensa per qualsiasi azione è equa e basata sui meriti di ciascun individuo, senza fare distinzioni di genere, razza o cultura (Wadud 1992). Le azioni di pietà segnano il culmine di un processo che pone tutti gli esseri umani al medesimo livello, portandoli alla morte e alla resurrezione su un piano di parità. Le fasi di questo processo sono contraddistinte dall'equità nel trattamento, dove il peso delle azioni nella vita dipende esclusivamente dall'individuo stesso e non dal genere di appartenenza. L'essere umano viene giudicato attraverso le sue azioni, senza che Allah emetta giudizi basati su appartenenze di genere o altri fattori esterni. Ogni individuo è responsabile delle proprie azioni e viene giudicato in base a esse, senza che vi sia una compensazione basata sul rapporto con gli altri, ma piuttosto dal rapporto con la divinità. L'obiettivo ultimo è la prossimità con Allah e la prevalenza del bene sul male, senza discriminazioni di genere, basata altresì sul merito individuale per le azioni realizzate da ciascun individuo, maschio o femmina che sia (Wadud 1992).

2.1.4 Aspetti controversi della figura femminile nel Corano: un'analisi dei passaggi del testo sacro

Le interpretazioni patriarcali del Corano hanno generato dispute a livello di traduzione del testo che hanno portato nei secoli alla discriminazione legale e sociale delle donne, basandosi su una visione svalutante delle stesse (Badran 2010). Ora, si procederà ad un'analisi per identificare i versetti frutto di un'interpretazione misogina, al fine di rivalutarli in una nuova prospettiva di carattere più egualitario. Tre termini specifici che hanno contribuito a giustificare la superiorità degli uomini sulle donne sono "*darajah*", "*faddala*" e "*nushuz*". Il termine "*darajah*" è stato utilizzato per indicare che il lavoro o le azioni degli

uomini hanno un valore superiore a quelli delle donne, indipendentemente dalla natura del lavoro o dell'azione e viene tradotto come "livello" o "grado". Un versetto citato a tale scopo recita: "I loro mariti hanno più diritto di tornare da loro durante questo periodo e le donne hanno diritti equivalenti ai loro obblighi, entro limiti ragionevoli. E gli uomini un grado [darajah] sopra di loro. Dio è potente, saggio" (Corano 2:228).

L'apparente restrizione presente nel versetto, che stabilisce regole riguardanti la separazione e il matrimonio con la possibilità di divorzio, non dovrebbe però essere interpretata universalmente come un'affermazione della superiorità degli uomini sulle donne ma che piuttosto, la frase precedente a "*darajah*", suggerisce che ciò che è ragionevole dipende dalle convenzioni sociali del momento (Wadud 1992). Questo significa che il versetto non offre un dogma assoluto, ma piuttosto una scelta relativa al contesto temporale e spaziale, con l'opzione dell'equità sempre disponibile considerando la prospettiva di genere. Inoltre, il Corano non impone un ordine sociale rigido, ma riconosce la diversità e la necessità di ricompensare ogni individuo della società indipendentemente dal sesso, come evidenziato nel versetto: "Gli uomini ricevono i meriti di una parte di ciò che fanno, così come le donne. E chiedi ad Allah di concederti la sua benedizione" (Corano 4:32). I due termini più controversi riguardanti la questione di genere nel libro sono probabilmente *Quwwamun* e *Faddala* nel seguente versetto:

Gli uomini hanno il compito di proteggere e prendersi cura delle donne con ciò che Dio ha favorito, e le donne sposate, siano discrete e proteggano in assenza (dei loro mariti) ciò che Dio ha incaricato di proteggere e coloro dai quali temete un comportamento ribelle e ostinato, ammoniteli (prima), e (se non funziona) allontanateli dal vostro letto e (infine) colpiteli. Ma se ti obbediscono, non fare nulla contro di loro. Dio è Potente, Grande (Corano 4:34).

Nel passaggio si affrontano vari termini che richiedono una chiara definizione: innanzitutto, il termine "*quwwamun*", che significa "responsabile di", è interpretato in modo patriarcale, implicando che l'uomo sia responsabile di mantenere e proteggere la donna anziché essere inteso come colui che si prende cura della donna durante la gravidanza e l'infanzia dei figli (Barlas 2019). Questo concetto, insieme al termine "*faddala*", suggerisce l'idea che l'uomo debba proteggere e mantenere la donna nel rispetto del volere di

Allah. La preferenza concessa agli uomini nella ricezione dell'eredità è strettamente legata a questo concetto, suggerendo che l'uomo debba anche sostenere finanziariamente la donna, oltre a proteggerla.

Tuttavia, l'ambiguità dei testi consente di preservare il diritto delle donne all'autodeterminazione, nonostante una lettura patriarcale che cerchi di stabilire la superiorità naturale degli uomini o la preferenza di Allah per loro. Sayyid Qutb (1949) afferma che uomini e donne sono entrambi parte della creazione di Allah e che quest'ultimo non intende opprimere nessuna delle sue creature e pertanto, risulta importante sottolineare che, se Dio ha favorito alcuni rispetto ad altri (individui, non sessi) nella ricchezza, è comunque necessario che l'uomo si prenda cura e protegga la donna nel suo diritto alla maternità. Questo implica un impegno ideale dell'uomo nei confronti della donna per favorire la creazione di una società equa tra i sessi (Qutb 1949).

I successivi termini si riferiscono alla legittimata violenza nei rapporti coniugali, che, secondo una traduzione comunemente accettata, potrebbe portare l'uomo a ricorrere a essa qualora non venisse ascoltato. Amina Wadud (1992) chiarisce che il termine "*qanitat*" può significare "buono" e le traduzioni che gli attribuiscono il significato di "obbediente" suggeriscono che l'obbedienza sia dovuta al marito in quanto tale. Verranno ora analizzate nell'ambito dell'obbedienza, due traduzioni, una femminista e una più generale, contenenti lo stesso termine. La traduzione di Amina Wadud recita: "Le donne sono così brave da proteggere il segreto di Allah" (Wadud 1992). Mentre quella di Sahih International ²⁰dice: "Le donne sono così coraggiose che in assenza dei loro mariti proteggono ciò che Allah ha detto loro di proteggere" (Sahih International 1997).

Ora, continuando con il termine *nushuz*, 'discordia', esso è stato inteso come disobbedienza della moglie al marito, in base alla traduzione effettuata dagli imam ²¹nel tempo. Tuttavia, questa parola è utilizzata in modo neutro nel Corano, in riferimento sia a uomini che donne, e può rappresentare l'idea di disordine coniugale, senza dover fare per forza riferimento all'insubordinazione femminile. Il Corano propone prima una soluzione verbale, con arbitrato e mediazione se necessario, poi una separazione temporanea e, infine,

²⁰ Traduzione inglese del Corano

²¹ Lettore dei sacri testi islamici

a seconda dell'interpretazione data, l'uso della violenza. La parola *daraba*, anche se comunemente tradotta come “colpire”, non implica l'uso della violenza contro le donne, violenza che il Corano condanna in ogni momento (Nagore 2015). Tuttavia, l'argomento principale contro ciò è che, ancora una volta, l'interpretazione e la traduzione non sono univoche, lasciando spazio ad ampie concettualizzazioni del termine anche in un'ottica di violenza.

2.1.5 L'ermeneutica femminista e l'individuazione dei falsi *Hadith*

Sebbene questo studio si concentri sulla visione del Corano da una prospettiva femminista, è altrettanto importante considerare brevemente gli *Hadith* sotto lo stesso punto di vista. La metodologia in questione si basa in misura minore sull'esegesi del Corano (*Tafsir*) e maggiormente sull'analisi degli eventi storici al fine di individuare gli *Hadith* che promuovono la misoginia. L'analisi femminista della tradizione islamica individua elementi che, attraverso presunti atti e detti del Profeta, contribuiscono alla segregazione di genere, anche se lo studio femminista del Corano evidenzia le contraddizioni presenti nel testo sacro, come dimostrato da autrici come Fatema Mernissi o Hidayet Tuksal. La compilazione degli *Hadith* iniziò poco dopo la morte di Maometto con l'intento di tramandare le sue azioni e i suoi insegnamenti, con gli *alfaqih*, o trascrittori, come pionieri della scienza islamica, volta a verificare l'autenticità dei testi (Sanchez Ortega 2015). Al-Bukhari fu uno dei primi compilatori, dedicando la sua vita a questa opera dopo la morte del Profeta. Circa duecento anni dopo, questa scienza islamica si confrontò però con un numero significativo di falsi *Hadith* tramandati nei secoli, circa 596.725 tra quelli che distorsero l'insegnamento del Profeta. Qadi Ayad, giudice dell'anno 1100, delineò tre regole per identificare questi *Hadith*: sospettare di quelli che presentano interessi materiali o ideologici, che presumono che le fonti provengano da personaggi famosi e che mostrano segni di menzogna compulsiva. Questo ha portato a un'analisi critica dell'Islam durante i secoli sino a oggi, utilizzata per contrastare *hadith* misogini, come quelli che relegano le donne alla sfera domestica. Un esempio riguarda Aixa bint Abu Bakar, una delle mogli di Maometto, che nonostante la sua rilevanza storica e religiosa, fu soggetto di *Hadith* misogini che influenzarono l'interpretazione dell'Islam patriarcale. Questi *Hadith*, spesso

di dubbia autenticità, hanno contribuito a una visione distorta del ruolo delle donne nella società islamica, alimentando un allontanamento progressivo delle donne dalla sfera pubblica e politica (Mernissi 1995).

2.1.6 Alcune norme del Corano interpretate in ottica patriarcale: poligamia, eredità, divorzio e ripudio

Le giustificazioni per il dominio di un sistema patriarcale nell'Islam sono alquanto diverse. La *Shari'a* è un esempio di questo predominio attraverso la creazione di una legalità che segrega le donne dalla sfera pubblica, discriminandole non solo dal punto di vista sociale, ma anche giuridico, nonostante non venga applicata in tutti i paesi di fede islamica. Il patriarcato è qualcosa di poco o non visibile nel Corano, sebbene sia alquanto presente nelle sue interpretazioni, che mostrano innanzitutto la già citata identificazione di Dio con il Padre, poi con un'immagine di assoluta divinità maschile, lasciando in secondo piano la femminilità, che rappresenta l'imperfezione (Badran 2010). La "Verità Rivelata" dal testo, in questo caso basata su interpretazioni, acquisisce un linguaggio androcentrico, per cui sarà l'uomo a stabilire i valori sociali e la donna ne verrà espropriata sia religiosamente che socialmente. Il patriarcato viene legittimato mediante la condizione di subordinazione femminile, dall'universalizzazione dei versetti e dalla classificazione delle donne come elemento utile agli uomini. Un ramo dell'Islam maggioritario pensa che Dio trascenda l'ideologia e, all'interno di questa corrente di pensiero, troviamo chi crede che l'Islam sia giusto nei confronti delle donne e chi infine pensa che la fede pura non contenga alcun richiamo al patriarcato (Sanchez 2015). Tuttavia, alcune delle sue norme sociali più rigide, quali quella che consente la poligamia maschile e quella che regola le istituzioni del matrimonio e dell'eredità, trova ampia giustificazione nell'interpretazione di alcuni versi del Corano in chiave maschile ed elitaria, rappresentando un grave svantaggio per la condizione femminile (Nagore 2015).

Il primo rilevante esempio è costituito dalla regolamentazione dei rapporti poligamici che prende vita dalla lettura di alcuni versi contenuti nel testo sacro. Essa trova una giustificazione negli aspetti economici, riproduttivi e sessuali contenuti nel versetto seguente: «E se temi di non essere giusto verso gli orfani, sposa (altre) le donne che vuoi,

due, tre o quattro. Ma se anche così temi di non essere giusto, fallo (solo) con uno o più delle tue schiave. Ciò sarà più vicino a non essere ingiusto' (Corano 4:3). La prima giustificazione dipinge la donna come individuo il cui ruolo è riproduttivo e non produttivo; la seconda sostiene che la poligamia è una soluzione efficace e utile agli orfani, e la terza che la sessualità maschile richieda per fisiologia all'uomo di possedere più di una moglie (Sanchez 2015). Sebbene questa sia la visione giustificante la poligamia, essa non ha alcuna reale applicazione se non in luoghi specifici oggi, ed è evidente che deve essere intesa dal punto di vista storico discusso in precedenza, e così come la schiavitù non è più accettabile in nessuna delle sue forme, né dovrebbe esserlo la poligamia. Un altro dei motivi per cui il Corano può essere considerato un libro di interpretazione diseguale sono i versetti 4:11 e 4:1296, che stabiliscono leggi specifiche sull'eredità. Tuttavia, il valore di questi versetti risiede nel fatto che riconoscono potere legale alle donne rispetto alla loro condizione giuridica nell'Arabia preislamica, dove era di fatto inesistente. Pertanto, l'eredità per le donne, siano esse figlie o vedove, viene considerata alquanto importante. Alcune suddivisioni ereditarie pongono gli uomini al di sopra delle donne, ma la verità è che il Corano propone varie forme di eredità, che possono essere combinate, in modo da ottenere modelli di distribuzione equi tra i familiari del defunto non in base al sesso, ma in base ai benefici economici in termini di interessi che questa eredità può generare (Badran 2010). Il fatto che le donne attraverso questo meccanismo ricevano tradizionalmente una percentuale di beni minore, ruota attorno all'idea secondo cui gli uomini hanno maggiore responsabilità economica in virtù del mantenimento delle stesse.

Per quanto riguarda il ripudio invece, non vi sono indicazioni all'interno del Corano che esso possa dipendere solo dal volere del marito. Ciò che prevale sempre nel Corano è la riconciliazione pacifica: anche se viene fatta allusione al ripudio degli uomini rispetto alle donne e non viceversa, è perché questo, che era comune nell'epoca preislamica, serve ora a stabilire nuovi modi per proteggere le donne dall'abbandono (Badran 2010). Tuttavia, è anche vero che il Profeta ha affermato che il ripudio è l'atto più esecrabile tra quelli consentiti negli *Hadith*. Il Corano, infatti, stabilisce un periodo di riconciliazione di tre mesi (o tre mestruazioni) di convivenza obbligatoria chiamato *iddah* (2:228) prima del divorzio, oltre a una serie di passaggi, come l'arbitrato tra i membri della famiglia e la

mediazione, un periodo utile affinché l'uomo non abbandoni la donna in caso di gravidanza, come si vede nel versetto che, come già accennato, stabilisce l'equità riguardo al divorzio. Le conseguenze per le donne del ripudio risultano alquanto negative nei momenti precedenti la Rivelazione, e concedono loro un rango più elevato all'interno della società, esprimendo anche un forte rifiuto dell'abbandono. Ancora una volta, le parole del libro possono essere soggette a molteplici forme di interpretazione.

Secondo quanto descritto finora, nel corso dei secoli successivi alla vita del Profeta Maometto, una lettura patriarcale del Corano e la produzione di *Hadith* misogini hanno contribuito alla crescente segregazione delle donne nelle società islamiche, un processo simbolizzato dalla figura dell'"*hijab invisibile*" descritto da Fatema Mernissi (1995), che ha avuto inizio con l'espansione dell'Islam e l'instaurazione di una visione patriarcale della religione. Tuttavia, nel corso del XX secolo, eventi come la colonizzazione e la Rivoluzione iraniana hanno a poco a poco modificato la mentalità dei musulmani. Si è assistito a un avanzamento verso il fondamentalismo islamico e alla creazione di un'identità basata sulla tradizione, in opposizione a quella Occidentale (Mernissi 1995). Questo sguardo occidentale sull'Islam, specialmente dopo gli attacchi dell'11 settembre 2001, ha contribuito a diffondere l'idea delle donne musulmane come vittime piuttosto che agenti di cambiamento. Tuttavia, ciò non riflette la realtà delle donne nell'Islam contemporaneo, che è variegata e diversificata: l'Ermeneutica femminista offre un'alternativa per reinterpretare il Corano e gli *Hadith*, promuovendo l'uguaglianza di genere e il rispetto della figura di Maometto come protettore delle donne in un approccio che invita a riconsiderare l'intersezione tra Islam, Diritti Umani e Femminismo. Negli ultimi anni, sono emerse iniziative volte a migliorare la situazione delle donne all'interno delle comunità islamiche, come la creazione di dichiarazioni universali dei diritti umani islamici e leggi che garantiscono pari diritti per le stesse. Nonostante la resistenza di alcuni settori conservatori, l'Islam sta attraversando un processo di apertura guidato da intellettuali musulmani che cercano di promuovere l'uguaglianza di genere senza rinunciare alla tradizione e alla cultura islamiche. In sintesi, l'Ermeneutica femminista emerge come una chiave per creare un Islam che sia in armonia con i principi di uguaglianza di genere, mantenendo al contempo la sua identità e la sua tradizione (Badran 2010).

2.2 La rivendicazione dei diritti delle donne nel femminismo islamico

Si è visto sin qui la forza che il Femminismo islamico ha avuto nel tentare di riplasmare il mondo e la morale islamici, senza professare un abbandono della cultura, di vitale importanza per il riconoscimento sociale di ciascuna femminista. La proposta di una nuova dicotomia islamica, promuovente un dialogo innovativo tra fede e diritti, affonda le sue radici nell'Ermeneutica femminista islamica, e come si è osservato, ribalta i dogmi tipici della *Shari'a*. Tutto ciò non solo ha un effetto diretto nella creazione di una nuova concezione femminile all'interno della società musulmana, bensì è garante di nuovi diritti in capo alle donne. Sarà possibile osservare in queste sezioni, come l'Ermeneutica femminista venga altresì accompagnata da una vera e propria campagna di promozione dei diritti femminili, quei diritti in gran parte negati nel rispetto del volere di un Dio che altro non professa che la reciprocità tra i sessi. In questo viaggio attraverso le lotte femministe a garanzia del diritto all'istruzione, al lavoro, all'accesso alla moschea e alle cariche religiose tra i più rilevanti, non bisogna dimenticare il ruolo ricoperto dal colonialismo occidentale.

2.2.1 Femminismo islamico: una lotta contro il colonialismo

Si è già osservato come il primario obiettivo del Femminismo islamico sia la decostruzione dei testi sacri e una loro reinterpretazione in chiave egualitaria. Tuttavia, questo movimento non affronta solo la questione del patriarcato all'interno dell'Islam, bensì anche l'islamofobia e la condiscendenza da parte del femminismo occidentale, che ne mette in dubbio la compatibilità con la professione della fede (Blanco 2020). Il dibattito sul Femminismo islamico ruota spesso attorno all'apparente incompatibilità tra femminismo e Islam, partendo dal presupposto che quest'ultimo sia una religione intrinsecamente patriarcale e considerando quindi il "Femminismo islamico" e l'emancipazione femminile da esso professata come concetti contraddittori. Tuttavia, questa visione trascura la lotta di quelle donne che, senza rinunciare alla propria fede islamica, hanno scelto di difendere l'uguaglianza di genere. La lotta del Femminismo

islamico avviene quindi su due fronti: il primo che lo vede contrapporsi alla visione patriarcale insita nelle pratiche religiose, sociali e private, e il secondo in contrapposizione con il “Femminismo occidentale” o “Femminismo coloniale”, che guarda al movimento islamico con lenti paternalistiche, pensandolo come un movimento incompatibile con la religiosità e vedendo le attiviste come “soggetti costantemente oppressi”, non in grado di raggiungere l’emancipazione (Blanco 2020). Non si può non notare come questa visione a sua volta possa generare oppressione, dando vita a una “profezia che si autoavvera” contro la quale le femministe islamiche combattono dagli inizi del Novecento.

Prima, dunque, di entrare nel dettaglio di quelle che sono le lotte delle femministe islamiche nei confronti del colonialismo, è bene fornire un po' di contesto circa la dominazione delle potenze occidentali sui territori da loro definiti “mediorientali”. Il dominio coloniale europeo si diffuse, come già visto in precedenza, nel mondo arabo nel corso del XVIII secolo, anche se il suo impatto non fu significativo fino all’inizio del XX secolo, soprattutto dopo la caduta dell’Impero Ottomano, momento in cui la presenza di Francia e Regno Unito si rese più evidente (Blanco 2020). Nel corso del XX secolo, nel mondo arabo emersero due risposte politiche al colonialismo europeo: il primo era il nazionalismo arabo, noto anche come Panarabismo, che mirava all’unificazione politica dei popoli arabi e adottava una posizione laica. Uno dei suoi principali esponenti era l'ex presidente egiziano Gamal Abdel Nasser. Dall’altro lato, in contrasto sia con il colonialismo che con il nazionalismo arabo, emerge l’Islam politico, noto anche come islamismo, un movimento che sosteneva l’applicazione dei principi islamici nella gestione degli stati musulmani e che era influenzato da pensatori come Sayid Qutb, un intellettuale di spicco che guidò l’organizzazione islamista Fratelli Musulmani in Egitto (Blanco 2020). In generale, l’Islam politico tendeva verso posizioni conservatrici, sebbene fosse un movimento molto diversificato nella sua composizione. Un esempio degno di nota è la Tunisia, dove il partito islamista *Ennahda* governò democraticamente a più riprese dal 2011 e dove, dopo aver vinto la carica di sindaco della città di Tunisi nel 2018, permise a Souad Abderrahim di diventare la prima donna sindaco di una capitale del mondo arabo (Blanco 2020).

Contemporaneamente alla risposta politica anticoloniale, emersero sin dagli inizi del Novecento i primi appelli all'uguaglianza di genere. Huda Shaarawi, già menzionata figura di spicco in Egitto, divenne un'icona del femminismo islamico nel 1923, quando, come già citato, si tolse il velo davanti a una folla di donne al Cairo, in un atto di protesta. Shaarawi, come già sottolineato, fondò la prima organizzazione femminista in un paese musulmano, l'Unione femminista egiziana, concentrando le sue richieste su questioni politiche come il diritto all'istruzione, il suffragio femminile e la limitazione della poligamia (Mernissi 1995). Allo stesso tempo, mentre il Femminismo guadagnava slancio in Occidente, dalla lotta per il diritto di voto alla fine del XIX secolo alle rivendicazioni sollevate dalla filosofa francese Simone de Beauvoir nella seconda metà del XX secolo, in alcuni settori del mondo arabo e musulmano il Femminismo veniva percepito come un fenomeno esterno, associato all'Europa colonialista, dato che la sua ascesa coincise proprio con il periodo della colonizzazione europea (Blanco 2020). Nello stesso periodo, femministe come le già citate Fatema Mernissi e Amina wadud, diedero vita a proteste non solo contro il patriarcato insito nelle istituzioni musulmane, bensì anche contro un colonialismo opprimente, che invece di trasmettere solidarietà non faceva altro che ostacolare il movimento femminista islamico. Principalmente, la lotta delle femministe islamiche si sviluppò nei confronti dell'islamofobia promossa da partiti di destra europei come Vox in Spagna, Lega e Fratelli d'Italia in Italia e il Front National in Francia. Questi partiti si sono opposti all'immigrazione, sostenendo che gli uomini musulmani sono "predatori sessuali" che arrivano a imporre il velo alle "donne occidentali". Questa islamofobia di genere è stata definita "feminazionalismo" (Blanco 2020), un discorso che utilizza il femminismo con il fine di promuovere discorsi razzisti e islamofobici e diffondere l'idea che l'Islam sia intrinsecamente conservatore e pericoloso per tutte le donne. Sebbene l'estrema destra sia quella che mostra più apertamente la propria islamofobia, le femministe musulmane sottolineano l'esistenza di un'islamofobia istituzionale in quasi tutta Europa, criticando, ad esempio, il fatto che la giustizia europea abbia permesso alle aziende di vietare l'uso del velo durante l'orario di lavoro in diversi paesi europei come il Belgio (Badran 2010). Le decisioni della Corte di giustizia europea del marzo 2017 si basavano sulla "neutralità religiosa", ovvero sul diritto delle aziende a mantenere i propri standard di abbigliamento, lasciando a un tribunale locale il compito

di determinare se tale restrizione fosse discriminatoria o meno. Tuttavia, questa situazione generò confusione riguardo all'uso del velo, consentendo alle aziende di agire con una certa arbitrarietà. Di conseguenza, il discorso islamofobo ha a poco a poco guadagnato terreno in Occidente al di là dei discorsi promossi dall'estrema destra, registrando un aumento negli ultimi anni. La pensatrice anticoloniale Sirin Adlbi, di origine spagnola e radici siriane, sostiene il superamento del dibattito sulla presunta contraddizione tra Islam e uguaglianza di genere, affermando che questo approccio limiti e nasconda le lotte per l'uguaglianza all'interno della fede islamica (Adlbi 2017). Adlbi (2017) propone di muoversi verso un proprio quadro di pensiero islamico anticoloniale: il suo obiettivo è decolonizzare l'Islam, considerandolo intrinsecamente egualitario senza fare affidamento su ciò che viene tramandato dal Femminismo occidentale. Tuttavia, il suo messaggio di uguaglianza e libertà promuove anche un dialogo tra il femminismo islamico e quello occidentale, riconoscendo e rispettando le differenze culturali, mettendo allo stesso tempo in discussione le forme paternalistiche di solidarietà (Adlbi 2017). Molte femministe islamiche sostengono la comprensione e il rispetto reciproci tra i diversi movimenti femministi in tutto il mondo, ritenendo che ciò rafforzi il movimento sia a livello locale che globale. Pertanto, cercano di trascendere il dibattito sulla compatibilità tra femminismo e Islam e propongono la decolonizzazione del femminismo da diverse prospettive rappresentate da figure come Mona Eltahawy, Asma Lamrabet o Sirin Adlbi. Queste donne affrontano il patriarcato all'interno della comunità musulmana perché sono discriminate a causa del loro genere, così come combattono l'islamofobia perché subiscono discriminazioni anche a causa della loro fede in Occidente. Per le femministe islamiche, indossare l'*hijab* non implica necessariamente oppressione, come talvolta suggeriscono alcune femministe occidentali; L'elemento cruciale da comprendere è che il suo utilizzo sia una libera scelta e non un'imposizione. Riconoscere il libero arbitrio delle donne in tutto il mondo, rappresenta un passo fondamentale verso l'empatia e la giustizia, professate dal Femminismo islamico in un'ottica olistica che professi l'armonia tra entrambi i movimenti femministi (Adlbi 2017).

2.2.2 Le rivendicazioni delle femministe islamiche: il diritto all'istruzione e alla partecipazione politica

Oltre alla battaglia contro il colonialismo occidentale e contro l'islamofobia promossa dai partiti di destra europei, le femministe islamiche rivolgono il loro attivismo anche verso azioni di rivendicazioni a numerosi diritti negati loro dai governi e dalla società musulmana in nome della *Shari'a*. La lotta per il riconoscimento dei diritti a ricevere un'educazione e a ricoprire pubblici incarichi, risultano tra i più sensibili fra quelli rivendicati dalle femministe, dal Marocco, all'Afghanistan, sino all'Iran.

Per quanto riguarda il diritto all'istruzione, esso ricopre un ruolo significativo nell'attivismo delle femministe islamiche, rappresentando uno degli obiettivi che il movimento si prefissò di raggiungere sin dalla sua formazione, e originatosi nel malcontento riguardo gli alti tassi di donne non alfabetizzate nei paesi islamici. Alcuni dati, uniti a una comprensione più approfondita dell'importanza ricoperta dall'istruzione per la religione islamica, aiuteranno a comprendere la portata di questo fenomeno. La rilevanza dell'istruzione nel contesto dell'Islam è infatti notevole, essendo considerata un pilastro fondamentale della libertà religiosa e un diritto che promuove l'uguaglianza di genere (Falcon 2010). Secondo gli insegnamenti islamici, l'acquisizione di conoscenza è diretta responsabilità di ogni individuo, indipendentemente dal sesso. Tuttavia, si trova ad affrontare una crisi riguardante l'accesso delle donne e delle ragazze all'istruzione, soprattutto nei paesi a maggioranza musulmana, che mostrano tassi di analfabetismo preoccupanti e bassi tassi di rendimento scolastico tra le donne, nonostante alcuni progressi avvenuti negli ultimi anni del XXI secolo, ancora lontani dall'uguaglianza desiderata (Falcon 2010).

Un recente studio condotto da Conrad Hackett e Dalia Fahmi del Pew Research Center nel 2018 fornisce una possibile spiegazione a questo problema. Secondo il rapporto, che prende in esame i Paesi a maggioranza musulmana, si conclude che l'accesso delle donne musulmane all'istruzione è determinato principalmente dalle condizioni economiche in cui esse versano, non tanto dalle imposizioni derivanti dalla religione come spesso si crede (Hackett e Fahmi 2018). Lo studio rivela che la prosperità economica di un Paese è il principale fattore di influenza circa le opportunità educative delle donne, mentre la

presenza di dirette leggi discriminatorie ha un impatto minore. Secondo il rapporto, lo sviluppo economico è legato a un maggiore sostegno finanziario all'istruzione, che a sua volta aumenta la domanda di accesso ad essa. Da questa prospettiva si può comprendere perché, secondo le statistiche, i musulmani mostrano risultati accademici superiori in paesi come quelli europei o nordamericani, dove costituiscono una minoranza, a differenza dei paesi dove rappresentano la maggioranza e che meno denaro del proprio Prodotto interno lordo (PIL) dedicano a questo servizio (Hackett e Fahmi 2018). Basandosi su questa scoperta, è possibile comunque esaminare la differenza nei tassi di istruzione maschile e femminile nei paesi musulmani e no. Secondo l'Organizzazione Islamica per l'Educazione e la Scienza (ISECO), le donne musulmane hanno, in media, circa un anno e mezzo di istruzione in meno rispetto agli uomini musulmani (rispettivamente 4,9 anni contro 6,4 anni). Queste disuguaglianze di genere sono accentuate nelle nazioni in cui la popolazione musulmana risulta prevalente, e dove le donne non possiedono un lavoro che esuli dal non retribuito incarico di occuparsi della famiglia (Hackett e Fahmi 2018). Queste disparità sono evidenti a quasi tutti i livelli di istruzione. Oltre il 43% delle donne musulmane nel mondo non ha un'istruzione formale, rispetto al 30% degli uomini musulmani. Inoltre, nell'istruzione superiore, questo divario aumenta: il 10% degli uomini musulmani possiede un titolo di studio superiore, contro il 6% delle donne musulmane. Tuttavia, va sottolineato che nel tempo questo divario si è ridotto nella maggior parte delle regioni, ad eccezione dell'Africa sub-sahariana (Hackett e Fahmi 2018).

Secondo il Global Education Monitoring Report: Gender Summary dell'UNESCO del 2016, l'Africa subsahariana è la regione con il tasso di iscrizione scolastica più basso. In questa regione, i musulmani costituiscono circa il 30% della popolazione e hanno la percentuale più alta di popolazione senza istruzione formale rispetto ai musulmani di altre parti del mondo (65%). Contrariamente alla tendenza globale, il divario di genere nell'istruzione si è approfondito nel tempo e le donne risultano le maggiori svantaggiate: il 50% (9 milioni) delle ragazze che non frequentano la scuola non avrà mai accesso all'istruzione, rispetto al 41% (6 milioni) dei ragazzi. Tuttavia, nei paesi del Golfo Persico come Bahrein, Kuwait, Arabia Saudita e Qatar, che hanno economie prospere e alti livelli

di sviluppo, il divario di genere tra le donne musulmane più giovani, soprattutto nell'istruzione superiore, si è ridotto notevolmente (UNESCO 2016).

Ora risulta necessario osservare, sulla base di questi numeri, come il movimento femminista islamico ha tentato di cambiare la situazione delle donne, rivendicando la possibilità di ricevere un'istruzione come loro diritto fondamentale. Il movimento per l'emancipazione femminile in Egitto, per citarne uno dei più famosi, raggiunse una tappa fondamentale in questo senso nel 1830, durante il regno di Muhammad Ali, con la creazione di una scuola per ostetriche, che offriva alle donne l'opportunità non solo di ricevere un'educazione di base, bensì di apprendere anche un mestiere (Falcon 2010). Successivamente, tra il 1846 e il 1849, furono istituite le prime scuole primarie femminili con lo scopo di elevare il livello medio di istruzione femminile dell'Egitto. Tuttavia, la maggior parte di queste scuole erano private, il che limitava l'accesso alle persone con redditi medio-bassi. Nonostante gli sforzi compiuti per diffondere il modello egiziano in tutto il mondo musulmano, l'analfabetismo femminile rimane un problema alquanto diffuso, configurandosi come uno dei più gravi a livello mondiale (Falcon, 2010). Secondo l'UNESCO, più dell'80% delle donne sono analfabete in paesi come Mauritania, Sudan e Somalia, il 75% in Arabia Saudita, due terzi in Marocco e la metà in Algeria, Libia, Tunisia ed Egitto. La crescita della popolazione che si registra in molti paesi dell'Africa e del Medio Oriente, infatti, è strettamente correlata ai livelli di istruzione e all'accesso a una posizione lavorativa (UNESCO 2016). Gli studi dell'UNESCO indicano che una donna marocchina non istruita avrà probabilmente tra i 5 e 6 figli, mentre con l'accesso all'istruzione primaria questo numero scende a 4. L'accesso a un'istruzione secondaria di buon livello permette una maggiore considerazione circa la qualità della vita propria e dei propri figli, pianificando meglio le risorse a disposizione e riducendo il numero delle gravidanze. La povertà estrema invece, impedisce alle donne di sentirsi indipendenti o in grado di controllare la propria vita, ed è proprio contro questa impossibilità di emancipazione che le femministe islamiche combattono (Falcon 2010).

2.2.3 Il diritto ad accedere alla moschea

Le femministe islamiche, inoltre, sostengono l'uguaglianza di genere nella sfera religiosa, chiedendo pari opportunità ad accedere ai luoghi di culto. In tutto il mondo, infatti, le donne si riuniscono nelle moschee, specialmente durante il *Ramadan*, per pregare o recitare il Corano, nonostante l'accesso a questi luoghi di culto non è sempre loro garantito, ora così come in passato (Badran 2006).

Durante il Congresso Nazionale egiziano che si tenne a Eliopoli nei primi anni Venti del Novecento, alcune femministe presenti sfruttarono il momento di cambiamento che si stava diffondendo in tutto il Medioriente per chiedere a gran voce il riconoscimento del diritto per le donne di partecipare alla preghiera comune nelle moschee, un diritto facente parte della tradizione islamica antica. Nei decenni successivi, le donne, grazie alle loro campagne attiviste di matrice principalmente femminista, hanno guadagnato terreno nella garanzia a un accesso più egualitario a luoghi di culto, configurando nuove sfide quali la questione di un eguale utilizzo dello spazio al loro interno (Badran 2006). Tradizionalmente infatti, durante la preghiera, le donne musulmane hanno da sempre rivolto il loro sguardo verso la Mecca²², dove credenti di entrambi i sessi pregano insieme nella Grande Moschea e circondano la *Ka'ba*²³, in nome dell'uguaglianza a cui fa riferimento il Corano e la pratica originaria dell'Islam. Tuttavia, oggi queste tradizioni sono minacciate da quelle pratiche patriarcali già descritte in precedenza, che possono escludere le donne dalla partecipazione piena ed uguale alla preghiera comune nelle moschee (Falcon 2010).

Nel 2005, la causa femminista per il libero accesso alle moschee fu costretta a fare un passo indietro quando il Consiglio Locale responsabile delle Sacre Moschee annunciò che le donne sarebbero state escluse dalla camminata intorno alla *Ka'ba* in Arabia Saudita, chiamata *Mataf*, e che il loro percorso sarebbe stato deviato verso il muro settentrionale della Grande Moschea, portando alla nascita di numerose proteste da parte

²² La *Mecca*, situata in una valle desertica nella parte occidentale dell'Arabia Saudita, è la città più sacra dell'Islam, in quanto è il luogo di nascita del profeta Maometto e della religione stessa.

²³ La *Ka'ba*, nell'adattamento italiano Caaba o Kaaba, è un'antica costruzione situata all'interno della Sacra Moschea, al centro della Mecca; rappresenta l'edificio più sacro dell'Islam.

delle donne in Arabia Saudita e in tutto il resto del Medioriente (Dorigo 2019). Hatoon al-Fassi, una storica e scrittrice residente a Riad, criticò pubblicamente il piano proposto, sottolineando che non solo contrastava con i principi di uguaglianza propri dell'Islam, ma contrastava inoltre i diritti delle donne musulmane in quanto credenti, evidenziando che il problema principale della proposta consisteva proprio nella negazione alle donne musulmane di pregare nel luogo più sacro della terra, la sacra *Ka'ba*, dove le preghiere sono considerate significative per il credente, portando a una più profonda devozione e vicinanza a Dio (Badran 2006). Hatoon Al-Fassi richiamò l'attenzione sul fatto che l'Islam fosse stato rivelato all'umanità nella sua totalità, agli uomini quanto alle donne, e che non vi fosse nessun versetto coranico che richiamasse l'esclusione femminile dalle moschee, sottolineando che nella storia dell'Islam, sin dai primi tempi, le donne non fossero mai state escluse dalla preghiera all'interno della *Mataf* o in qualsiasi altra parte delle Sacre Moschee a Mecca e Medina (Badran 2006). In difesa del loro diritto ad accedere a luoghi di culto, facente parte del diritto a professare liberamente la propria religione, alcune componenti della National Society for Human Rights ²⁴citano in particolare un passaggio coranico che parla della sacralità della Moschea presente presso la Mecca e dell'uguaglianza di uomini e donne nell'accesso e nell'utilizzo di tale spazio secondo il reale volere del profeta Maometto (Dorigo 2019).

Nonostante ciò, in questi ultimi anni del XXI secolo, le donne hanno subito crescenti restrizioni nel loro diritto a praticare la propria fede nei luoghi considerati sacri all'Islam e nel manifestare la propria devozione, delle quali la recente proposta di limitare l'accesso delle donne al Santuario Sacro della Mecca è stato solo l'ultimo esempio di questa tendenza (Dorigo 2019). In risposta a questo avvenimento, le femministe dell'Arabia Saudita diedero vita a una serie di proteste che produssero una reazione a catena, coinvolgendo i gruppi di attiviste in tutto il Medioriente e non solo, anche oltreoceano per quanto riguarda quelle comunità risiedenti negli Stati Uniti. Sulla base di questo, Aisha Schwartz, direttrice e fondatrice della Muslimah Women's Alliance di Washington, ha immediatamente avviato un progetto chiamato "Grand Mosque Equal Access for

²⁴ La National Society for Human Rights è un'organizzazione per i diritti umani dell'Arabia Saudita strettamente associata e finanziata dal governo saudita. È stato istituito il 10 marzo 2004.

Women", promuovendo una petizione contro le restrizioni, che raccolse in poco tempo migliaia di firme, costituendo un'esemplare dimostrazione di protesta globale nell'ambito del femminismo islamico (Dorigo 2019). Gli effetti delle proteste ebbero un eco così importante, da far sì che meno di un mese dopo l'annuncio del piano e due settimane prima dell'inizio del Ramadan il Consiglio Locale delle due Sacre Moschee emettesse un nuovo documento annunciando il ritiro della proposta. Nel farlo, il vicedirettore Nasir al-Khuzayyam (2005) sottolineò che "le donne e gli uomini sono uguali nell'Islam e conseguentemente nell'accesso ai luoghi di culto".

Negli ultimi anni, le moschee sono state affollate da donne appartenenti a diverse comunità islamiche in Africa, Asia e nelle nuove comunità dell'Occidente, divenendo, oltre che meri luoghi di culto, momenti di convivialità e incontro tra le famiglie e i membri della comunità (Dorigo 2019). A causa dell'aumento della domanda di accesso a seguito della possibilità data alle donne di partecipare alla totalità degli spazi nei luoghi di culto, molte moschee negli Stati Uniti per esempio, si sono trovate ad allargare i loro spazi di preghiera, aumentando i centri educativi per i minori al loro interno e fornendo maggiori servizi per l'assistenza all'infanzia durante i momenti di preghiera, permettendo alle madri maggiori libertà in un momento dedicato interamente a loro e alla fede (Dorigo 2019).

Nelle moschee, tanto in America quanto in Medioriente, la questione dell'occupazione dello spazio durante la preghiera, oltre che dell'accesso fisico al luogo stesso, ha rappresentato un problema per le fedeli. Normalmente, infatti, in diverse moschee è previsto che le donne preghino in una sezione separata dietro gli uomini, mentre altre utilizzano barriere fisiche, come muri alti o tramezzi, per separare i membri di sesso maschile e femminile della congregazione, impedendo alle donne di vedere o ascoltare con cura l'imam durante la preghiera (Badran 2006). In molti casi, queste divisioni sono divenute oggetto di critica delle femministe islamiche nel mondo, che hanno intrapreso azioni di protesta quali ad esempio quella avvenuta in una moschea a Sud dell'Illinois, dove un muro divisorio mobile è misteriosamente scomparso durante la notte, rimozione probabilmente opera di un gruppo di attiviste della comunità musulmana locale (Badran 2006). In altre moschee invece, le donne si vedono reclusi in luoghi separati come balconate o stanze laterali, lontano dalla vista degli uomini e degli imam, richiedendo

addirittura loro di entrare da porte secondarie, una pratica che suscitò proteste all'interno della comunità femminile come ad esempio quella condotta dall'attivista Asra Nomani, descritta nel suo libro *Standing Alone at Makka*, dove racconta di come lei e altre donne abbiano deciso di entrare nella moschea di Morgantown, West Virginia, attraverso la porta principale, in un atto di rivendicazione dei propri diritti (Nomani 2005).

Le radici di questo movimento contemporaneo per la promozione dell'uguaglianza di genere all'interno delle moschee, che prese vita grazie anche alle numerose azioni descritte, riconducibili all'attivismo femminista, possono essere rintracciate durante i primi anni del Sud Africa post-apartheid. È stato proprio in quel periodo, che la moschea di Claremont Main Road a Cape Town invitò la già citata teologa e femminista Amina Wadud, autrice di *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, a tenere un discorso prima del sermone durante il venerdì di preghiera della congregazione (Badran 2006). In quell'occasione, le donne scesero dalla balconata e pregarono insieme agli uomini nella sala principale della moschea, segnando quello che doveva considerarsi un momento alquanto rilevante nella storia della lotta per i diritti delle donne musulmane. Questo evento significativo è stato descritto anche da Farid Esack in *Qu'ran, Liberation, and Pluralism*, e da Fahmi Gamielidien in *The History of the Claremont Main Road Mosque: Its People and their Contribution to Islam in South Africa*. Tuttavia, questa trasformazione ha suscitato anche vivaci proteste e minacce da parte dei musulmani conservatori (Badran 2006). La diffusione di questo movimento ha coinciso con una crescente campagna per la democrazia e i diritti umani, dove le attiviste musulmane sostenevano che l'uguaglianza di genere non poteva fermarsi all'ingresso della moschea, considerando assurdo e illogico che le donne musulmane rivendicassero l'eguaglianza o combattessero per essa negli spazi secolari della società, allo stesso tempo accettando la discriminazione negli spazi religiosi (Badran 2006). Oltre alla frustrazione per la violazione dei propri diritti, le donne musulmane erano stanche di vedere come tali comportamenti alimentassero gli stereotipi circa l'Islam e i musulmani nel resto del mondo. Il rituale della preghiera, dal momento che riveste un'importanza cruciale sia nella sfera religiosa che in quella nazionale, funge da fattore di coesione per la comunità, rappresentando un momento di gioia per i credenti, specialmente quella settimanale della congregazione, tanto significativa da meritare il nome di "giorno del raduno", in arabo o

yaum al-jum'a (Gamielien 2004). Detto ciò, risulta dubbioso il perché solo metà della comunità dovrebbe riunirsi in questo momento tanto importante, rendendo evidente la contraddizione nel negare alle donne il diritto di partecipare alla preghiera comune, considerata la forma più elevata di adorazione. Questo trasmette loro un messaggio contraddittorio: possono essere considerate pari nell'ambito secolare della nazione, ma non nell'ambito religioso dell'*Umma* (la comunità musulmana) (Badran 2006). È ironico che lo spazio religioso, in passato un baluardo dell'eguaglianza di genere per i musulmani, sia ora l'ultimo rifugio del patriarcato.

In tal senso, l'attivismo femminista in termini di accesso alla moschea non ebbe vita facile in Medio Oriente. Un' esempio importante di attivismo fu sicuramente la protesta delle "autiste", un gruppo di donne che, durante la guerra del Golfo, quando i media internazionali erano altamente presenti in Medio Oriente al fine di monitorare la situazione politica, riuscirono sin da subito a catturare l'attenzione dei titoli dei giornali. La protesta delle donne saudite contro l'esclusione dal *Mataf* e dalla Grande Moschea è stata un'azione che ha ottenuto per questo motivo una vasta copertura mediatica, diventando una storia di successo nell'ambito dell'attivismo per i diritti delle donne (Badran 2006). Hatoon al-Fassi, una delle attiviste che prese parte al movimento, ha espresso con chiarezza la sua convinzione: "Le questioni come il diritto di culto sono parte integrante delle mie convinzioni e sono la ragione per cui non posso restare in silenzio". Basandosi sui principi del Corano, ha affermato con fermezza: "Credo che noi donne possiamo fare molto per altre donne agendo all'interno dei principi dell'Islam". Queste parole rappresentano in modo chiaro ed eloquente l'essenza del femminismo islamico e nonostante la soddisfazione per la vittoria ottenuta, Al-Fassi e le altre attiviste non hanno tuttavia posto fine alla loro campagna, continuano ad essere proattive e vigili, senza mai dare nulla per scontato in un mondo dove la discriminazione di genere regna sovrana (Al-Fassi 2005). Durante il Ramadan, non basta più alle donne o agli uomini recitare semplicemente il Corano: un numero sempre maggiore di donne, dalla Mecca sino a Medina, sta sollecitando con forza tutti i musulmani ad ascoltare il messaggio di eguaglianza che il Corano vuole trasmettere (Baker 1998).

2.2.4 Il diritto a ricoprire incarichi religiosi

Per quanto riguarda l'accesso alle cariche religiose invece, è sorprendente come le femministe islamiche negli anni abbiano raggiunto una significativa equità nelle professioni classificate come laiche, mentre continuano a imbattersi in ostacoli nell'accesso alle cariche religiose (Badran 2006).

Le esperte in giurisprudenza islamica, stanno utilizzando la loro conoscenza e formazione, acquisita presso istituti di istruzione islamica superiore come *al-Azhar*, dove hanno ottenuto le stesse competenze dei loro colleghi uomini (gli '*Ulama*'), per dimostrare come la giurisprudenza islamica non si opponga realmente alla partecipazione delle donne in incarichi religiosi e sacri come quello di *Mufti* (consulente legale islamico), dispensatrice di *Fatwa* (pareri legali islamici) o giudice nei tribunali religiosi (Badran 2006). Suad Salih, studioso comparato di *Fiqh* e professore all'Università di *Al-Azhar*, sta conducendo una campagna per nominare ufficialmente le donne *mufti* in Egitto, quando già in molti altri paesi a maggioranza musulmana, le donne sono state nominate *mufti*, come nel caso dell'Indonesia (Badran 2006). Tuttavia, si registra come la possibilità di accedere a cariche quali quella di imam sia ancora preclusa alla maggior parte delle donne in numerosi paesi dell'Africa e del Medioriente, sottolineando però come negli anni si sia creato, a partire dal Femminismo islamico, un movimento parallelo di donne-imam che combattono specificatamente a favore della diffusione di questo diritto a livello globale (Dorigo 2019). Esse infatti sono poche, ma conducono una silenziosa rivoluzione, guidando le preghiere femminili, parte di un cammino che risale alla fine del XIX secolo, con casi di attivismo registrati in Cina, Sudafrica, Medioriente e Stati Uniti. In Europa, il caso di Sherin Khankan ha attirato molta attenzione. Sherin Khankan è infatti la guida spirituale della moschea Maryam, aperta a Copenaghen nel 2016 e nominata dalla BBC come una delle cento donne più influenti del 2016 in termini di attivismo, non solo perché si mostra in foto senza velo, trasmettendo un'immagine insolita dell'Islam femminile, ma soprattutto perché è diventata un emblema di un movimento - il femminismo islamico - che comprende varie correnti e visioni, più o meno progressiste, come quella delle donne-imam appunto (Dorigo 2019). Secondo Sherin Khankan (2016), la moschea ha il compito di "sfidare le strutture patriarcali all'interno delle istituzioni religiose". In un'intervista al

The Guardian, ha sottolineato che l'Islam risulta da sempre dominato dagli uomini, e che le donne non abbiano ancora raggiunto la parità di accesso a mansioni religiose sia nel cattolicesimo che nell'ebraismo. In Danimarca, per esempio, le donne sono state ordinate solo nella fede protestante (Khankan 2016).

Prima di Sherin Khankan, nel 2005 a Los Angeles la professoressa di religione e filosofia Amina Wadud fece scalpore per aver condotto la preghiera per una congregazione mista di uomini e donne, una scelta che andò incontro a reazioni diverse anche all'interno dello stesso movimento femminista islamico. Amina Wadud però ebbe il merito di dare slancio a un bisogno insito nel mondo musulmano a partire soprattutto dal ventesimo secolo, quello cioè della riappropriazione di alcune professioni e incarichi prima preclusi alle donne (Dorigo 2019).

Per secoli le fedeli musulmane hanno pregato in casa o in spazi marginali nelle moschee, lontane dalla vista dell'imam e con accessi diversi rispetto agli uomini. «La questione dell'imamato femminile è minoritaria nel mondo musulmano – spiega Renata Pepicelli, docente universitaria ed esperta di mondo islamico –. Si tratta di un tassello che permette di riflettere sulle tensioni riformiste che governano la religione islamica. Non solo, ci illumina sul fatto che l'islam sia una religione aperta al dialogo e al confronto, e che sia necessario veicolare una narrativa capace di andare oltre al dualismo donne-imam» (Pepicelli 2010).

Dopo l'indiana Jamida Beevi, le sudafricane Shamima Shaikh e Farhana Ismail, è stata recentemente l'avvocata e attivista di origini turche Ates Seyran a fondare una moschea liberale a Berlino. Nonostante le minacce di morte, Ates Seyran persevera nel suo intento ancora oggi e la moschea da lei inaugurata a giugno 2017 non fa distinzioni di genere e orientamento sessuale, consentendo alle donne di partecipare alle funzioni senza velo, ricoprendo un ruolo attivo durante la preghiera (Dorigo 2019). Nel 2016 a Parigi emerse il caso di Kahina Bahloul, che propose la costruzione della moschea *Fatima*, dove si alternano settimanalmente preghiere per uomini e donne, dove sono proprio le stesse le principali protagoniste della recitazione. Kahina Bahloul (2017) ha sottolineato che il problema dell'islam contemporaneo è spesso interpretato attraverso una lente maschile, che tende a considerare la società in modo patriarcale, se non addirittura misogino

(Bahloul 2017). "Nel ventunesimo secolo," ha affermato Kahina Bahloul a France24, "dobbiamo essere capaci di avvicinarci ai testi sacri in modo diverso e più aperto al dialogo." In Cina, la comunità *Hui* offre un esempio unico di ciò. Con i suoi dieci milioni di membri di fede musulmana, il paese vanta una lunga tradizione di moschee guidate da donne imam. Questi luoghi di culto, chiamati *nusi*, sono gestiti in modo diverso dalle moschee tradizionali: qui gli imam non conducono le preghiere, ma guidano la congregazione nel culto, assistono nelle pratiche funerarie e insegnano ai fedeli come pregare, studiare la letteratura e leggere il Corano. Secondo l'imam cinese Lee Jing Ping (2017), citato da The National, "per ogni moschea maschile ce n'è una dedicata alle donne". Questo approccio beneficia la famiglia, poiché le donne svolgono un ruolo di grande importanza nella società. Come afferma Lee Jing Ping (2017), "la mano della donna ha sempre cullato, sia nel senso letterale che figurativo, ed è la stessa mano che può dunque favorire lo sviluppo sociale a partire dalla preghiera".

Capitolo 3. Il movimento femminista in Marocco, Iran Afghanistan e Palestina: successi e sfide

“Felicità è quando una persona si sente bene, leggera, creativa, contenta, quando ama, è riamata, ed è libera; una persona infelice si sente dentro delle barriere che schiacciano talenti e desideri. Una donna è felice quando può esercitare ogni genere di diritti, da quello di muoversi a quello di creare, competere e sfidare e, al tempo stesso, di sentirsi amata proprio perché lo fa” (Fatema Mernissi, La Terrazza proibita, 1999, pag. 78).

Questo penultimo capitolo si focalizza sugli aspetti dei movimenti femministi in ciascuno dei tre paesi analizzati: Marocco, Iran, Afghanistan e infine in Palestina. Si osserva come le battaglie condotte dalle femministe possiedano lo stesso obiettivo, il raggiungimento di una giustizia di genere e il riconoscimento dei loro diritti. Il modo in cui lo fanno può però differire leggermente, così come può differire leggermente la matrice di queste battaglie. In Marocco, per esempio, la questione dell’accesso delle donne alla moschea e all’esercizio delle cariche religiose assume un’importanza alquanto marcata, mentre in Iran, la lotta contro l’obbligo di indossare il velo e contro gli abusi della polizia morale occupa da svariati anni diversi fronti del femminismo islamico. In Afghanistan, la sfida per le femministe è rappresentata dal conservatorismo talebano e il suo regime di privazione di libertà sociali nei confronti delle donne, infine in Palestina, paese in questo momento straziato da una sanguinosa guerra condotta tra le milizie di Hamas e lo Stato di Israele, il movimento femminista risulta strettamente legato alla causa nazionalista palestinese.

3.1 Le sfide e i successi del femminismo marocchino: dalla riforma della Mudawana alle Murshidat, agli ostacoli rappresentati dal Codice penale

In Marocco, le femministe islamiche stanno intensamente lottando dal 2004 per il mantenimento della riforma della *Mudawana*, contro i partiti conservatori della Nazione che si sono fermamente opposti a questa ondata di progresso. Oltre a ciò, nello spirito femminista resta vivo il desiderio di poter accedere alla moschea alle medesime condizioni alle quali accedono gli uomini, così come la possibilità di accedere alle cariche religiose, progetto pionieristico iniziato dal governo mediante la formazione delle *Murshidat*, che tuttavia permane a uno stadio bastante iniziale di sviluppo, e di abolire completamente la criminalizzazione dell'aborto e delle relazioni extramatrimoniali, per far sì che tragici eventi quali quello della morte di Hajar Rissouni non si verifichino più all'interno della società marocchina.

3.1.1 Un po' di contesto: il Marocco e la riforma della Mudawana

Alla luce di quanto espresso nel primo capitolo circa la riforma della *Mudawana*²⁵ e i principali partiti che hanno dato vita a gruppi femministi generati al loro interno, ciascuno con le proprie divergenze di opinioni rispetto alla riforma del Codice dello statuto personale marocchino, si effettuerà ora un'analisi specifica di quello che è il contesto marocchino nell'ambito dei diritti delle donne, soprattutto in virtù dell'interpretazione del Corano da parte dei gruppi più tradizionalisti e dei passaggi storici che hanno preceduto la riforma del Codice di statuto personale, analizzandone le particolarità più innovative circa la condizione femminile nella Nazione.

Il Marocco è una Nazione africana con una popolazione di circa 30 milioni di persone e che si caratterizza per l'identità arabo-musulmana della maggior parte della sua popolazione. Si tratta di una monarchia costituzionale che abbraccia i valori della

²⁵ La Mudawwana o Codice di Statuto Personale Marocchino è la legge marocchina sul diritto di famiglia. È stata riformata nell'ottobre 2003 e approvato a febbraio 2004 dal Parlamento marocchino, e promulgata dal re Mohammed VI.

democrazia e della socialità, la cui Costituzione stabilisce che il Marocco sia uno Stato musulmano dove il Re rappresenta l'apice della Nazione, simbolo dell'unità e garante della continuità statale, con il titolo di *Amir Al Mouminin* o “Comandante dei credenti”, il cui ruolo è quello di assicurare il rispetto sia della Costituzione che dei precetti della religione islamica, essendo la massima autorità religiosa, incaricata di proteggere la fede e garantire la libertà di culto per i professanti altre religioni monoteiste (Benlabbah 2007). In Marocco, non esiste alcun'altra figura religiosa che superi l'importanza di *Amir Al Mouminin*, considerato come l'Imam Supremo, se non la costituzione di cui lui è garante, la quale delinea i doveri dei cittadini e garantisce i loro diritti e libertà, tra cui la libertà di associazione, manifestazione pubblica, stampa e libertà religiosa. Il Marocco promuove l'idea di cittadinanza attiva, che implica il dovere e la responsabilità di contribuire al miglioramento della società attraverso la partecipazione, l'azione e il sostegno alla costruzione di una democrazia inclusiva. Per oltre 14 secoli, i marocchini hanno abbracciato l'Islam, una religione che nella realtà dei suoi testi promuove la tolleranza, rispetta la dignità umana, sostiene la convivenza pacifica e respinge la violenza, l'estremismo e l'uso della religione a scopo di ottenere potere e riconoscimento, mediante lo sviluppo di alcuni concetti fondamentali (Benlabbah 2007):

1. Basandosi su una prospettiva che unisce i valori dell'Islam con il rispetto per la democrazia e i principi della cittadinanza, il Marocco, come Nazione che mira al progresso e alla modernizzazione pur mantenendo le sue radici tradizionali, ha posto l'accento sulla promozione dei diritti delle donne, che costituiscono circa la metà della popolazione. Le donne marocchine negli anni hanno infatti raggiunto livelli esemplari di emancipazione e partecipazione civica in ambito nazionale, ricoprendo attualmente incarichi che le vedono ampiamente presenti nella sfera pubblica, occupando posizioni politiche di rilievo come consigliere del re, ministre, deputate e sindaci. Inoltre, sono attive in impieghi quali rettori universitari, agenti di polizia, registe, scrittrici, professoresse, ricercatrici, giornaliste e dirigenti di aziende e associazioni. Un esempio lampante di questa rivendicazione femminile degli spazi pubblici è la già menzionata scrittrice e attivista marocchina Fatema Mernissi, autrice di alcuni dei più importanti saggi sul Femminismo islamico e promotrice dei diritti delle donne in tutto il mondo.

Nelle università marocchine si registra inoltre un maggior numero di studentesse di sesso femminile rispetto alla controparte maschile, risultato di un lungo e difficile percorso, la cui storia si compone gradualmente, con le conquiste odierne che rappresentano il frutto di una lotta incessante contro le costanti opposizioni di leader politici che hanno cercato di contrastare l'avanzata dei diritti delle donne sin dall'indipendenza del paese nel 1956. Agli albori del movimento femminista marocchino sorto in seno alla colonizzazione, questo era parte integrante del più ampio sforzo per liberare il Paese dal dominio del protettorato francese. In questo periodo, la lotta per i diritti delle donne era considerata un'espressione del nazionalismo marocchino, due movimenti che andavano di pari passo. Fin dai primi giorni della lotta per l'indipendenza negli anni '40 del '900, i partiti politici istituirono al proprio interno organi femminili dedicati: il partito comunista fondò l'Unione delle donne marocchine, mentre il partito *Istiqlal* istituì la sua sezione femminile nel 1944. Nel 1947, vide la luce la prima associazione femminile chiamata "Le Suore della Purity". Nello stesso anno, la giovane e progressista principessa Lalla Aicha, su istigazione del padre Mohammed V, pronunciò un discorso storico a Tangeri, che per la prima volta accennava all'indipendenza del Marocco, diventando un simbolo dell'emancipazione delle donne marocchine. Riletto con gli occhi del presente, il discorso femminista riformista di quel periodo appare incredibilmente avanzato. Le attiviste degli anni Quaranta iniziarono una lunga campagna di denuncia contro le discriminazioni subite dalle donne, rivendicando diritti sociali come l'istruzione, la tutela della loro dignità e condannando pratiche disumanizzanti come la poligamia. Inoltre, ebbero il coraggio di rivolgersi agli *Ulema*²⁶, chiedendo parità di trattamento nella vita sociale e familiare con gli uomini e sostenendo che, dal momento che i testi sacri all'Islam garantiscono pari diritti delle donne per tutte le epoche e le società, equiparandole agli uomini in termini di dignità e status sociale, non si spiegava come mai permanessero all'interno della società marocchina discriminazioni quali quella legata al ripudio da parte delle donne e alla loro minore rilevanza in termini

²⁶ Esperto maschile in scienze religiose.

di testimonianza in un tribunale. Nonostante un periodo di regressione nella promozione dei diritti delle donne a seguito alla prima promulgazione nel 1957 del *Mudawana*, che si basava su una rigida interpretazione della Legge Islamica, portando a un aumento delle disuguaglianze all'interno delle famiglie, e a un conseguente desiderio delle donne di manifestare a favore dei propri diritti sociali e politici, sanciti dalla Costituzione del 1962, così come al desiderio di superare le disparità familiari, la lotta per questi diritti è sempre rimasta viva, anzi, stimolata e rinvigorita da circostanze che segnarono inesorabilmente le lotte femministe degli anni Settanta, riguardanti l'emergere di figure femminili progressiste e sindacaliste, insieme a un rinnovato impegno ideologico degli studenti universitari, che sin dagli anni Sessanta hanno promosso azioni attiviste al loro fianco all'interno delle istituzioni accademiche. Questo contesto ha contribuito in modo significativo alla svolta determinante a cui il movimento femminista marocchino andò incontro negli anni Ottanta del secolo scorso. L'aspetto distintamente femminista del movimento si riflette nel notevole numero di associazioni, Organizzazioni non governative (ONG), gruppi di ricerca universitari, giornali e riviste specializzate, in una combinazione di azione e riflessione accompagnata da ricerche sociologiche e studi giuridici, paralleli a una produzione letteraria che offre testimonianze chiare sulla condizione delle donne sotto diversi punti di vista, tanto di uomini quanto di donne direttamente coinvolte nel movimento. Tutto questo corpus scientifico e letterario ha contribuito, assieme alle azioni promosse dai diversi collettivi femministi, a promuovere i diritti delle donne e a giustificare la necessità di superare le barriere e le resistenze che hanno ostacolato l'emancipazione femminile in Marocco durante gli anni. Il Codice dello Statuto Personale, formulato negli anni Cinquanta, si è dimostrato un ostacolo significativo all'emancipazione delle donne, che, sostenute anche da alcuni membri della controparte maschile, hanno iniziato a organizzare la propria azione sin dagli anni Ottanta al fine di riformare un testo considerato ormai obsoleto nell'ambito dei loro diritti. Trattare dunque degli elementi presenti nel Codice dello Statuto Personale, richiede di considerare alcuni aspetti inerenti alla sua successiva riforma.

2. Il processo prolungato che ha condotto alla Riforma *Mudawana*.
3. Le numerose discussioni emerse e le posizioni sostenute da ciascuna parte, tanto le femministe quanto i partiti conservatori. Un aspetto che è risultato particolarmente problematico, considerando una società che rimane radicata nella tradizione pur aspirando con determinazione alla modernità.
4. Le implicazioni della Riforma della *Mudawana* sulla società marocchina: tra il 1992 e il 2004 infatti, si sono verificati eventi rilevanti in Marocco, che hanno portato allo sviluppo della successiva riforma (Benlabbah 2007):
 - Nel 1992, associazioni e gruppi di ricerca relativi al monitoraggio della situazione femminile in Marocco si sono uniti per chiedere la riforma della *Mudawana*, lanciando un'iniziativa volta a ottenere un milione di firme. Questa mossa ha ricevuto un vasto sostegno popolare, ma ha anche suscitato una violenta reazione da parte dei conservatori.
 - Nel 1993, il Marocco ha ratificato la Convenzione internazionale per l'eliminazione di ogni forma di discriminazione contro le donne.
 - Sempre nel 1993, sotto il regno di Re Hassan II, è stata effettuata la prima, seppur limitata, revisione del Codice dello Statuto Personale.
 - Nel 1998, il governo ha presentato una strategia globale per promuovere e aumentare la partecipazione delle donne allo sviluppo del paese, conosciuta come Piano d'Azione Nazionale per l'Integrazione delle Donne nello Sviluppo del Paese, sostenuto dalle Nazioni Unite. Le proposte di modifica dello Statuto Personale contenute in questo piano hanno suscitato reazioni

negative e hanno scatenato una mobilitazione senza precedenti sia da parte delle forze progressiste che conservatrici. Questo ha portato a due grandi manifestazioni parallele: una a favore del piano a Rabat, la capitale politica, e un'altra contro di esso, a Casablanca, il principale centro economico del paese. Nonostante il confronto e la grande azione portata avanti dalle femministe, il progetto di integrazione delle donne nello sviluppo del paese è stato sospeso. Tuttavia, i dibattiti generati attorno ad esso hanno offerto preziosi spunti di riflessione circa la necessità di cambiamento per quanto riguarda l'opinione pubblica e per i leader politici in particolare.

Inoltre bisogna considerare le dinamiche che hanno preso forma grazie alla mobilitazione a favore del Piano d'Azione Nazionale per l'integrazione delle donne nello Sviluppo del Paese (1999-2002) e della rete "Primavera dell'Uguaglianza" (2001-2003): numerose associazioni si sono unite per promuovere un'azione congiunta su vasta scala, presentando alternative ben ponderate sostenute da argomenti sociologici, giuridici e relativi ai diritti umani universali, oltre che al *fikh*, ossia il diritto musulmano (Benlabbah 2007). Il messaggio chiave di queste associazioni era legato alla naturale evoluzione che la società marocchina avrebbe dovuto intraprendere, promuovendo il benessere individuale e collettivo di uomini e donne in una pari condizione di diritti, nonché al fatto che la giurisprudenza marocchina, originatasi nel VII secolo, fosse inadeguata ad affrontare le complesse questioni sociali sorte negli ultimi anni. Fu sulla base di questo che il re Mohammed VI prese una storica iniziativa riformando il testo della *Mudawana*, iniziando con la creazione di una commissione consultiva composta da uomini e donne con diverse opinioni e specializzazioni. Questa forma di arbitraggio reale, pratica che distinse il Marocco da altri paesi musulmani come l'Iran, contribuì a spostare il dibattito al di là del rigido confronto tra progressisti e conservatori, aprendo la strada alla tanto auspicata riforma del Codice dello statuto personale (Benlabbah 2007).

Il cambiamento portato dalla riforma della *Mudawana* parte da una rivoluzione radicale nella sua denominazione, passando dalla sua denominazione come Codice dello Statuto Personale a Codice della Famiglia. Le disposizioni di natura religiosa divengono da quel momento in poi competenza esclusiva di *Amir Al Mouminin*, il Re, mentre il Codice della Famiglia riguarda gli obblighi civili, motivo per cui il Re decise di presentare il progetto al Parlamento per includere la *Mudawana* nel corpo legislativo. Il nuovo Codice introduce nuovi concetti, come quello di corresponsabilità, stabilendo l'uguaglianza delle donne rispetto agli uomini, riconoscendo la possibilità di divorzio consensuale tra le parti e infine introducendo alcune sostanziali modifiche legislative (Benlabbah 2007):

- Corresponsabilità: ora la famiglia è sotto la responsabilità congiunta dei due coniugi anziché del solo marito, eliminando così l'obbligo di obbedienza della moglie allo stesso;
- Tutela: sebbene alcuni pensano che la donna continui a necessitare di un tutore (*Wali*) per sposarsi, non è più un requisito obbligatorio come lo era nel testo precedente;
- Età del matrimonio: sia per le donne che per gli uomini, l'età minima per il matrimonio viene alzata a 18 anni, anziché a 15;
- Poligamia: nonostante non sia stata eliminata, sono state introdotte condizioni che rendono praticamente impossibile praticarla. La donna ora ha il diritto di imporre al marito la condizione di non sposare altre donne, e il marito deve ottenere l'autorizzazione del giudice per prendere in sposa una seconda moglie;
- Ripudio: ora richiede l'autorizzazione preventiva del giudice; prima rappresentava un diritto esclusivo del marito;
- Divorzio: la donna può ora richiedere il divorzio, mentre prima il giudice accettava la richiesta di divorzio presentata dalla donna solo in casi eccezionali, quando presentava prove dei danni subiti alla presenza di testimoni.

Gli effetti della riforma dello Statuto Personale sulla condizione della donna si sono potuti osservare sin da subito: i divorzi, noti come *jol'* (in cui la donna era costretta a versare una somma economica al marito per ottenere il divorzio) sono diminuiti del 72%; si è notato un aumento del *talaq chiqaq*, una forma di divorzio che comporta l'acquisizione di diritti economici favorevoli alle donne; si è assistito a una riduzione delle pratiche di ripudio (con un aumento degli assegni alimentari per i figli), e un aumento delle richieste di divorzio presentate dalle donne del 41%. Inoltre, la riforma della *Mudawana* contribuì a implementare la partecipazione politica delle donne, provocando un cambiamento alquanto significativo nella composizione interna dei partiti politici, alcuni dei quali vantaron la presenza di una donna alla sua guida (Benlabbah 2007).

3.1.2 *Le Murshidat: l'esempio della riforma marocchina*

È interessante ora notare come la riforma della *Mudawana* si sia riflettuta sulle tradizioni religiose della nazione, soprattutto per quanto riguarda il coinvolgimento della figura femminile nelle pratiche dell'Islam. Nel maggio 2005, i media marocchini come l'ente nazionale Societe Nationale de Radiodiffusion et Television (SNRT) introdussero ufficialmente alla popolazione la figura delle *Murshidat*, descrivendole come "il nuovo volto dell'Islam marocchino: moderato, tollerante e all'avanguardia" (SNRT, 2004). Queste nuove predicatrici, tutte sotto i 40 anni e laureate, ricevono una formazione specifica circa la *Shari'a* e la psicologia sociale e il cui compito è servire nelle moschee, nonché diffondere i valori religiosi tra donne e bambini, operando in ambienti diversi come carceri, ospedali, luoghi di lavoro e centri associativi. Oltre a segnare un riconoscimento senza precedenti del ruolo delle donne come educatrici religiose nello spazio pubblico, la comparsa delle *Murshidat* nella società marocchina riflette una risposta a specifiche esigenze del contesto sociopolitico del paese (Direche 2010):

- Quella che riguarda le misure adottate dal governo marocchino dopo gli attacchi terroristici di Casablanca del 16 maggio 2003, volte a stabilire un "Islam marocchino" ufficiale, distante dagli estremismi fondamentalisti. Queste azioni

mirano a modernizzare l'ambito religioso e a promuovere una versione dell'Islam che sia specificamente nazionale.

- Quello relativo all'avanzamento dei diritti delle donne attraverso la riforma della *Mudawana*, adottata nel 2004, che ha reso il Marocco (dopo la Tunisia) uno dei pochissimi paesi a maggioranza musulmana a garantire l'uguaglianza formale tra uomini e donne.

Le *Murshidat* sono quindi presentate, secondo le dichiarazioni ufficiali, come agenti di diffusione di un Islam moderno e femminista. Tuttavia, esaminando più da vicino, queste operatrici sociali, che sono anche educatrici e mentori nell'applicazione dei principi islamici e del nuovo codice di famiglia, si trovano al centro di numerose contraddizioni e paradossi (Direche 2010). Questi emergono dalla necessità di una buona governance e dal desiderio di preservare l'eredità religiosa del paese, pur distanziandosi dagli estremismi fondamentalisti. Sebbene vi sia un movimento verso la modernizzazione e la professionalizzazione del settore religioso, questo processo spesso richiede compromessi delicati con i gruppi islamici e adattamenti al conservatorismo religioso predominante nella società marocchina. Le donne iniziarono finalmente a far parte della scena religiosa, un dominio precedentemente limitato agli uomini, ma lo fecero in circostanze complesse, dove le condizioni di reclutamento e formazione le posero di fronte a continue sfide poste dalle forze conservatrici e dalle dinamiche tradizionaliste, nonché dalle stesse aspirazioni di autonomia delle donne, sempre più presenti nella sfera pubblica (Direche 2010). Il Marocco, come altri paesi musulmani, affronta simili tendenze sociodemografiche, tra cui la riduzione della fertilità femminile e una lenta seppur presente loro emancipazione legale ed economica, distinguendosi per un aumento nel livello di istruzione femminile. Le donne iniziarono a guadagnarsi terreno nell'accesso all'istruzione superiore, superando il livello di istruzione delle loro madri e, sempre più spesso, anche quello dei loro padri, inserendosi in settori professionali e ambiti di attività in cui dovevano competere e collaborare con gli uomini in un contesto alquanto sessista sul mercato del lavoro. Con l'introduzione delle *Murshidat*, anche l'ambito religioso, fino ad allora considerato una sfera esclusivamente maschile, cominciò ad aprirsi alle donne. L'emergere delle *Murshidat* nella sfera pubblica si inserisce in un contesto più ampio di riorganizzazione

dell'Islam in Marocco e di modernizzazione dell'apparato religioso, una riforma che ebbe inizio con la nomina, nel novembre 2002, di Ahmed Tawfiq come ministro degli affari islamici. Appartenente alla confraternita *Sufi Boutchouchiya*²⁷, costituì una figura rilevante sia nel sistema politico-amministrativo che come intellettuale e figura politica di rottura rispetto ai suoi predecessori. La nomina del nuovo ministro segnò l'inizio della riforma dell'apparato religioso e portò allo sviluppo di un discorso sull'Islam marocchino di carattere riformista. Ahmed Tawfiq è stato uno dei sostenitori di un'identità religiosa nazionale che enfatizza la specificità di un Islam marocchino basato sul rispetto della tradizione Maliki e sull'importanza del sufismo, oltre alle caratteristiche storiche uniche del Paese che avrebbero plasmato un Islam marocchino autentico, distante dalle influenze radicali provenienti dall'Oriente. L'accento posto sull'esperienza storica del Marocco nel definire una pratica religiosa nazionale è vista come una garanzia di autenticità e, soprattutto, di indipendenza rispetto ai modelli religiosi del resto del mondo musulmano (Direche 2010).

Gli attacchi terroristici a Casablanca nel 2003 resero ancora più urgente la necessità di riforme e posero la presa di potere dello Stato come priorità, segnando la fine del modello di "eccezione marocchina" rispetto all'Algeria, un modello che era stato considerato ripugnante e spaventoso. La lotta contro il salafismo jihadista divenne cruciale, ma fornì anche l'opportunità perfetta per contrastare l'opposizione islamista rappresentata dal PJD, la principale forza conservatrice che si opponeva in particolare alla riforma della *Mudawana*. In un contesto di stretta sorveglianza sui movimenti islamici e di repressione dei fondamentalisti *Wahhabiti*²⁸, la riforma dello status personale e della famiglia venne adottata mediante un'opposizione islamica resa silenziosa (ma al contempo riconosciuta come una forza d'opinione). Il re, in qualità di Amîr al-Mu'minîn, divenne il principale interprete del diritto religioso, imponendo le modifiche legali da lui desiderate. Tuttavia, questo fu il risultato di una astuta gestione statale delle strategie di potere nei confronti

²⁷ Le confraternite islamiche (in arabo طَرِيقَة, *ṭarīqa*, plur. in arabo طُرُق, *ṭuruq*), chiamati anche ordini sufi, sono un tardo fenomeno del sufismo. Dopo la prima fase individuale, i sufi si organizzarono infatti a partire dal XII secolo in strutture complesse di discepoli (*murīd*, pl. *murīdīn*) che, sotto la guida di un maestro, imparavano a percorrere la via mistica per giungere ad una diretta conoscenza (*ma'rifa*) di Dio.

²⁸ movimento conservatore nato in Arabia Saudita, che impone una stretta osservanza delle pratiche del culto e della morale pubblica e privata.

dei movimenti conservatori. Il lungo processo di riforma della *Mudawana* evidenziò la difficoltà per la monarchia marocchina di emanciparsi dall'universo semantico religioso, anche nella riforma del Codice dello Statuto Personale (Direche 2010). Anche se le modifiche apportate si discostavano notevolmente dalla tradizionale giurisprudenza degli esperti religiosi, il Re Mohammed VI, in qualità di Comandante dei Fedeli, venne legittimato ad arbitrare le questioni legali, garantendo così la legittimità delle modifiche. Questa riforma implica una serie di interventi volti alla modernizzazione, in particolare attraverso miglioramenti nella comunicazione e cambiamenti nell'istruzione tradizionale. L'obiettivo principale era quello di educare la popolazione secondo i principi dell'Islam di Stato, con il Ministero degli Affari Religiosi come primo ente religioso a subire una trasformazione, seguito da una revisione della legislazione sui luoghi di culto che sottopone tutte le moschee al controllo statale. Una delle innovazioni più significative nella riorganizzazione delle istituzioni religiose è stata la sottomissione dei consigli regionali degli ulema direttamente alla supervisione del re anziché al Ministero degli Affari Islamici. Inoltre, in un momento storico rivoluzionario, si vide come le donne iniziarono a poco a poco a partecipare a questi consigli. Questa riforma, in sostanza, portò alla sottomissione delle autorità religiose ed ecclesiastiche all'autorità monarchica, conferendo al re il ruolo unico di arbitro finale (Direche 2010). L'inserimento di più donne nel personale religioso era parte della strategia di modernizzazione e di avvicinamento promossa dal re Mohammed VI. Questa mossa non solo garantiva la promozione di un Islam sunnita e tollerante, di cui il Marocco si considerava uno dei migliori esempi, ma soprattutto favoriva la democratizzazione della società marocchina. Il miglioramento della condizione delle donne era visto dallo Stato marocchino come una dimostrazione tangibile del suo impegno verso la democratizzazione e la modernizzazione della società. Presentate dunque dalle autorità religiose come parte degli sforzi per includere più donne nel panorama religioso, le *Murshidat* iniziarono a ricevere una grande attenzione mediatica, soprattutto da parte della stampa internazionale, che le ha a volte erroneamente descritte come imam femminili. Questa campagna mediatica suscitò subito un sentimento di malcontento tra gli ulema, di carattere più tradizionalista, che nel maggio del 2005 emisero una *Fatwa*, o legge, al fine di contrastare la formazione delle *Murshidat*. La fatwa sottolineava che secondo la giurisprudenza Maliki e la tradizione islamica, era vincolante

il divieto per le donne di guidare le preghiere nelle moschee (Direche 2010). È interessante notare come questa questione non venne mai sollevata né rivendicata dalle *Murshidat* stesse. La mobilitazione di un discorso ultraconservatore e l'applicazione rigorosa del sistema giuridico tradizionale evidenziarono altresì le difficoltà nel bilanciare i diversi interessi all'interno della società marocchina, dove l'influenza predominante della religione conservatrice, supportata dallo Stato, tendeva a reprimere qualsiasi tentativo di sfidare o mettere in discussione l'ordine stabilito. Va notato che il divieto di avere donne come imam era anche frutto di scandali precedenti, come quello causato da Amina Wadud nel marzo 2005, quando guidò una preghiera mista in una cattedrale a New York, e da eventi simili accaduti in Italia, dove una infermiera di origine marocchina, Naima Gouhaï, guidò una preghiera nel 2005. Queste azioni, considerate provocatorie da parte dei conservatori, avevano sollevato dibattiti sulla riforma dell'Islam e sul ruolo delle donne come autorità religiose, suscitando disapprovazione da parte di numerose personalità sunnite, le quali non tardarono a ribadire che solo gli uomini potessero ricoprire la funzione di imam, sostenendo che la presenza di una donna avrebbe potuto distrarre i fedeli durante la preghiera e compromettere la spiritualità del momento di comunicazione con Dio. Chiaramente, questo discorso fu introdotto dai fondamentalisti, il cui movimento in quegli anni stava andando in contro a una ripresa non indifferente in Marocco e in Maghreb (Direche 2010).

Le *Murshidat* si inserirono in un contesto alquanto radicale, per promuovere un Islam tollerante e moderno. Come gli altri predicatori islamici, erano incaricate di promuovere la moralità nella società e dovevano essere accettate come figure legittime nel compimento delle loro funzioni. Tuttavia, parlando in termini attuali, la presenza delle *Murshidat* potrebbe, nel lungo periodo, favorire lo sviluppo di un femminismo islamico che rappresenti un equilibrio tra il conservatorismo religioso e il femminismo più progressista (Direche 2010).

In Marocco, i movimenti femministi hanno da tempo sollevato questioni riguardanti il ruolo delle donne nell'Islam, provenendo da diverse sfere politiche e sociali, come la sinistra laica, i partiti islamici moderati come il PJD, l'opposizione islamica come Al Adl wa Al Ihsan e gruppi radicali. Questo tema è diventato centrale nel dibattito sociale e

politico, visto il crescente numero di donne istruite e inserite nel mercato del lavoro, insieme a nuovi modelli familiari e cambiamenti nello stile di vita, nonché nella composizione delle diverse famiglie, che stanno lentamente prendendo piede nella società marocchina e, più in generale, musulmana, senza necessariamente entrare in conflitto con il conservatorismo religioso e culturale. Tuttavia, questi cambiamenti stanno gradualmente mettendo in discussione il tradizionale sistema patriarcale, ridefinendo le norme familiari e minando la solidità dei sistemi patriarcali sostenuti dalle istituzioni religiose e politiche (Mernissi 2002). In Marocco, le tematiche riguardanti la condizione delle donne coinvolgono questioni sociali e religiose fondamentali. Le modifiche apportate dalla riforma della *Mudawana* mostrano un chiaro impegno politico per adeguare la legge ai cambiamenti sociali avvenuti nel Paese negli ultimi due decenni e le autorità di governo stanno lavorando attivamente per combattere la discriminazione e promuovere i diritti delle donne, un impegno ostacolato dal conservatorismo presente sia nella sfera privata che pubblica, insieme al patriarcato dominante, alla povertà, all'analfabetismo e all'ideologia fondamentalista, che contribuiscono alla difficoltà nel rimuovere i diritti delle donne dall'ambito giuridico islamico. Con l'introduzione delle *Murshidat*, si sta affrontando la questione della presenza femminile nel personale impiegatizio, il che potrebbe, a lungo termine, configurare nuove opportunità per le donne sia nel contesto religioso che politico. Nadia Yassine, leader del movimento *Al 'Adl wa-al-Ihsân*, sottolinea che, se il governo marocchino sta prendendo sul serio queste iniziative femminili, è perché, proprio grazie alle lotte femministe che vedono lo stabilirsi delle *Murshidat* nel sistema religioso, stanno producendo un effetto sul sistema marocchino. Le iniziative da lei citate, come ad esempio le battaglie circa l'uso del velo, sono interpretate come forme di contestazione o ribellione contro l'ordine esistente. Tuttavia, tale analisi potrebbe richiedere un approccio più sfumato, poiché l'indossare il velo può essere interpretato in molteplici modi, non necessariamente legati alla politica o alla religione, ma anche a questioni sociologiche più ampie (Mernissi 2002). Le *Murshidat*, sebbene velate, fungono da tramite femminile per trasmettere la dottrina statale alle classi medie e operaie e al momento, non si tratta tanto di richieste di parità con i colleghi imam, ma piuttosto di un'istanza statale formalizzata e accettata di un clero femminile che rifletta le aspettative della società marocchina. Tuttavia, questo nuovo

clero femminile contribuisce a evidenziare e rafforzare una maggiore visibilità delle dinamiche femminili e femministe riguardanti l'affermazione e l'appropriazione dell'autorità politica e religiosa. In Marocco emergono varie identità, tra cui musulmani moderni, femministe islamiche e femministe laiche, che delineano una configurazione politico-religiosa dove lo Stato rimane l'attore predominante nell'affrontare l'emancipazione delle donne (Direche 2010).

3.1.3 Il tema delle libertà femminili individuali: la criminalizzazione dell'aborto, delle relazioni extraconiugali e il caso di Hajar Raissouni

Nonostante la Costituzione del Marocco e la riforma della *Mudawana* implicitamente riconoscano una serie di diritti individuali, soprattutto alle donne, come parte dei "diritti e libertà fondamentali", la legge non li protegge nella stessa forma delle libertà pubbliche, come la libertà di parola, di riunione pacifica o di movimento. Le libertà personali sono talvolta viste come libertà di "seconda categoria" o addirittura come un privilegio legale derivato dall'influenza occidentale. Nonostante ciò, esse rimangono importanti sia socialmente che costituzionalmente. Sebbene il costituzionalismo marocchino abbia riconosciuto l'adesione alla Carta dei Diritti Umani Universali fin dal 1992, il tema del libero arbitrio e della libertà nell'espressione dei propri comportamenti è emerso nella società solo verso la fine del 2009, un anno prima della Primavera Araba e dell'emergere del movimento delle cyberattiviste (Brouksy 2023).

Il 13 settembre 2009, un gruppo di giovani attiviste, esperte nell'uso dei social network, decise di interrompere il proprio digiuno in un luogo pubblico durante il Ramadan, precisamente in una foresta nei pressi di Mohammedia, tra Rabat e Casablanca. Quest'azione è stata promossa dal movimento Mali (Movimento Alternativo per le Libertà Individuali), fondato pochi giorni prima dalla giornalista Zineb El Rhazoui, il cui termine "Mali" nel dialetto marocchino significa "Che cosa ho?". L'intento di questa iniziativa, principalmente diffusa attraverso Facebook, era di difendere la libertà di coscienza e richiedere l'abolizione dell'articolo 222 del Codice penale marocchino, che prevedeva sanzioni detentive per coloro che "apertamente violavano il digiuno in un luogo pubblico"

durante il Ramadan (Brouksy 2023). Nonostante l'arresto da parte della polizia delle giovani attiviste alla stazione di Mohammedia, la loro azione attirò l'attenzione dei media nazionali e internazionali, portando le questioni delle libertà individuali, specificatamente la possibilità di intrattenere relazioni sessuali fuori dal matrimonio e quella relativa al mantenimento di relazioni con persone dello stesso sesso, al centro del dibattito sociale. Si nota però come ampio risulti ancora il dibattito in materia di libertà personali in Marocco, la cui protezione viene dichiarata legittima grazie alla riforma della *Mudawana*, senza però trovare un reale riscontro nel Codice penale e nelle azioni concrete da parte dello stato (Brouksy 2023). Un esempio può essere rappresentato dall'esercizio dei diritti e delle libertà di donne e bambine in territorio marocchino: nella primavera del 2023, il Marocco ufficializzò il suo impegno verso l'uguaglianza di genere ratificando il Protocollo facoltativo alla Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne (CEDAW). Nonostante ciò, le leggi interne continuano a perpetuare la disparità tra i sessi, soprattutto riguardo all'eredità e alla custodia dei figli. Un'indagine condotta nel 2022 dall'ONG Mobilizing for Rights Associates (MRA) ha scoperto che certe disposizioni del Codice penale, precisamente gli articoli 490-493, continuavano e continuano ancora oggi a criminalizzare i rapporti sessuali extraconiugali e l'adulterio, ponendo così le donne sopravvissute alla violenza in una situazione di vulnerabilità, senza possibilità di ricevere protezione legale. Inoltre, tali disposizioni permettevano agli aggressori di perpetrare violenze impunemente (Brouksy 2023).

La pratica dell'aborto rimane vietata tranne nei casi in cui essa risulti necessaria ai fini di preservare la salute della donna gestante, e coloro che ricorrono all'aborto illegale rischiano pene detentive fino a cinque anni. Un progetto di legge, il 10-16, che avrebbe depenalizzato l'aborto in casi specifici, fu bloccato in Parlamento senza dunque possibilità di implementazione. Nel settembre dello stesso anno, una ragazza di 14 anni di un villaggio vicino a Midelt, nel Marocco centrale, è morta a seguito di un aborto illegale dopo essere stata violentata. Numerose organizzazioni femministe si sono mobilitate in seguito, attribuendo la sua tragica morte alla legislazione restrittiva sull'aborto. Durante i mesi di marzo e aprile, 12 attiviste Saharawi sono state oggetto di violenza verbale e sessuale da parte della polizia e degli agenti di sicurezza mentre manifestavano solidarietà

all'attivista Sultana Khaya e nessun'indagine fu mai messa in atto al fine di punire gli aggressori (Brouksy 2023).

Per quanto riguarda i diritti delle persone LGBTQ, il tema risulta ancora più complesso quando nel giugno del 2023, l'Indice di Sicurezza per la comunità LGBTQ+ di Asher e Lyric posizionò il Marocco come il trentesimo paese più rischioso per le persone LGBTQ+ (Asher e Lyric 2023). Questa classificazione è dovuta alla vigenza nel paese dell'articolo 489 del Codice penale marocchino, che sanziona con pene detentive da sei mesi a tre anni, oltre a una multa, i comportamenti sessuali tra individui dello stesso sesso, considerati "contro natura" (Mernissi 2002). Nel giugno dell'anno scorso, il Ministero della Cultura rifiutò di includere il libro *Lesbian Diaries* di Fatima Zahra Amzka alla Fiera Internazionale del Libro di Rabat 2022, in risposta a una campagna online con hashtag #NoToHomosexuality, affermando che il libro non aveva mai ricevuto l'autorizzazione per essere esposto alla Fiera. Inoltre, una campagna chiamata #Fetrah, che sosteneva l'idea di soli due generi e si opponeva ai difensori dei diritti LGBTQ, riscosse grande popolarità tra i conservatori, e anche se la pagina Facebook correlata venne chiusa nel mese di luglio, le autorità marocchine non intrapresero alcuna azione legale contro gli organizzatori. Nello stesso mese, il comitato CEDAW esortò il Marocco ad abolire gli articoli del Codice penale che sanciscono l'illegalità dell'omosessualità, senza però ottenere grandi successi. Ancora oggi le femministe continuano a combattere per una maggiore garanzia non solo dei loro diritti in quanto donne, ma a favore anche delle libertà personali di tutti gli abitanti della Nazione, soprattutto per quanto riguarda il diritto a intrattenere relazioni sessuali al di fuori del matrimonio e in caso di pratica di aborto, per i quali molte attiviste sono state costrette negli anni a scontare una pena detentiva, come Hajar Raissouni (Brouksy 2023).

La separazione tra la classe politica e la società civile in Marocco non è mai stata così palese come nel caso attuale della giornalista Hajar Raissouni, arrestata il 31 di agosto del 2019 all'uscita dalla clinica di Rabat dove si era recata con il suo compagno sudanese, per presunti reati legati a rapporti sessuali extramatrimoniali e aborto (Amnesty International 2019). Questo atto da parte del governo marocchino scatenò una forte reazione da parte di diversi settori della società, un fenomeno che fino ad ora si era

rivelato poco comune nel paese. Le scrittrici Leila Slimani e Sonia Terrab indissero, poco dopo la cattura della giornalista e attivista, una petizione firmata da oltre 490 donne famose di varie estrazioni sociali, accusate di aver commesso gli stessi crimini attribuiti a Hajar Raissouini: "Siamo tutte colpevoli", affermano durante le numerose manifestazioni che si tennero in diverse città del Marocco quali Casablanca e Rabat. L'arresto della giornalista di 28 anni ha così scosso una parte della società marocchina che non aveva ancora accettato tali eventi o che criticava la legge per la sua presunta eccessiva severità, soprattutto in termini di tutela dei diritti delle donne. Hajar Raissouini venne arrestata insieme al suo fidanzato sudanese, al suo ginecologo, all'assistente del medico e ad un'infermiera da decine di agenti di polizia, in un'azione alquanto esagerata rispetto all'atto di cui erano stati accusati, rischiando lunghe pene detentive poiché secondo la legislazione marocchina, l'interruzione della gravidanza è tutt'oggi consentita solo qualora esista un rischio per la vita della madre, con la possibilità di ricorrervi in caso di stupro e malformazione fetale ancora bloccata in parlamento (Amnesty International 2019).

La seconda accusa che fu mossa contro Hajar Raissouini è quella di aver intrattenuto rapporti sessuali al di fuori del matrimonio, punibile in Marocco sino a un anno di prigione. Il 19 settembre dello stesso anno, il giudice d'appello respinse la richiesta di rilascio provvisorio della giornalista che rimase in carcere "a causa della particolare gravità delle accuse" contro di lei. Il manifesto di Leila Slimani e Sonia Terrab indica che nel 2018 sono state condannate 14.503 persone per rapporti extraconiugali, 3.048 per adulterio, e quantifica tra i 600 e gli 800 gli aborti clandestini che vengono praticati ogni giorno, con un alto tasso di mortalità (Slimani e Terrab 2018).

Ogni giorno, ogni ora, di nascosto, in segreto, donne come me, uomini come te, conservatori o progressisti, personaggi pubblici o no, di ogni età e provenienza, osano, spezzano le catene e infrangono la legge, perché amano. Poiché il mio corpo mi appartiene, non appartiene a mio padre, né a mio marito, né al mio paese, né agli occhi degli uomini per strada, e ancor meno allo Stato (Slimani e Terrab 2018).

La giornalista negò in seguito di essere ricorsa all'aborto e afferma di essere andata dal medico per curare una forte emorragia. La polizia aveva prove che il presunto delitto fosse

avvenuto e alludeva alla ricezione di “alcune informazioni” che avevano messo sulle tracce di Hajar Raissouni. I suoi avvocati, a loro volta, hanno annunciato che avrebbero fatto causa alle forze di sicurezza per tortura e trattamenti crudeli e degradanti dopo averla sottoposta ad una visita medica presso la stazione di polizia senza il suo permesso. Finalmente, il 16 di ottobre, la giornalista, assieme al compagno e al personale medico, fu liberata, ma nonostante questo si possa considerare un successo, ci si trova d’innanzi a una grave violazione dei diritti alla persona, nonché a una violazione fisica della donna nel caso che vide Hajar Raissouni come costretta a sottoporsi a invasivi controlli da parte del personale medico dello stato, al fine di accertare il presunto aborto (Amnesty International 2019). Il manifesto di Leila Sliman e Sonia Terrab, inoltre, mostra come ancora alti risultino alti i casi di detenzione femminile da parte di uno stato che non ha ancora potuto aprire una breccia verso la protezione delle libertà personali e protezione della donna (Slimani e Terrab 2018). Inoltre, sono pochi coloro che considerano questo solo come un problema morale; molti sospettano una motivazione politica dietro questi eventi. Vengono ricordati altri casi simili, dove fughe di notizie hanno coinvolto persone più o meno legate all’islamismo moderato, suscitando l’interesse dell’opinione pubblica. La teoria di una cospirazione politica trova sostegno in episodi come quelli che coinvolsero due leader emergenti del PJD sorpresi dalla polizia avendo rapporti sessuali all’interno d’un veicolo, o della deputata del medesimo partito fotografata senza velo nel quartiere Pigalle di Parigi, accusata di ipocrisia dato che in Marocco lo indossa costantemente. Allo stesso modo, vi è il caso del ministro islamista, braccato anche lui a Parigi mentre trascorreva un fine settimana con la sua amante, mentre nel frattempo molte donne marocchine sono costrette ad affrontare il destino di Hajar Raissouni, senza magari avere la possibilità di uscire dal carcere.

3.2 Iran: evoluzione del movimento femminista e partecipazione sociale

Quando si parla di femminismo in Iran risulta interessante notare come le donne abbiano visto un progressivo declino nell'espressione dei loro diritti, a partire dalla rivoluzione khomeiniana del 1979. Da quel momento, le femministe hanno lottato per recuperare questi diritti che attualmente rimangono solo un ricordo lontano, contro l'obbligo di indossare il velo e contro gli abusi persistenti della polizia morale, che ogni anno detiene numerose donne sulle quali vengono inflitti abusi che spesso portano alla morte, come nel caso di Masha Amini.

3.2.1 Il movimento femminista in Iran sino al XXI secolo: una prospettiva riformatrice

Si è osservato nel primo paragrafo dell'elaborato, come le donne iraniane non siano sempre state oggetto di abusi circa la loro persona fisica e i loro diritti, bensì di come prima della rivoluzione islamica khomeiniana del 1979 possedessero il diritto di voto, di mostrarsi pubblicamente senza l'obbligo di indossare il velo e con un abbigliamento di loro scelta, e di come le femministe nonostante le critiche iniziali potessero esprimersi attraverso le prime pubblicazioni, come accadde per quanto riguarda la già citata rivista *Zanan*.

La conclusione dell'lungo conflitto tra Iran e Iraq, che perdurò per otto anni (dal 1980 al 1988), insieme alla scomparsa dell' Ayatollah Khomeini nel 1989, segnò l'inizio di una nuova fase nella politica iraniana, dove il regime si trovò nell'impossibilità di continuare a giustificare il suo fallimento nell'attuare le proposte di miglioramento socioeconomico promesse con l'entrata in guerra del paese, mostrandosi dunque più aperto alle critiche pubbliche e alle richieste delle donne, desideroso di mantenere il loro sostegno elettorale. In questo contesto, l' Ayatollah Khomeini stesso aveva emesso prima della sua morte, un decreto religioso che affidava alle vedove dei caduti in guerra la custodia dei figli, reintroducendo anche i contratti matrimoniali e la pianificazione familiare, e abolendo il divieto di ascoltare musica (Rueda e Galindo 2018). Questi cambiamenti suscitarono

speranze tra le donne circa il fatto che i testi religiosi potessero essere reinterpretati e quindi codificati come nuova legge favorevole alla condizione delle donne (Rueda e Galindo 2018). La successione di un nuovo leader supremo nel 1981, Ali Hosseini Khamenei, vide però un netto cambiamento nella politica iraniana, con un'applicazione più rigorosa della legge islamica che si concretizzò con l'istituzione di figure quali i Guardiani della Rivoluzione, incaricati di far rispettare rigorosamente le norme sociali, soprattutto alle donne. Inoltre, non vennero meno le critiche relative alla discriminazione di genere, con la figlia dell'allora presidente Akbar Hashemi Rafsanjani che svolse un ruolo di spicco in questo contesto, fornendo maggiore legittimità ai movimenti politici femminili e portando a una delle riforme giuridiche più significative: l'approvazione di una legge che garantiva un salario per il lavoro domestico alle donne divorziate dopo lunghi anni di matrimonio, spesso a causa dell'interesse dei loro mariti nei confronti di mogli più giovani (Rueda e Galindo 2018).

In questo contesto, il presidente Rafsanjani lavorò per migliorare l'immagine internazionale dell'Iran, poiché durante la guerra si erano verificate violazioni dei diritti e delle libertà individuali che ne avevano lesa la reputazione internazionale. Permise quindi alle donne di rappresentare l'Iran in varie conferenze internazionali, come quella delle Nazioni Unite sulla popolazione e lo sviluppo al Cairo nel 1994 e la Quarta conferenza mondiale sulle donne a Pechino nel 1995 (Rueda e Galindo 2018). Tuttavia, non si trattava che di un gesto simbolico, dal momento che le donne rimanevano escluse da molti ambiti della vita pubblica, come la partecipazione ai Giochi Olimpici, a causa dell'idea che l'abbigliamento sportivo fosse moralmente inappropriato per le donne iraniane da indossare. A seguito di ciò, numerosi gruppi femministi iniziarono da questo momento a esercitare pressioni sul governo affinché per lo meno venissero creati Giochi internazionali per le donne musulmane in parallelo ai Giochi olimpici, utilizzando lo sport come mezzo per rivendicare i propri diritti da parte dello stato (Rueda e Galindo 2018). Durante le elezioni presidenziali del 1997, la partecipazione pubblica e la rivendicazione dei diritti femminili divennero un punto centrale della campagna elettorale, tanto che oltre il 78% delle donne aventi diritto al voto scelse il candidato che sembrava meglio rappresentare i loro interessi (Rueda e Galindo 2018). Molti ritenevano che le donne avrebbero seguito le indicazioni dei leader religiosi, ma la maggioranza votò per il

candidato liberale meno gradito dall'establishment, ovvero l'Ulema Mohammad Khatami, e di conseguenza, durante il suo mandato, le donne godono di maggiori libertà, potendo pubblicare documenti, girare film e scegliere autonomamente l'abbigliamento adeguato (Rueda e Galindo 2018).

D'altro canto, Khatami sostenne attivamente le organizzazioni delle donne e la società civile, dando vita a un notevole aumento delle organizzazioni non governative e contribuendo a ridurre le tensioni nell'ambiente sociale del paese. Durante le celebrazioni della Giornata internazionale della donna, grazie all'iniziativa "Dialogo delle civiltà", donne di varie convinzioni politiche e religiose si riunirono al fine di ristabilire i legami con il movimento femminista globale e aprendo la strada a una maggiore partecipazione delle donne iraniane alle conferenze internazionali (Rueda e Galindo 2018). Durante il suo mandato, Khatami propose una riforma legale sulla partecipazione pubblica delle donne, contrastando l'ideologia di genere promossa dal regime più conservatore e in particolare tramite una revisione del diritto di famiglia. Tuttavia, questa proposta venne bloccata dal Consiglio dei Custodi, composto da leader religiosi conservatori, facendo sì che molte attiviste iniziassero a combattere per i loro diritti a livello internazionale (Rueda e Galindo 2018).

Il 12 giugno 2005, più di cinquemila donne protestarono davanti all'università di Teheran, chiedendo la riforma costituzionale e l'eliminazione di tutte le clausole che subordinavano i diritti delle donne agli stringenti principi islamici di carattere patriarcale. Secondo Homa Hoodfar (2007):

Nonostante il successo della protesta, i riformatori politici non fecero promesse o dichiarazioni di sostegno, per paura delle critiche da parte dei conservatori. (...) un gran numero di donne, soprattutto a Teheran, decisero di boicottare le elezioni. (...) Questo fattore portò all'elezione alla Presidenza del candidato religioso più conservatore, la cui posizione sui ruoli di genere era la più conservatrice e oppressiva di tutti i funzionari pubblici o religiosi dalla morte dell'Ayatollah Khomeini nel 1989 (Hoodfar 2007).

L'avvento del nuovo governo fondamentalista presieduto dal presidente Mahmud Ahmadineyad nel 2005 diede inizio ad una nuova fase di islamizzazione dei diritti delle

donne da parte della classe più conservatrice: i postulati iniziali si concentravano sulla “lotta alla corruzione economica, sulla promozione di un’equa distribuzione della ricchezza e sul rilancio dei valori della Rivoluzione” (Rueda e Galindo 2018). Per questo motivo furono approvate leggi per rendere più flessibile la pratica della poligamia, furono abrogate le riforme del Codice della famiglia e il diritto al divorzio, poiché l’obiettivo era quello di ottenere il ritorno delle donne sotto l’influenza del marito o del padre, recludendola nel più stretto comparto della cura della famiglia. Le regole di comportamento si estesero a tutti gli ambiti della vita delle donne, “compreso il loro abbigliamento, il loro comportamento in pubblico e perfino i loro rapporti di lavoro o le loro interazioni con gli uomini in generale” (Rueda e Galindo 2018). A causa di ciò, i gruppi di attiviste si riorganizzarono in modo informale al fine di abolire la pratica della lapidazione, ripresa nei confronti delle donne che “ripudiavano” il marito, l’obbligo di indossare il *Burqa* in casa e in pubblico e infine con l’obiettivo di abolire l’esclusione femminile dagli sport individuali e di squadra (Rueda e Galindo 2018).

Nel 2013, sebbene il 7,5% delle posizioni giudiziarie fosse occupato da donne, queste non avevano il potere di emettere sentenze o presiedere i tribunali. Tuttavia, a seguito delle elezioni di quell'anno, che videro la vittoria di Hassan Rouhani, avvennero alcuni progressi nella storia politica e accademica delle donne. Nel campo accademico, oltre il 60% degli studenti universitari e il 25% dei professori erano infatti donne, nonché 600 era registrato lavorassero nel sistema giudiziario, di cui 118 con un master o un dottorato. Questi sviluppi permisero all'Iran di essere eletto, dall'aprile 2014, nella Commissione sullo status giuridico e sociale delle donne del Consiglio economico e sociale delle Nazioni Unite (Rueda e Galindo 2018).

D'altra parte, il governo prese misure per migliorare la situazione politica e socioeconomica delle donne, includendo la nomina di consulenti per gli affari delle donne in tutti i ministeri e organizzazioni governative, l'istituzione di un centro per la tutela dei diritti dei bambini e delle donne nel sistema giudiziario, e la nomina di consulenti nei tribunali della famiglia. Inoltre, vennero promulgate riforme legislative volte a migliorare la condizione delle donne e istituiti fondi speciali presso il Ministero della Giustizia per le donne vittime di violenza (Rueda e Galindo 2018). Durante il suo intervento al Forum

nazionale sulla partecipazione delle donne nell'economia e nella cultura, tenutosi a Teheran, Rouhani sottolineò l'importanza che le donne godessero di pari opportunità, protezione e diritti sociali, nonostante essere continuassero a lamentare di essere sottorappresentate nel Consiglio dei ministri e di affrontare discriminazioni nell'accesso a cariche giudiziarie di qualsivoglia livello (Rueda e Galindo 2018).

Per le elezioni del 2017, un 75% della popolazione partecipò al voto, con circa cinque milioni di votanti solo a Teheran, quasi il doppio rispetto alle elezioni del 2013. Questa forte partecipazione contribuì alla rielezione di Rouhani, grazie alla sua promessa di affrontare l'estremismo e la resistenza conservatrice in tutto l'Iran, nell'interesse di tutti i cittadini e soprattutto della popolazione femminile. Tuttavia, secondo l'esperto iraniano Luciano Zaccara (2019), nonostante i sondaggi favorevoli al riformismo di Rouhani, fu difficile ottenere una vittoria contro il conservatorismo, poiché le istituzioni di potere sostenevano il fondamentalismo da decenni ormai. Da questo momento, infatti, il numero delle esecuzioni, soprattutto femminili, aumentò, molti giornalisti e attivisti dell'opposizione vennero imprigionati e anche la censura aumentò esponenzialmente. Rouhani venne anche criticato per la mancanza di donne nel suo gabinetto compensando questa mancanza nominando tre vicepresidenti, incarichi che non richiedono notoriamente l'approvazione parlamentare: Masumeh Ebtekar, una riformista veterana e collaboratrice di Mohammad Khatami, che venne nominata vicepresidente per le Donne e la Famiglia; Shahindokht Molaverdi, ex vicepresidente per i Diritti dei cittadini, assunse la responsabilità dell'Ufficio presidenziale per i Diritti dei cittadini; infine, Laya Joneidi venne nominata vicepresidente per gli Affari legali (Zaccara 2019). Date queste nomine, e considerando le revisioni apportate dai governi precedenti, l'ascesa di Rouhani alla presidenza suscitò speranze per un approccio riformista, incoraggiando l'attivismo femminista nella ricerca dell'uguaglianza, nonostante i procedimenti giudiziari contro di loro aumentarono poiché comunque considerate dai membri conservatori del governo come una minaccia alla sicurezza nazionale (Amnesty International 2023). Tuttavia, gli otto anni di governo del presidente Rouhani, non portarono al cambiamento auspicato dalle femministe circa la condizione della donna nel paese, dove indossare l'*Hijab* continuava a risultare obbligatorio secondo il Codice penale del 1983, mai riformato.

Nel 2021, con l'elezione dell'attuale presidente dell'Iran Ebrahim Raisi, la repressione nei confronti delle attiviste e di tutte quelle donne che non rispettavano comportamenti attinenti alla legge della *Shari'a* aumentò esponenzialmente, risultando la questione del vestiario la più rilevante (Sheermohammadi 2023). Nel 2022 infatti, il governo iraniano adottò stringenti misure restrittive contro la libertà delle donne, come il progetto "Hijab e castità" nel 2022, progetto che ha promosso l'installazione di telecamere di sicurezza per monitorare l'uso del velo e degli indumenti da parte delle donne nelle università e nei luoghi di lavoro e secondo quanto riferito dall'Agenzia spagnola EFE, che dal 2022 ha monitorato la situazione nel paese, nei luoghi pubblici come piazze e incroci importanti, le donne che non indossano il velo vengono identificate e costrette a coprirsi il volto. Inoltre, sempre a partire dal 2022, le autorità di sicurezza del Paese hanno iniziato a utilizzare le targhe dei veicoli per identificare le donne che non rispettino l'uso del velo (Sheermohammadi 2023). Secondo Amnesty International (2023), queste donne ricevono messaggi di testo che le avvertono che i loro veicoli potrebbero essere confiscati dopo essere state riprese dalle telecamere senza indossare l'*hijab*. Pesanti restrizioni sono inoltre state introdotte a tutte quelle ragazze che non rispettino il corretto uso dell'abbigliamento, come divieto ad accedere agli spazi pubblici, ai mezzi di trasporto, ai luoghi di lavoro, di ozio, università e scuole (Amnesty International 2023).

3.2.2 La questione del velo in Iran e il caso di Masha Amini

Caso emblematico ai fini della comprensione circa l'oppressione che le donne iraniane sono costrette a subire ogni giorno, soprattutto per quanto riguarda la questione degli indumenti obbligatori, è quello di Masha Amini, uccisa in nome di una *Shari'a* che in Iran non lascia spazio di libera espressione dei diritti femminili.

Di fatto, le autorità pensavano che la morte di Mahsa Amini si sarebbe aggiunta alla lunga lista di casi irrisolti di morti violente. Nessuno, né il governo, né la polizia morale, né la gerarchia religiosa, né i milioni di iraniani che hanno visto con sorpresa l'immagine della giovane donna in ospedale, avevano previsto che la sua morte, considerata insignificante dalle élite, avrebbe destabilizzato le base della Repubblica Islamica. La morte di Mahsa

Amini il 16 settembre 2022, mentre era in custodia della polizia morale, è stato uno dei numerosi eventi a scuotere le fondamenta della tanto radicata Repubblica Islamica, generando reazioni di protesta da parte delle femministe a livello globale (Membrado 2022). A soli 22 anni, questa donna, prima sconosciuta agli occhi del mondo, di origine curda, è diventata un simbolo della lotta per la libertà delle donne in Iran, oppresse come già osservato in precedenza da un severo regime teocratico²⁹. Mahsa Amini è stata arrestata mentre era in visita a parenti a Teheran per non aver rispettato gli standard di abbigliamento islamici, detenuta, torturata e successivamente deceduta a causa della brutalità delle percosse da parte degli agenti di polizia, ponendo in evidenza un regime che ormai da tempo proietta sulla cosiddetta “polizia morale”,³⁰ la responsabilità del mantenimento dell’ordine pubblico (Membrado 2022). Al funerale di Mahsa Amini, i suoi genitori hanno chiesto giustizia, condannando la versione dei fatti fornita dal regime secondo cui la loro figlia fosse morta a causa di una malattia non identificata dai medici quando si trovava in custodia cautelare. Le proteste, partite da Saqqez, città natale di Masha Amini, si sono rapidamente estese ad altre città come Shiraz, Isfahan, Mashad, Karaj, Tabriz, Rasht e infine alla capitale Teheran. Ancora oggi, le manifestazioni continuano sia all’interno che all’esterno dei confini dell’Iran, con migliaia di persone che esprimono solidarietà alle donne iraniane in diverse città europee e statunitensi. L’atto di tagliare una ciocca di capelli da parte delle donne iraniane è diventato un simbolo di resistenza, in quella che si è rivelata essere la protesta femminista più energica di sempre, rivolta non solo alla ricerca di giustizia per una connazionale, ma contro il regime stesso. Simbolo ripetuto della protesta che è andata alimentandosi nelle strade della capitale Teheran è sempre lo stesso: donne, femministe e no, che in segno di sfida si tolgono il velo pubblicamente, bruciando foto degli Ayatollah Khomeini e Khamenei e affiancate

²⁹ La teocrazia (dal greco antico θεός, *theós*, "dio" e κράτος, *krátos*, "potere") è la forma di governo secondo cui la gestione delle attività religiose e quelle governative laiche coincidono. Spesso la religione nella teocrazia diventa mero strumento della politica.

³⁰ La Polizia morale (in persiano گشت ارشاد, *gašt-e ershād*) è un organo di polizia religiosa inquadrato all'interno della Forza disciplinare della Repubblica Islamica dell'Iran. È principalmente attiva nell'imporre l'applicazione del codice d'abbigliamento ritenuto idoneo dalla Shari'a, come garantire che le donne nel paese indossino lo hijab.

da uomini che sostengono la causa, in un'azione che non solo ha acquisito i connotati della lotta femminista, bensì una lotta contro il regime intero (Membrado 2022).

Questa nuova rivolta iraniana, seppur non la unica a verificarsi negli anni, presenta aspetti alquanto diversi dalle altre. Innanzitutto, le donne sono fin dall'inizio le protagoniste, conferendole i caratteri di rivolta femminista a tutti gli effetti contro un uso indiscriminato del velo imposto dal regime come forma di oppressione e controllo di genere. Quando Khomeini salì al potere nel 1979, una delle sue prime misure fu quella, infatti, di imporre l'*hijab* obbligatorio, cosa che scatenò proteste di massa da parte di molte femministe a Teheran rivolte anche contro la revoca di diritti precedentemente concessi alle donne, come la legge sulla tutela della famiglia, che aveva innalzato l'età minima per il matrimonio per le ragazze da 13 a 18 anni e contro l'introduzione del divieto di praticare aborto e divorzio. Le proteste attuali sono eredi di questi movimenti passati, dal momento che per 43 anni la Repubblica Islamica non è riuscita a reprimere, nonostante i suoi sforzi, il movimento femminista iraniano nella sua totalità (Membrado 2022). Molti avvocati e difensori dei diritti delle donne, come Nasrin Sotoudeh, Narges Mohammadi, Saba Kord Afshari o Golrokh Ebrahimi Iraee, sono state imprigionate o condannate al carcere. Contro queste forme di repressione, culminate nella morte di Masha Amini, le femministe iniziarono così a compiere azioni contro il regime di Khamenei, che attirarono la partecipazione di molti uomini contrari alle violazioni e privazioni di libertà perpetrate dal governo, e andando così a creare ondate di protesta dal carattere misto (Membrado 2022).

Come argomento contrario, il regime insiste sul fatto che i manifestanti sono istigati dalle potenze occidentali al fine destabilizzare il paese e non ha riconosciuto alcuna responsabilità per gli accaduti riguardanti la morte di Masha Amini e l'arresto di attiviste come la giovane Narges Mohammadi. Semmai, la vera risposta è consistita e consiste ancora oggi in maggiori arresti, incarcerazioni e in alcuni casi, l'omicidio occulto di manifestanti. È impossibile stabilire con precisione il numero dei morti nelle proteste, ma si registra che molte di loro siano ragazze minorenni (Membrado 2022).

3.2.3 Il movimento *In, Jiyan, Azadî* (Donna, Vita, Libertà)

A seguito della morte di Masha Amini, abbiamo osservato come un'ondata di forti proteste si è diffusa in tutto l'Iran, per mano di gruppi femministi e non solo. Un movimento misto, che include non solo la causa femminista, bensì anche la causa operaia, è il movimento *Jiyan, Azadî* (Donna, Vita, Libertà).

La caratteristica più importante del movimento *Donne, Vita, Libertà* risiede sicuramente in una profonda trasformazione dei valori avvenuta nei pilastri della società iraniana. Nello sviluppo di questo movimento, i cittadini iraniani, soprattutto donne e giovani, hanno acquisito consapevolezza della propria libertà in una trasformazione che ha messo in discussione l'apartheid di genere e il sentimento religioso che la Repubblica Islamica ha così tanto propagato sin dai suoi albori (Sheermohammadi 2023). Questo movimento comporta trasformazioni culturali e valoriali così profonde che il governo della Repubblica Islamica non può più immaginare un ritorno al passato. Gli alti funzionari lo hanno capito e, a giudicare dalle misure repressive che hanno iniziato a utilizzare negli ultimi anni, si percepisce l'inquietudine data dalle divisioni profonde che il movimento potrebbe creare, dal momento che esso rappresenta un'assoluta rottura culturale, politica e civile con la Repubblica Islamica dell'Iran (Sheermohammadi 2023). Il movimento *Donna, Vita, Libertà* è infatti un movimento per la dignità umana, per il diritto di essere umani, il diritto alla libertà e il diritto a una vita normale, con un'attenzione rivolta al futuro, non al passato. La sua visione è completamente laica, non ideologica e terrena, che cerca la coesistenza con tutti i paesi del mondo, compreso quello occidentale al fine di instaurarvi un dialogo (Sheermohammadi 2023). Le analisi di *Donna, Vita, Libertà* hanno portato alla luce due diverse prospettive secondo le quali interpretare il movimento: in primo luogo, esiste una prospettiva massimalista al suo interno che poggia le sue basi sull'auspicio di rovesciare completamente il regime (Sheermohammadi 2023). In secondo luogo, vi è una prospettiva che vede questo movimento come una lotta contro l'oppressione religiosa che si avvia verso il progresso e la vittoria, dove la garanzia dei diritti delle donne dipendono dalla rivoluzione delle stesse (Sheermohammadi 2023). Per anni i riformatori hanno promesso di "eliminare la polizia morale" per conquistare i voti del popolo, soprattutto delle donne, senza riuscire nemmeno a mantenere questa minima

promessa. Questo movimento invece, non solo è riuscito a eliminare la pattuglia morale per diversi mesi, ma ha anche normalizzato la presenza delle donne senza velo per le strade dando loro il coraggio di resistere in questa azione di protesta (Sheermohammadi 2023). Il recente movimento ha creato uno spazio per sfidare le leggi repressive esistenti e promuovere invece l'applicazione della legge dal basso, basata sul potere e le necessità del popolo (Sheermohammadi, 2023). La fiducia generata da questa esperienza non è stata infranta nemmeno con la temporanea fine del movimento di piazza e l'ipotesi di una legge che parta dal basso, dai bisogni delle persone, ha incluso azioni di rivolta come la rimozione del velo obbligatorio nei luoghi pubblici e la produzione diretta di video senza velo da parte di alcuni registi all'interno del paese (Sheermohammadi 2023).

In questo movimento, per la prima volta dal 1979, si è assistito inoltre all'emergere di scioperi dei lavoratori con l'obiettivo di fermare la repressione del governo. Gli scioperi simbolici degli insegnanti e dei lavoratori dei progetti petroliferi sono stati esempi importanti, che si aggiungono allo sciopero politico dei camionisti ad Akbarabad, dei lavoratori del distretto industriale di Shapur a Isfahan, di alcuni specialisti di tecnologia di diverse start-up e degli specializzandi medici. Le continue proteste da parte dei medici che contestano il sistema sanitario in diverse grandi città del paese, l'uso militare delle ambulanze, il rapimento di feriti dagli ospedali, le pressioni per manipolare e nascondere le cause di morte dei manifestanti e la detenzione del personale medico, hanno rappresentato forme di protesta massiva contro la grave crisi dei diritti umani che si sta verificando in Iran negli ultimi anni, specialmente a danno delle donne (Sheermohammadi 2023).

3.3 Il movimento femminista afghano dopo il ritorno dei Talebani

In Afghanistan il regime dei Talebani impostosi con forza nel paese prima del 2001 e dopo il suo ritorno nel 2021, ha fortemente oppresso quasi tutte le libertà femminili, dall'imposizione del velo nei luoghi pubblici, all'impossibilità per le donne di entrare nei luoghi di culto e di ozio, sino alla chiusura dei centri estetici. A seguito di questa ultima azione, le femministe si sono radunate per le strade di Teheran in un grido contro la privazione dei diritti umani, un grido di libertà e di speranza per un futuro in cui queste possano tornare a ballare e cantare per le strade, senza timore di essere arrestate per “atti contro la morale islamica”.

3.3.1 Il regime talebano dal 1996 al 2001

Si è visto nel primo capitolo come in Afghanistan la donna godesse, a differenza della concezione da sempre presente in occidente, di numerosi diritti sino al 1996, anno in cui si instaurò definitivamente il regime dei talebani che si dissolse apparentemente nel 2001 a causa delle azioni da parte degli Stati Uniti, per poi tornare al potere vent'anni più tardi.

Il regime dei talebani in Afghanistan, e la conseguente oppressione femminile che ne derivò, videro l'inizio nel 1978, quando l'Unione Sovietica sostenne il colpo di stato noto come “Rivoluzione Comunista Saur” nel paese, rovesciando il regime autoritario del presidente Daoud e ponendo fine a una dinastia che aveva dominato il paese per 230 anni (Cardona Cañon 2023). Questo evento portò al potere un governo comunista e laico che, nel tempo, iniziò a influenzare le tradizioni della società afghana, suscitando crescente insoddisfazione tra la popolazione. Di fronte a questo crescente malcontento popolare, nel 1979 l'URSS invase l'Afghanistan con l'obiettivo di mantenere il controllo sul territorio, reprimere la rinascita dell'Islam e consolidare il governo, ma ciò generò una reazione negativa tra la popolazione (Cardona Cañon 2023). L'invasione sovietica portò

alla formazione di gruppi di resistenza fondamentalisti noti come *Mujahideen*, che intrapresero una *jihad* contro l'occupazione sovietica e che, sostenuti dagli Stati Uniti, dal Pakistan e dall'Arabia Saudita, riuscirono a ottenere il ritiro delle forze sovietiche nel 1989 (Cardona Cañon 2023). Tuttavia, l'Afghanistan rimase coinvolto in una guerra civile, con varie fazioni islamiche e partiti politici che lottavano per ottenere il potere. Nel 1994, durante la guerra civile, emerse un gruppo politico e militare chiamato "Talebani", composto principalmente da studenti pashtun nati nei campi profughi del Pakistan, il cui obiettivo era stabilire un regime basato sulla legge coranica per ricostruire la società afghana e difendere gli interessi islamici nel paese. I Talebani guadagnarono rapidamente terreno, imponendo la loro visione politica e religiosa in Afghanistan e applicando una rigorosa interpretazione della legge islamica, la *Shari'a*. Nel 1996, dopo scontri con altre fazioni islamiche, riuscirono a prendere il controllo della capitale, Kabul e a governare fino al 2001 (Cardona Cañon 2023). Il regime talebano istituì così un emirato islamico caratterizzato da una crescente radicalizzazione e oppressione della popolazione, soprattutto femminile, alla quale vennero imposte numerose norme sociali e di abbigliamento, non obbligatorie nei confronti degli uomini. Per comprendere le azioni del regime, è cruciale considerare gli aspetti religiosi ed etnici del gruppo, in un'analisi che può essere supportata dalla teoria dell'ideologia, poiché, secondo Louis Althusser (1970), l'ideologia gioca un ruolo fondamentale nello sviluppo e nella persistenza delle formazioni sociali (Cardona Cañon 2023).

Nel contesto religioso, i talebani aderiscono all'islamismo sunnita, il che significa che l'Islam, oltre a essere una fede, costituisce anche un'ideologia politica in contrasto, secondo loro, con le ideologie occidentali (Cardona Cañon 2023). Questo è il motivo per cui l'Islam ha da sempre giocato un ruolo centrale nel regime talebano, poiché la *Shari'a* è sempre stata adottata come base legale durante il loro governo tra il 1996 e il 2001. Riguardo all'aspetto etnico, l'Afghanistan è caratterizzato da una vasta diversità di gruppi e culture, con i Pashtun che rappresentano il 42% della popolazione (Cardona Cañon 2023). I Pashtun, essendo organizzati in tribù, seguono il codice di condotta noto come "Pashtunwali", che riflette i valori e le norme della loro cultura, unendo i principi legali tribali con quelli dell'Islam. Tra i principi fondamentali del *Pashtunwali* vi sono l'onore familiare, l'ospitalità, la protezione delle donne e la divisione in ruoli di genere ben

definiti. L'onore, in particolare, è strettamente legato al comportamento delle donne, il quale riflette direttamente sul valore e sulla reputazione dell'uomo e della sua famiglia, pertanto, il valore di un uomo è spesso valutato in base alla purezza e alla castità delle donne della sua famiglia (Cardona Cañon 2023). Tale contesto in cui i ruoli di genere vengono vissuti in termini dicotomici, infatti, contribuisce alla pratica dei cosiddetti "delitti d'onore", che consistono in atti di violenza perpetrati dagli uomini contro le donne che violano i codici di condotta accettati e largamente diffusi in Afghanistan sotto il regime dei Talebani (Human Rights Watch 2021; citato in Szygendowska 2021). In questo contesto le donne possono essere vittime di delitti d'onore per una serie di motivi, tra cui il rifiuto di un matrimonio imposto dalla famiglia, la richiesta di divorzio, l'aver subito violenze sessuali prima del matrimonio, l'uscire di casa senza autorizzazione, il parlare con uomini estranei alla famiglia, il commettere adulterio o anche solo il sospetto di esso, oltre che per altre trasgressioni alle aspettative culturali (Cardona Cañon 2023). D'altra parte, l'onore è strettamente legato alla pratica della vendetta, che si manifesta attraverso la pratica nota come "Baad", che consiste nel pagare con la vita di un individuo per compensare un danno inflitto a un'altra famiglia o membro della stessa (Cardona Cañon 2023). In questo caso, la famiglia offesa ha il diritto di richiedere la vita di un individuo in risarcimento, una pratica spesso rivolta alle donne, che possono essere considerate oggetti di transazione matrimoniale, soggette a maltrattamenti e abusi secondo il codice pashtun (Cardona Cañon 2023). Questa pratica si verifica perché, secondo la visione del codice pashtun, la vita delle donne non è altamente valorizzata nella società, tuttavia, nel contesto della pratica di *Baad*, il valore della vita di una donna non è del tutto negato, ma piuttosto è considerato come un mezzo di risarcimento per il danno subito dalla famiglia offesa (Cardona Cañon 2023).

La concezione delle donne nella società talebana è radicata in valori e codici di condotta che derivano da interpretazioni islamiche e tradizioni culturali. Questa visione subordina le donne a ruoli limitati e restrizioni all'interno della società afghana, secondo una teoria che può essere interpretata attraverso il pensiero di Louis Althusser (1970), che considera l'ideologia come una rappresentazione immaginaria che influenza le condizioni di esistenza degli individui, sostenendo allo stesso tempo che l'ideologia sia cruciale per il mantenimento e lo sviluppo delle formazioni sociali (Cardona Cañon 2023). In questo

contesto, si osserva come il regime talebano abbia implementato politiche giuridiche radicali che hanno colpito pesantemente la popolazione, in particolare le donne afghane, introducendo restrizioni oppressive e segregazioniste che hanno limitato significativamente il ruolo delle donne nel tempo, aumentando così la discriminazione e violando i loro diritti umani. Secondo Alejandra Cañon Cardona (2023), le politiche del regime si sono concentrate su aree chiave come l'istruzione, la libertà di movimento e l'assistenza sanitaria. Per quanto riguarda l'istruzione e l'occupazione, il regime talebano ha vietato alle donne l'accesso all'istruzione superiore e ha impedito loro di svolgere professioni che richiedevano una laurea, limitando l'istruzione femminile a otto anni e strettamente controllata dal Ministero degli Affari Religiosi, portando all'82,5% delle donne senza alcun tipo di istruzione e solo il 14% con istruzione primaria. Nel settore lavorativo, le donne hanno subito restrizioni ancora più severe, con l'accesso al lavoro completamente proibito e con licenziamenti nei confronti di chi già lavorava (Cardona Cañon 2023). Questa politica repressiva, implementata dall'insediamento dei talebani nel paese, ha avuto un impatto significativo sul ruolo pubblico della figura femminile, dato che le donne erano da sempre state fortemente rappresentate in settori come l'insegnamento, la pubblica amministrazione e la sanità (Cardona Cañon 2023). L'aumento della disoccupazione femminile ha contribuito all'aggravarsi della povertà, delle restrizioni delle libertà personali e all'isolamento sociale delle donne nella società.

Per quanto riguarda le politiche sulla libera circolazione delle donne, è importante ricordare che queste sono state attuate a causa delle credenze del *purdah*, cioè la pratica che mira alla separazione dei sessi volta a una ipotetica "protezione" delle donne, in cui la segregazione giocava un ruolo importante nella creazione di spazi che permettessero di prendersi cura della castità e della dignità femminili, poiché i Talebani credevano che le donne fossero vulnerabili alle tentazioni e al peccato, motivo per cui era necessario limitarne la partecipazione agli eventi pubblici (Cardona Cañon 2023).

Inoltre, nel regime talebano, le donne potevano avere contatti solo con il marito o con gli uomini della loro famiglia, che dovevano accompagnarle ogni volta che queste desiderassero uscire di casa, o prendere un taxi o un mezzo di trasporto pubblico nel quale dovevano trovarsi rigorosamente separate dagli uomini. Per quanto riguarda invece la

normativa sull'abbigliamento, essa si rivelava alquanto stringente, con l'obbligo di indossare vestiti considerati "adeguati" nei luoghi pubblici, era vietato l'uso di abiti colorati ed erano vietati cosmetici come trucco e smalto. Allo stesso modo, dovevano indossare il *burqa* per coprire il corpo dalla testa ai piedi, senza scoprire le caviglie, il che, come è possibile immaginare, limita il movimento e la visibilità causando un grave impedimento nello svolgimento delle proprie attività quotidiane (Cardona Cañon 2023). Il tema dell'accesso al sistema sanitario durante il regime dei talebani è un altro discorso che merita di significativa attenzione, date le caratteristiche segregative dello stesso. Prima di tutto, l'accompagnamento delle donne nei centri medici era subordinato alla presenza del marito, mentre la ricezione delle pazienti poteva avvenire solo a carico di dottoresse, che occupavano comunque una posizione alquanto insignificante nel mondo del lavoro sanitario; Questo denotava dunque visite mediche di qualità scadenti e poco conclusive a causa della mancanza di personale, senza contare che alle ragazze non era permesso togliersi gli indumenti durante le visite. Le privazioni imposte durante il regime talebano però, non si limitavano solo all'ambito dell'abbigliamento e a quello sanitario, bensì coinvolgevano numerose altre aree della vita quotidiana che negli anni hanno impedito e stanno impedendo ancora oggi, con il ritorno al regime talebano nel 2021, al pieno sviluppo della personalità femminile (Cardona Cañon 2023). Tra essi si trovano:

1. Il divieto di intrattenere affari commerciali con gli uomini.
2. Il divieto di parlare e stringere la mano a uomini che non facessero parte della famiglia della donna.
3. Il divieto di ridere ad alta voce.
4. L'uso dei tacchi.
5. Era loro proibito affacciarsi alle finestre o ai balconi delle loro case.
6. Non potevano usare i bagni pubblici.
7. Era loro proibito essere presenti nei media nazionali e locali.
8. Non era loro consentito praticare attività come sport o lavare i panni fuori casa.

9. Era vietato fotografare donne e intitolare strade alle virtù di una donna.
10. Era vietato pubblicare foto di donne in libri o riviste.
11. Al giorno d'oggi è stato imposto alle donne il divieto di parlare in pubblico.

Questo stato di privazione subito dal genere femminile sotto il regime, contribuì sino al 2001 a un aumento esponenziale della violenza di genere contro donne e bambine, con l'87, 2 % che riportarono di aver subito abusi sessuali, psicologici, matrimoni forzati, delitti di onore, prostituzione, e un 60 % di ragazze sotto i 15 anni che riportarono di essere state costrette a contrarre matrimonio con una persona più grande di loro, sotto minaccia di abusi e anche di morte qualora si fossero rifiutate (Cardona Cañon 2023).

3.3.2 La situazione della donna afghana a partire dal 2001: la ritirata dei Talebani e la loro successiva ripresa del potere

Con l'attentato alle Torri Gemelle dell'11 settembre del 2001 di cui si è già brevemente accennato nel primo capitolo, gli Stati Uniti iniziarono una vera e propria guerra non solo contro i responsabili dell'attentato, Osama Bin Laden e i suoi seguaci di *Al Qaeda*, bensì anche contro tutti quelli che erano visti come sostenitori del gruppo terrorista, come i Talebani. Per questo motivo il governo degli Stati Uniti d'America iniziò nello stesso anno una vera e propria "caccia alle streghe", bombardando non solo i territori iracheni, ma anche l'Afghanistan al fine di cacciare i Talebani dal territorio, azione che in poco tempo costrinse il gruppo ad abbandonare la capitale, Kabul, e a rifugiarsi nelle montagne pakistane in attesa di un nuovo attacco nei confronti del potere americano (Cardona Cañon 2023). La loro temporanea sconfitta suppose l'instaurarsi di un governo temporaneo a partire dal 2004, supportato e controllato dagli Stati Uniti e i cui capisaldi si basavano sul rispetto dei diritti umani, dell'uguaglianza di genere e sul rifiuto della discriminazione della donna, rendendola eguale all'uomo d'innanzi la legge, in un sistema giuridico che denotò innumerevoli passi avanti rispetto all'antecedente sistema

imposto dai Talebani. In questo ambiente di riforma sociale, si garantirono più posti dedicati alle donne all'interno del sistema educativo, lavorativo e nel governo. Finalmente, le regole circa il corretto abbigliamento vennero abolite, e le donne non furono così più costrette a indossare il *Burqa* nei luoghi pubblici (Cardona Caño 2023).

Nonostante la ritirata in Pakistan, il gruppo dei Talebani non fermò i suoi attentati in Afghanistan ai fini di riconquistare il potere, non solo sul territorio ma anche sulle donne che al momento non si stavano attenendo alle presunte regole imposte dalla *Shari'a*, costringendo gli Stati Uniti a firmare un accordo nel 2013, a seguito della loro avanzata nel paese successiva alla lenta ritirata statunitense delle sue truppe, iniziata nel 2011. Con gli accordi di Doha del 2020, gli Stati Uniti promisero la loro ritirata dal territorio afgano a patto che i Talebani optassero per il rispetto dei diritti umani, specialmente quelli femminili, cosa che non accadde poi in termini effettivi nel maggio 2021, quando gli americani abbandonarono definitivamente Kabul, che tornò nell'agosto dello stesso anno in mano al gruppo terrorista (Cardona Cañon 2023). I diritti che i collettivi femministi afgani avevano ottenuto dal 2001 al 2021 videro una pesante retrocessione nella loro garanzia, facendo sì che le donne tornassero sostanzialmente al tenore di vita iniziale sotto un regime di oppressione e repressione da parte dell'uomo. Le posizioni aperte a donne e bambine all'interno delle scuole vennero eliminate, così come la presenza femminile dal gabinetto di stato, che si compone ora di 33 uomini. I matrimoni precoci sono tornati ancora una volta in vigore, così come l'obbligo del *Burqa* mediante il decreto del 7 maggio 2022 e la reintegrazione di tutti i divieti sopra menzionati, tanto in luoghi pubblici come privati (Amnesty International 2023). In questo ambito, la donna tornò ad occupare una posizione marginale nella società afgana, segnata da abusi e violenze di ogni genere. La presenza femminile venne soppressa da tutti i luoghi pubblici e privati di lavoro, dal sistema sanitario, vennero smantellati tutti i collettivi femministi sorti dopo il 2001 e perseguitate tutte quelle donne che durante tale periodo non avevano rispettato le regole imposte dal Ministero della Propagazione della Virtù e Prevenzione del Vizio, che fu ricostituito (Cardona 2023).

Riguardo i viaggi, vennero reintrodotte restrizioni alquanto severe, come il divieto per le donne di viaggiare a più di 72 km dalla propria casa, o nella città stessa senza essere

accompagnata da un uomo di famiglia. Le ragazze non poterono altresì più prendere parte ad attività pubbliche, entrare nei teatri, nei bar, nelle palestre e nei bagni pubblici (Amnesty International 2023).

Vennero inoltre escluse dal sistema scolastico e impiegatizio, tanto che alla data del 2022 il 60 % delle donne afgane si trovava ormai disoccupata, facendo sì che la famiglia stessa che basava parte dei salari famigliari sul lavoro femminile si trovasse improvvisamente in una condizione di povertà. Per tutte quelle professioniste nel campo della giurisprudenza si rivelò necessario nascondersi, o tentare di lasciare il paese, dal momento che i Talebani scarcerarono tutti quegli uomini che esse avevano accusato di crimini contro i diritti umani (Amnesty International 2023).

Nel campo dell'educazione, alle donne fu proibito parzialmente l'accesso all'educazione secondaria e universitaria, imponendo regole rigide sull'insegnamento, che alle donne non poteva essere impartito da professori di sesso maschile, sull'abbigliamento, per poi abolire completamente nel dicembre 2022 il libero accesso all'educazione alle donne, che in alcuni casi continuarono ad apprendere segretamente tra le mura di casa (Amnesty International 2023).

In base al rapporto di Amnesty International (2023), i Talebani, dopo aver ripreso il controllo del paese, si preoccuparono di eliminare anche le reti di supporto per le donne sopravvissute alla violenza di genere, le quali fornivano assistenza e protezione alle donne vittime di abusi, secondo quanto istituito dalla legge promulgata dal Ministero per i Diritti delle Donne, sorta nel 2009 e poi smantellato dal regime talebano che eliminò inoltre tale legge, che prevedeva procedure per portare d'innanzi alle autorità governative i reclami di violenza di genere e violazione dei diritti umani subiti dalle donne. I Talebani chiusero anche i rifugi per le vittime di violenza, costringendole a tornare alle loro famiglie o a vivere per strada. Ciò espose molte ragazze a nuove persecuzioni e abusi da parte della loro famiglia o dei loro mariti. Dopo che i Talebani hanno ripreso il potere, le donne afgane hanno protestato contro il regime per difendere i loro diritti e le loro libertà. Contro tutto ciò le manifestanti femministe si mobilitarono, al fine di protestare contro le ingiustizie e le violazioni a cui tutte venivano sottoposte, subendo una dura repressione a

dicembre 2022, dove quasi 200 donne furono detenute, torturate e picchiate per aver preso parte alla manifestazione (Amnesty International 2023).

Tutte queste azioni repressive, volte alla completa eliminazione della volontà della donna, nonché della sua presenza dal contesto pubblico e sociale, hanno reso l'azione delle femministe afgane alquanto complesse negli ultimi anni, soprattutto per quanto riguarda l'operato della già menzionata RAWA, l'Associazione Rivoluzionaria delle Donne in Afghanistan, che tutt'oggi non ha interrotto il suo operato, riducendolo però a causa del pericolo di esposizione ai rigidi controlli dei Talebani (Amnesty International 2023).

3.3.3 Importanti marce femministe: la chiusura dei centri estetici come pretesto di cambiamento

L'ultima puntata di manifestazioni operata dalle femministe afgane si è tenuta proprio a luglio 2023, a seguito dell'ulteriore esclusione delle donne dalla scena pubblica operata dai Talebani. Dopo aver escluso le donne dall'istruzione a partire dai 12 anni di età, dopo averle costrette a sposarsi a un'età inferiore ai 15 anni e proibito loro l'accesso a vari locali pubblici, il nuovo decreto imponeva ora la chiusura di tutti i parrucchieri e centri estetici femminili, togliendo alle donne afgane l'unico punto di ritrovo e di socializzazione che era rimasto loro. Già dopo la ripresa del potere da parte dei Talebani, il loro desiderio di ristabilire un califfato basato sulla legge della *Shari'a* aveva portato loro a modificare il ruolo della donna, mediante un sistema di privazioni, che rispecchiasse il loro ideale di vita secondo la loro interpretazione dei principi dell'Islam (ISPI 2023). L'abolizione della figura femminile dai cartelloni pubblicitari posti nei saloni di bellezza, che erano per loro il segno di un conflitto con l'obbligo di "modestia" che ricadeva sulla figura femminile, ne costituì un altro chiaro esempio. ISPI (2023) calcola che circa 60mila donne sono rimaste senza lavoro a causa del provvedimento di chiusura dei parrucchieri e dei centri estetici, ponendo loro stesse e le loro famiglie in una

situazione di povertà, in un paese già altamente colpito dall'inflazione. I collettivi femministi di Kabul si sono così mobilitati in una marcia in richiesta della riapertura dei saloni di bellezza femminili, in quella che è diventata anche la marcia simbolo dei diritti umani delle donne afghane, ormai troppo spesso soggetti a violazioni da parte dei Talebani. “Lavoro, cibo, libertà” così recitavano alcuni cartelli sventolati dalle femministe per Butcher Street, dove però nessuno si recò ad ascoltare questo grido di rabbia, uno dei tanti espressi dai dai collettivi femministi, che rappresentano le migliaia di ragazze costrette a “sparire” dietro un pesante *Burqa* per le strade di Kabul (ISPI 2023). “Lo scopo della nostra manifestazione era che loro [i Talebani] riconsiderassero e revocassero la decisione di chiudere i saloni di bellezza perché si tratta delle nostre vite” racconta una manifestante ad Al Jazeera, giornale digitale e televisivo finanziato dal governo del Qatar, “Ma oggi nessuno è venuto a parlarci, ad ascoltarci. Non ci hanno prestato attenzione e dopo un po’ ci hanno disperso con colpi in aria e cannoni ad acqua” (Al Jazeera 2024). Queste le parole di una giovane manifestante afghana, che ancora crede nel cambiamento del suo paese, nella speranza che il lavoro dei collettivi femministi e dei gruppi di supporto e intervento come il precedentemente descritto RAWA, possano fare la differenza.

3.4 Il movimento femminista palestinese

Nell’ambito del Femminismo Palestinese, non si può di certo ignorare la causa comune che lo lega con il Movimento di Liberazione Nazionale, che promuove l’idea della creazione di uno stato palestinese e la finale liberazione di quest’ultimo dal dominio coloniale sionista. Queste lotte congiunte, di cui se ne specificherà meglio la natura nei paragrafi dedicati, vedono però un nemico nel già menzionato Orientalismo, pensiero tipico occidentale che persiste nella sua allusione a una necessità di “salvare” le donne dei Paesi mediorientali, palestinesi incluse, dalla brutalità dei loro uomini e dall’Islam.

3.4.1 La natura del Femminismo palestinese

Nella prospettiva del Femminismo postcoloniale palestinese, la Palestina è considerata un territorio che ha subito il colonialismo britannico prima, e successivamente si è vista rientrare nelle pretese colonizzatrici di Israele. Questo approccio critica il femminismo tradizionale-liberale che tende a dipingere le donne non occidentali come vittime ignoranti e legate alla tradizione. Il femminismo islamico postcoloniale invece, mira a sfidare questa rappresentazione e a creare spazi per ascoltare le voci delle donne non occidentali. Le donne del Medio Oriente, indipendentemente dall'etnia o dalla religione praticata, hanno combattuto contro la cultura maschilista prevalente nelle loro società e nel caso palestinese, affrontano una duplice oppressione: quella del machismo presente nella società arabo-islamica e l'occupazione israeliana. Le donne palestinesi non solo hanno assistito le vittime dell'occupazione, ma hanno anche giocato un ruolo attivo nei movimenti di resistenza popolare, portando all'arresto di numerose donne nel corso del tempo poiché i comportamenti non risultavano conformi alla morale islamica. In virtù di questi movimenti, importante risulta la presentazione della figura di Ahed Tamimi, una giovane palestinese che, all'età di soli 17 anni, è diventata un simbolo della resistenza femminista palestinese. È stata arrestata alla fine del 2017 e successivamente condannata a 8 mesi di carcere nel marzo 2018 per aver schiaffeggiato un ufficiale dell'esercito israeliano in seguito all'incidente in cui quest'ultimo aveva sparato colpi di gomma contro suo cugino. Questo episodio ha attirato l'attenzione internazionale sulla detenzione dei minori palestinesi da parte delle autorità israeliane, con centinaia di bambini arrestati e interrogati ogni anno prima di essere processati in tribunali militari. Nonostante la sua giovane età e l'appartenenza a una generazione che non ha vissuto i conflitti del passato, Ahed Tamini è diventata un simbolo di coraggio e determinazione nella lotta per i diritti del popolo femminista e palestinese (Thill 2015).

Si può dunque affermare che la causa nazionalista e la causa femminista abbiano molti aspetti in comune, che li rendono due elementi in convergenza, poiché entrambi ricercano l'emancipazione di gruppi di persone storicamente oppressi da un sistema dominante. La causa palestinese, si impegna per porre fine all'occupazione israeliana che ha privato il popolo dei diritti umani fondamentali, unendo persone in una causa indipendentemente dal genere, dall'età e dalla religione. Allo stesso modo, il movimento femminista si scontra con un sistema patriarcale che non è solamente legato all'Islam, bensì anche a un'oppressione perpetuata dalle istituzioni occidentali sulle società arabo-islamiche. Quindi, il movimento per l'autodeterminazione palestinese è strettamente correlato alla lotta delle donne per l'autodeterminazione nella regione. Tuttavia, a causa di una dinamica orientalista e della mancanza di valori democratici, come l'uso strumentale dell'Islam e la partecipazione alla lotta contro Israele, la questione palestinese spesso non riceve l'attenzione necessaria da parte del movimento femminista internazionale, che tende a identificarsi solo con le lotte delle donne all'interno di contesti democratici occidentali (Thill 2015).

3.4.2 La relazione tra il Movimento Femminista Palestinese e il Movimento Nazionalista Palestinese: la lotta contro la colonizzazione

Questo contributo permetterà di formulare conclusioni valide sulla coesistenza dei due movimenti come entità separate o congiunte. Fino agli anni Novanta, l'identità nazionalista era alquanto presente nel movimento femminista, dal momento che i due movimenti si presentano interconnessi sin dalle origini: la nascita del movimento femminista palestinese coincide con l'inizio della lotta contro il Mandato britannico sulla Palestina e continua poi con la resistenza all'occupazione militare israeliana (Thill 2015). Il legame ideologico e l'azione anticoloniale condivisi dai due movimenti risulta evidente, poiché entrambi condividono le stesse radici e momenti chiave della loro storia. Comprendere le origini della relazione tra i due movimenti è inoltre fondamentale per

capire il significato attuale del movimento femminista, del quale molte delle attiviste presenti hanno iniziato in virtù di militanti del Movimento Nazionale Palestinese, adottandone l'ideologia politica e identificandosi con una delle sue fazioni. Inizialmente, il loro coinvolgimento era più politico che femminista, quindi, si dimostra come sia impossibile comprendere appieno il contesto femminista senza considerare la prospettiva del movimento nazionalista, poiché esserne parte è essenziale per poter delineare la propria identità. D'altra parte, il movimento nazionalista ha avuto bisogno di donne attiviste per dare inizio a un'azione di mobilitazione, un'azione che a poco a poco prese la direzione della parità di genere, nonostante i passi da compiere per un suo effettivo raggiungimento sono ancora diversi. Il coinvolgimento delle donne palestinesi nel contesto della lotta palestino-israeliana e nello sviluppo della società palestinese durante la resistenza all'occupazione sionista è stato significativo (Thill 2015). Con l'intensificarsi del conflitto, anche il ruolo delle donne è cresciuto, rispondendo alle esigenze della popolazione palestinese colpita dall'occupazione: inizialmente, il loro impegno era principalmente di natura assistenziale, sostenendo le famiglie dei martiri, dei feriti e di coloro danneggiati economicamente dall'occupazione, come quelli privati della loro terra o mezzi di sostentamento. Queste iniziative non solo hanno servito la società palestinese ma hanno anche sostenuto la causa palestinese a livello nazionale e internazionale, mediante richieste di dignità, libertà, istruzione e resistenza contro l'occupazione sionista. Attualmente, l'attivismo femminista si concentra sulla riduzione delle disparità di genere all'interno del movimento nazionalista, richiedendo una maggiore rappresentanza femminile nelle posizioni di leadership. Tuttavia, i progressi in tal senso sono ancora modesti e in fase embrionale, con le donne che cercano di ampliare la loro partecipazione politica e assumere ruoli di maggior rilievo ed efficacia (Thill 2015). Questa sezione evidenzia il legame indissolubile tra il movimento femminista palestinese e le lotte nazionali e anticoloniali, mantenendo vive sia le tradizionali aspirazioni di liberazione nazionale che le nuove sfide di emancipazione e uguaglianza dei diritti delle donne. È difficile separare queste due dimensioni, specialmente in contesti in cui lo Stato e la società sono minacciati dall'occupazione militare (Thill 2015).

È sulla base di questi fattori che in questi anni si è acceso l'ampio dibattito circa le donne palestinesi nel contesto della strumentalizzazione dei concetti del femminismo liberale,

coloniale, occidentale, orientalista. Da ottobre in poi vi è stato un riemergere di stereotipi orientalisti, focalizzati sulla società palestinese e soprattutto sull'incapacità delle donne palestinesi di provare solidarietà per le donne israeliane, basato sulla concezione orientalista della società considerata "ciò che non è occidente" (Thill 2015). Il sionismo ha sposato questo discorso e ha utilizzato i parametri del Femminismo coloniale per giustificare le sue azioni anche in nome dell'uguaglianza di genere e per dipingere la società patriarcale palestinese come una società che discrimina le donne, una società arretrata. La propaganda sionista sostenuta anche da quella europea mainstream è quella che inserisce lo stato sionista nella stessa categoria degli stati occidentali presentandolo come stato civilizzato, quindi una eccezione che va protetta. Una propaganda che però non ci deve sorprendere: la rappresentazione di questa donna in chiave storica, apolitica, è espressione di quella che è una realtà che tentiamo di ignorare, ossia il fatto che il sionismo sia il prodotto del sistema ideologico colonialista, imperialista tipico delle società del vecchio continente, inserendosi in un approccio anacronistico. Questa decolonizzazione del femminismo non è mai stata effettivamente attuata e le nostre società continuano a guardare l'altro in chiave orientalista e coloniale (Thill 2015). Il collettivo femminista palestinese ha portato avanti una campagna di dissociazione dal femminismo coloniale, dicendo che non può esserci un femminismo che si possa dire realmente rivoluzionario. Il sistema si nutre proprio di queste forme di patriarcato di stampo coloniale che fino ad ora hanno dominato il mondo, e il sionismo è un esempio di questa continuità, di queste narrative. Il femminismo palestinese è andato proprio a imporre un'analisi del patriarcato molto più articolata, che non si fermava solo alla violenza di genere ma che la analizzasse all'interno di un sistema di patriarcato coloniale che si nutre di violenza stessa (Thill 2015). Non ci sarà liberazione delle donne se non vi sarà una vera liberazione dalle dinamiche coloniali e in ciò le donne hanno contribuito in due modi: una partecipazione diretta, militante e di resistenza delle palestinesi, che parteciparono a un'azione armata, ma ancora prima, questo movimento è ricco di esempi dal 196. Storicamente, dunque, seppur sottorappresentate a livello di leadership, le donne hanno comunque partecipato allo sviluppo di strategie militanti e strategie politiche del movimento nazionale, inserendo in queste pratiche la necessità di inserire la lotta per l'emancipazione di genere come connessa alla lotta più generale per la liberazione del

popolo, per la liberazione anticoloniale (Abu Samra 2024). Insieme a questo contributo le donne ne hanno fornito uno di carattere più sociale, contro questi tentativi di annichilimento che il sionismo continua ad alimentare, come per esempio durante la prima Intifada, durante gli scioperi che vennero attuati in Cisgiordania e a Gaza, portando avanti l'autosostentamento del sistema di istruzione, dell'economia, resistendo a un meccanismo di violenza imposto che le donne palestinesi hanno definito e definiscono tutt'oggi come un "Genocidio riproduttivo", facendo riferimento non solo alle privazioni nell'accesso alle cure mediche, alle violazioni fisiche subite, bensì "Genocidio riproduttivo" si riferisce a tutti quegli attacchi alle infrastrutture palestinesi, alla snaturalizzazione del tessuto sociale e familiare della comunità palestinese, alla annichilimento e deumanizzazione alla quale i palestinesi sono sottoposti ogni giorno da un sistema sionista che continua a ricevere durante l'attuale guerra contro *Hamas* sostegno economico da parte di molte potenze occidentali, un sistema di privazione contro il quale le femministe si oppongono ogni giorno (Abu Samra 2024). Questa, dunque, si configura come la vera lotta alla quale esse fanno riferimento, una triplice lotta che consta nel riconoscimento di tale movimento da parte del sistema politico palestinese, una lotta contro le imposizioni del regime sionista e una lotta, simile a quella degli altri movimenti femministi islamici, per il riconoscimento da parte dei femminismi occidentali, con i quali si auspica poter collaborare in un futuro prossimo.

Conclusione

Nel primo capitolo dell'elaborato, si è visto come comprendere il termine "genere" si sia rivelato utile al fine di chiarire la genesi del concetto di Femminismo islamico, dalla sua forma secolarista alla sua incarnazione contemporanea, esaminando il ruolo del passato coloniale del Medio Oriente nell'evoluzione storica di questo fenomeno. Si è osservato come il termine "Femminismo" sia entrato nel mondo musulmano durante il colonialismo europeo-occidentale del XIX secolo e come dal 1920, la parola e l'embrione dell'ideologia associata iniziarono a diffondersi in Egitto con l'arrivo dei coloni inglesi, che introdussero il termine in francese (Femminismo) e in arabo (Nisa'iyya), come concluso dall'analisi della bibliografia dell'autore Farid Esack. Questa diffusione iniziale del concetto di Femminismo serviva da fatto a giustificare la dominazione inglese nei territori del Medio Oriente, presentandosi sotto forma di missione civilizzatrice per liberare le donne musulmane da pratiche ritenute "barbare" e "degradanti", definita da Leila Ahmed come, dunque, una forma di "Femminismo coloniale", che nascondeva una reale volontà di controllo da parte dei colonizzatori, mascherata da un apparente altruismo civilizzatore.

Ciò che si evince dall'analisi della letteratura di Ahmed e la già menzionata Fatema Merinissi, è che il Femminismo coloniale sosteneva che solo abbandonando la cultura musulmana e accettando quella occidentale, le donne avrebbero potuto esprimere pienamente la loro personalità e liberarsi dei trattamenti disumanizzanti a cui erano soggette, diventando uno slogan enfaticamente la necessità di combattere contro le ingiustizie della loro società, considerata arretrata nel riconoscerne i diritti. Il simbolo di questa oppressione è spesso rappresentato dal femminismo coloniale mediante l'uso obbligatorio del velo negli spazi pubblici, una norma criticata comparando le due società e suggerendo che la presenza occidentale in Medio Oriente sia essenziale per eliminare tradizioni obsolete come

l'obbligatorietà dello *Hijab*, considerato in realtà da molte femministe islamiche come orgogliosa rappresentazione della loro cultura.

Fu proprio la lotta contro il sentimento anticoloniale che iniziò a predominare nei primi discorsi delle femministe islamiche a dare origine ai primi bagliori del movimento in Egitto, grazie a figure come quella di Huda Shaarawi, che svolsero un ruolo cruciale nel movimento di liberazione nazionale, simbolizzato da gesti quali quello di togliersi il velo al ritorno da un congresso femminista a Roma nel 1923. Tuttavia, il cammino del Femminismo islamico era appena iniziato, e le donne continuavano a lottare per il diritto di voto, la parità giuridica e contro i codici legislativi di carattere discriminatorio, in un cammino ancora lungo e tortuoso che continua ancora oggi.

Si deduce da questo primo capitolo, che il Femminismo islamico non segua dunque le medesime regole del Femminismo occidentale. Nato da un sentimento anticoloniale, sostiene che la vera liberazione delle donne musulmane risiede nella re-islamizzazione della società, spogliando la religione dalle interpretazioni sessiste e patriarcali, cercando di reinterpretare la *Shari'a* in modo che rispetti l'uguaglianza di genere sancita dal Corano. Come prima conclusione dell'elaborato, si osserva come l'evoluzione del Femminismo islamico sia strettamente legata al passato coloniale del Medio Oriente e alla sovrapposizione con il Femminismo occidentale, in una reinterpretazione della *Shari'a* che enfatizza l'uguaglianza di genere, opponendosi sia alle norme patriarcali interne sia alle imposizioni culturali esterne. Il Femminismo islamico è emerso come una risposta al colonialismo e continua a evolversi come parte di un discorso globale sui diritti delle donne, integrando le esperienze culturali e storiche specifiche dei paesi islamici, ben esemplificati nel secondo capitolo della tesi.

Tale capitolo, decostruisce di fatto l'ideologia sottesa al Femminismo coloniale, che dipinge le donne musulmane come agenti passivi della legge della *Shari'a* loro imposta, mediante il costrutto dell'Ermeneutica femminista, volta a riconoscere e reinterpretare i precetti patriarcali di cui si nutrono i versetti del Corano e gli *Hadith*. Ciò che si conclude grazie a questo nuovo paradigma interpretativo dal carattere femminista risiede nel modo in cui le interpretazioni patriarcali del Corano hanno storicamente contribuito alla discriminazione delle donne attraverso traduzioni che promuovono una visione svalutante della

loro posizione nella società. Un'analisi critica e approfondita di versetti controversi e di termini chiave come "darajah", "faddala" e "nushuz" rivela inoltre che queste interpretazioni non sono affatto definitive. Ad esempio, il termine "darajah", spesso tradotto come "grado" o "livello", è stato utilizzato per sostenere la superiorità degli uomini, ma una lettura contestuale del versetto in cui appare mostra che esso non costituisce un dogma assoluto circa la superiorità maschile. Allo stesso modo, il termine "quwwamun", che significa "responsabile di", non implica necessariamente un dominio patriarcale, ma può essere interpretato come una responsabilità di cura e protezione, particolarmente in contesti specifici come la gravidanza e l'infanzia.

L'ambiguità e la polivalenza dei testi coranici lasciano spazio per interpretazioni che rispettano il diritto delle donne all'autodeterminazione come sottolineato da studiosi quali Sayyid Qutb, secondo i quali Allah non intende opprimere nessuno dei suoi esseri, uomini o donne, e che le preferenze economiche o sociali concesse agli uomini in determinati contesti storici non implicano una superiorità intrinseca, ma piuttosto un'organizzazione sociale che può e deve essere reinterpretata alla luce dei principi di giustizia ed equità.

Il concetto di violenza nei rapporti coniugali, basato su traduzioni di termini come "daraba", richiede una revisione critica fornita da traduzioni moderne e femministe, le quali suggeriscono che il termine non dovrebbe essere inteso come legittimazione alla violenza domestica, ma piuttosto come parte di un processo di risoluzione dei conflitti che privilegia il dialogo e la mediazione.

Come seconda e generale conclusione tratta da questo capitolo, si osserva come una lettura contemporanea e più egualitaria del Corano non solo risulti possibile, a discapito dell'immagine dipinta da alcune correnti del Femminismo occidentale, ma è anche necessaria per correggere secoli di interpretazioni distorte che hanno contribuito alla discriminazione delle donne. La reinterpretazione dei testi sacri, in linea con i principi fondamentali di giustizia e uguaglianza, può portare a un maggiore livello di giustizia sociale, dove i diritti e i doveri di uomini e donne siano bilanciati e rispettati, grazie a un processo di reinterpretazione che non solo rappresenta un atto di giustizia storica, ma anche un passo fondamentale per promuovere il potenziale di emancipazione e autodeterminazione delle donne musulmane nel mondo contemporaneo. Ciò comporta l'insorgere di una serie di obiettivi di lotta femminista nei paesi analizzati dal seguente scritto: Marocco, Iran,

Afganistan e Palestina, che in alcuni casi corrispondono, mentre in altri differiscono, tenendo però in tutti e quattro i casi di raggiungere la piena emancipazione e protezione dei diritti delle donne.

La situazione in materia di diritti femminili in Marocco, specialmente per quanto riguarda le donne, è complessa e contraddittoria. Nonostante le riforme della Costituzione e della *Mudawana* riconoscano formalmente una serie di diritti fondamentali, questi non trovano una protezione adeguata nel Codice penale e nella prassi giuridica, ed è proprio contro ciò che le femministe marocchine stanno lottando da diversi anni. Le libertà personali, quali il diritto alla libertà di coscienza, all'espressione sessuale e alla parità di genere, sono spesso considerate di "seconda categoria" o viste come influenze estranee alla tradizione marocchina, portando a una protezione disomogenea e insufficiente, come ben si evince dall'episodio avvenuto il 13 settembre 2009, quando un gruppo di giovani attiviste del movimento femminista marocchino interruppe il digiuno del Ramadan in un luogo pubblico, in quello che fu un passaggio fondamentale della lotta per le libertà individuali in Marocco. Questo evento, che attirò l'attenzione dei media nazionali e internazionali, portò alla luce il dibattito sulle relazioni sessuali fuori dal matrimonio e i diritti delle persone LGBTQ, temi che permangono controversi nella società marocchina. La riforma della *Mudawana*, sebbene importante, non è riuscita a eliminare le disparità di genere nella legislazione, come dimostrato dalle norme sull'eredità e sulla custodia dei figli, che continuano a discriminare le donne ancora oggi. L'impegno del Marocco verso l'uguaglianza di genere, ufficializzato con la ratifica del Protocollo facoltativo alla CEDAW, sembra più simbolico che effettivo, considerato che leggi interne come gli articoli 490-493 del Codice penale continuano a criminalizzare i rapporti sessuali extraconiugali e l'adulterio, ponendo le donne in una posizione di vulnerabilità, specialmente le sopravvissute a violenze, che rischiano di non ricevere protezione legale adeguata. Le leggi attuali permettono l'aborto solo in casi estremi, e il tentativo di depenalizzare tale pratica in determinate circostanze è stato bloccato in Parlamento, dimostrando una forte resistenza politica e sociale a riforme più inclusive e rispettose dei diritti delle donne.

Per quanto riguarda i diritti delle persone LGBTQ, la situazione è altrettanto critica. Il Marocco è stato classificato come uno dei paesi più ostili alla comunità LGBTQ+, con

leggi che puniscono i rapporti omosessuali definendoli come "contro natura". L'episodio del rifiuto del libro *Lesbian Diaries* alla Fiera Internazionale del Libro di Rabat e la popolarità della campagna #Fetrah, sottolineano l'ostilità ufficiale e sociale verso i diritti LGBTQ. Il caso emblematico della giornalista Hajar Raissouni, arrestata per presunti rapporti sessuali extramatrimoniali e aborto, ha scatenato una reazione significativa nella popolazione, evidenziando la separazione tra classe politica e società civile. L'arresto e la successiva liberazione di Hajar Raissouni hanno rivelato le gravi violazioni dei diritti umani e della dignità personale, suscitando un movimento di solidarietà e protesta, esemplificato dal manifesto "Siamo tutte colpevoli" delle scrittrici Leila Slimani e Sonia Ter-rab.

Nonostante alcuni progressi formali, la realtà dei diritti individuali in Marocco rimane segnata da disparità, resistenze culturali e legislative, e da un'applicazione della legge che spesso penalizza le donne e le minoranze. La lotta per la parità e per il riconoscimento pieno delle libertà personali continua, sostenuta da attiviste e movimenti che sfidano coraggiosamente le norme restrittive e discriminanti, cercando di aprire nuove strade verso una società più giusta e inclusiva.

Anche in Iran come in Marocco, a seguito della morte di un'altra giovane attivista, avvenuta sotto custodia della polizia morale iraniana, un'ondata di forti proteste ha attraversato tutto il paese in quello che si sviluppò come il movimento *Donna, Vita, Libertà* (Jîyan, Azadî), che ha visto la partecipazione di gruppi femministi e di una vasta gamma di cittadini, uniti sotto la bandiera della protezione dei diritti delle donne. Questa mobilitazione non si è limitata alla causa femminista, ma ha abbracciato anche la lotta operaia e le richieste di cambiamento radicale nella società iraniana, andando a rappresentare il profondo desiderio di trasformazione dei valori fondamentali della società. Le donne e i giovani, in particolare, hanno acquisito nel tempo una nuova consapevolezza della propria libertà, sfidando apertamente l'apartheid di genere e il rigoroso controllo religioso che la Repubblica Islamica ha imposto fin dalla sua fondazione, in una presa di coscienza che ha scosso le fondamenta stesse del regime, portando a una reazione repressiva da parte delle autorità che temono le divisioni profonde e la rottura culturale, politica e civile che il movimento incarna. Quest'ultimo non si limita solo a rivendicare i diritti delle donne,

ma si batte anche per la dignità umana, per il diritto alla vita, alla libertà e a una vita degna. La sua visione è laica, non ideologica e volta alla coesistenza pacifica con tutti i paesi del mondo, inclusi quelli occidentali, e i cui obiettivi possono essere interpretati da due diverse prospettive: una massimalista, che mira a rovesciare completamente il regime, e una più graduale, che vede la lotta contro l'oppressione religiosa come un passo verso il progresso e la vittoria dei diritti delle donne.

Per anni, i riformatori iraniani hanno promesso di abolire la polizia morale per ottenere il sostegno popolare, specialmente quello delle donne, senza mai mantenere questa promessa. In contrapposizione a ciò, il movimento "Donna, Vita, Libertà" è riuscito a eliminare temporaneamente la pattuglia morale e ha normalizzato la presenza delle donne senza velo nelle strade, incoraggiandole a resistere e a manifestare, in un'esperienza che ha generato una fiducia che non è stata scalfita neanche con la temporanea fine delle proteste di piazza.

Una delle caratteristiche più sorprendenti del movimento è stata la partecipazione attiva dei lavoratori, che per la prima volta dal 1979 hanno iniziato a scioperare per fermare la repressione governativa mediante scioperi simbolici degli insegnanti e dei lavoratori dei progetti petroliferi, insieme alle proteste dei camionisti, degli specialisti di tecnologia e degli specializzandi medici, che hanno dimostrato un ampio sostegno alla causa. Inoltre, le proteste dei medici contro il sistema sanitario, l'uso militare delle ambulanze e le manipolazioni delle cause di morte dei manifestanti hanno evidenziato la grave crisi dei diritti umani in Iran, specialmente per quanto riguarda le donne.

Il movimento *Donna, Vita, Libertà* ha così portato a una trasformazione senza precedenti nella società iraniana, mettendo in discussione le strutture oppressive e creando nuove speranze per il futuro, continuando a rappresentare una forza potente per il cambiamento, sfidando il regime e aprendo la strada a un Iran più giusto e libero.

Si è osservato inoltre come la situazione dell'Afghanistan risulti particolarmente più complessa. La guerra contro il terrorismo, iniziata dagli Stati Uniti dopo l'attentato dell'11 settembre 2001, ha avuto profonde ripercussioni sull'Afghanistan, portando a una temporanea sconfitta dei Talebani e all'instaurazione di un governo sostenuto dagli americani, che ha promosso significativi progressi nei diritti delle donne e nella loro partecipazione

alla società. Tuttavia, questo periodo di riforma e progresso è stato di breve durata. La persistente minaccia dei Talebani e la successiva ritirata delle truppe americane hanno portato a un ritorno del gruppo estremista al potere, segnando l'inizio di un nuovo periodo di oppressione per le donne afgane.

Con il ritorno dei Talebani a Kabul nel 2021, tutti i progressi ottenuti dal 2001 sono stati rapidamente soppressi e relegati al passato. Le donne, che avevano conquistato posti di rilievo nel sistema educativo, lavorativo e governativo, sono state nuovamente escluse dalla vita pubblica. La reintroduzione di leggi oppressive, come l'obbligo del *Burqa* e il divieto di viaggiare senza un accompagnatore maschile, ha relegato le donne a una posizione di subordinazione e ha ristabilito un clima di paura e repressione. Il sistema educativo, che aveva visto un aumento significativo della partecipazione femminile, è stato smantellato per le donne, impedendo loro di accedere all'istruzione superiore e relegandole a un ruolo domestico.

Anche la loro situazione economica è drasticamente peggiorata. Con la perdita del diritto al lavoro, molte famiglie che dipendevano dai salari delle donne si sono trovate in condizioni di povertà estrema e le professioniste, in particolare quelle nel campo della giurisprudenza, sono state costrette a nascondersi o a fuggire dal paese, mentre i Talebani liberavano uomini condannati per crimini contro i diritti umani. Le proteste delle donne afgane contro queste ingiustizie sono state represses con violenza, con arresti, torture e pestaggi, evidenziando il clima di terrore instaurato dai Talebani. La situazione è ulteriormente peggiorata con la chiusura delle reti di supporto per le vittime di violenza di genere, i rifugi e le organizzazioni che fornivano assistenza e protezione, lasciando molte cittadine senza alcun sostegno ed esposte a nuovi abusi, portando a un aumento delle persecuzioni e della violenza domestiche, aggravando ulteriormente la già drammatica condizione delle ragazze afgane.

Nonostante queste difficoltà, l'azione delle femministe afgane continua, concretizzandosi nell'operato di organizzazioni come RAWA, l'Associazione Rivoluzionaria delle Donne in Afghanistan che non hanno cessato le loro attività, sebbene siano costrette a operare in clandestinità per evitare le severe repressioni dei Talebani. La resistenza delle donne afgane è un simbolo di coraggio e determinazione, ma la loro lotta è resa estremamente complessa dalle condizioni oppressive in cui sono costrette a vivere. Si può dire

che la lotta contro il regime di oppressione da parte degli Stati Uniti non abbia sortito gli effetti sperati per le donne afgane, e come il breve periodo di progresso e riforme sia stato seguito da un ritorno a un regime di oppressione che ha cancellato i diritti e le libertà conquistate. La comunità internazionale deve dunque continuare a sostenerle nella loro lotta per i diritti umani e a esercitare pressione sui Talebani affinché rispettino i diritti fondamentali di tutte le persone, indipendentemente dal genere. La situazione in Afghanistan rimane una delle più critiche a livello globale, e solo un impegno costante e risoluto da parte delle stesse cittadine mediante una forma di resistenza consistente nell'emancipazione delle stesse potrà portare a un miglioramento.

Infine, l'ultimo caso analizzato, attinente al caso della Palestina, evidenzia come la resistenza femminile abbia preso piede nel paese, similmente a quanto sta accadendo nelle tre nazioni descritte in precedenza.

Si osserva come il movimento nazionalista e femminista palestinese siano storicamente e ideologicamente intrecciati tra loro, rendendo difficile concepirli come entità distinte. Sin dalla loro nascita, questi movimenti hanno condiviso radici comuni e momenti chiave, con il movimento femminista che trae le sue origini dal contesto della resistenza contro il mandato britannico e l'occupazione israeliana. La partecipazione delle donne nel movimento nazionalista ha permesso loro di contribuire significativamente non solo alla causa nazionale, ma anche alla lotta per l'uguaglianza di genere e sebbene inizialmente il loro coinvolgimento fosse più di carattere politico, col tempo le donne hanno assunto un ruolo crescente nella mobilitazione e nelle attività di resistenza, richiedendo maggiore rappresentanza politica e amministrativa, nonché la protezione dei propri diritti fondamentali.

Il contesto della lotta palestinese ha evidenziato l'importanza del ruolo delle donne, che hanno sostenuto la società non solo a livello assistenziale, ma anche politico, affrontando sfide imponenti e contribuendo alla causa nazionale sia internamente che a livello internazionale. Tuttavia, nonostante i progressi, le disparità di genere persistono, e il movimento femminista continua a lottare per una maggiore partecipazione femminile nelle posizioni di leadership.

In tempi recenti, il dibattito si è intensificato intorno alla strumentalizzazione dei concetti di femminismo da parte del sionismo e dell'occidente, con la propaganda che dipinge la

società palestinese come arretrata e patriarcale, in un discorso utilizzato per giustificare le azioni coloniali e imperialiste, contestato dalle femministe palestinesi che cercano di dissociarsi da queste narrazioni e di affermare la loro idea di femminismo anticoloniale, proponendo una visione del patriarcato che va oltre la violenza di genere, analizzandola nel contesto della violenza coloniale e sistemica.

Le donne palestinesi hanno contribuito alla resistenza attraverso azioni dirette e militanti, nonché attraverso iniziative sociali durante periodi critici come la prima Intifada, in una lotta caratterizzata da una triplice dimensione: il riconoscimento all'interno del sistema politico palestinese, la resistenza contro l'occupazione sionista e la ricerca di un riconoscimento da parte dei movimenti femministi occidentali. Questa analisi sottolinea l'importanza di comprendere la complessa intersezione tra nazionalismo e femminismo, evidenziando come la liberazione delle donne sia inseparabile dalla liberazione dalle dinamiche coloniali.

Risulta innegabile, dunque, che per poter ottenere un maggiore riscontro a livello locale, le lotte delle femministe islamiche dovrebbero emanciparsi dalle proposte imposte loro dall'Occidente, concentrandosi sul potenziale presente nel movimento stesso. Esistono diversi precedenti storici a riguardo, che possono essere suddivisi in tre categorie: la prima include i tentativi di integrare il secolarismo nel nazionalismo. Questa strategia, ispirata ma non imposta dall'Occidente, mirerebbe a trasformare radicalmente la società, compresa la sua struttura economica e sociale, per ricostruire la nazione dopo l'occupazione coloniale. In questo contesto, il secolarismo rappresenterebbe un progetto consapevole di ridefinizione delle competenze dello Stato e non un mezzo per monopolizzare e strumentalizzare la religione a fini autocratici, come avviene oggi in Marocco per esempio. L'emancipazione femminile risulterebbe quindi legata in parte al secolarismo, basandosi sull'idea che separare la sfera politica da quella religiosa costituisca il modo migliore per ridefinire i legami sociali, riformare il sistema legale e permettere alle donne di partecipare pienamente alla vita economica e politica. Tuttavia, questo progetto scatena l'ostilità dell'ambiente religioso e dei settori conservatori della società, poiché per le élite tradizionali, come gli ulema, abbandonare le prerogative giuridiche e morali significherebbe perdere un'importante parte della loro influenza, mentre nuovi attori religiosi, come

gli islamisti, accusano il secolarismo di svilire l'identità culturale della società musulmana.

La seconda opzione è rappresentata dal femminismo islamista, un movimento emerso negli anni Settanta in un contesto di riforme islamiste promosse dai Fratelli Musulmani in Egitto, dal Partito della Prosperità (Refah) in Turchia e dalla rivoluzione iraniana, che rispondeva al desiderio di molti islamisti di distanziarsi dalla linea fondamentalista radicale centrata su una stretta interpretazione della sharia. Il loro movimento si caratterizza per una combinazione originale di fede e pratica, abbracciando da un lato manifestazioni visibili di pietà, come il velo, e dall'altro si impegna per l'integrazione delle donne nella sfera pubblica attraverso l'istruzione e la partecipazione all'economia e alla vita politica. L'esegesi religiosa di queste femministe si oppone a un'interpretazione letterale del *Fiqh* (la giurisprudenza islamica) e preferisce un'interpretazione contestualizzata della sharia, risultando favorevole, ad esempio, alle riforme per garantire la parità delle donne nelle procedure di divorzio e di eredità. Tuttavia, il femminismo islamista non ha mai dato vita a un movimento strutturato, essendo e rimanendo intrappolato tra le rigide forze conservatrici e la tentazione del secolarismo liberale.

Esiste infine, una terza possibilità, che consiste nel femminismo democratico, il quale basa le proprie richieste di parità sul concetto di cittadinanza, entrando a far parte di un più ampio movimento per la democrazia come durante le rivolte della "primavera araba" del 2011. Indifferente alle discussioni sull'autenticità o sull'applicazione della sharia, cerca di sfuggire alla dicotomia – islam contro secolarismo, autenticità contro occidentalizzazione – che domina il dibattito pubblico sul genere, per questo motivo, le sue sostenitrici non considerano il velo un ostacolo alla parità: ogni donna dovrebbe poter indossare ciò che vuole senza che questo comprometta i suoi diritti.

Spesso, le femministe democratiche sono giovani ed esprimono le proprie idee sui social network, distaccandosi dalle vecchie ideologie, nazionaliste o religiose, su cui si basavano le strutture politiche del passato. La loro militanza non si articola in termini ideologici, ma intorno alla convinzione che la parità di genere sia una premessa fondamentale della vita democratica: non è possibile definirsi cittadini senza avere una visione egualitaria del mondo. Consapevoli delle discussioni che animano il femminismo occidentale, evitano

di entrare nel merito, preferendo riformulare le questioni nel proprio linguaggio e contesto, vedono la loro lotta come parte di una più ampia battaglia per la democrazia e respingendo la strumentalizzazione delle donne da parte dei regimi autocratici. Questa militanza a bassa intensità non è visibile quanto i grandi cambiamenti politici, ma non risulta nemmeno insignificante. Relazionata alle trasformazioni sociologiche che avvengono nei luoghi più nascosti della vita privata, finirà inevitabilmente per emergere sulla scena politica, consentendo probabilmente ai cittadini di immaginare i propri diritti al di fuori di un contesto autoritario, dove la parità di genere è il risultato dell'impegno delle forze sociali e non di manipolazioni autocratiche. Soprattutto, la connessione tra democrazia e femminismo potrebbe essere fondamentale per superare la falsa dicotomia tra tradizione e modernità. Per le femministe democratiche, la libera espressione è la garanzia migliore di autenticità culturale, poiché è un valore condiviso da tutti i cittadini che aspirano alla democrazia.

Questi processi stanno rimodellando la vita politica di tutta la regione, riguardo a questione come per esempio quella del velo, il quale sta divenendo sempre meno un simbolo di modestia femminile e sempre più un campo di battaglia politico legato alla cittadinanza.

Bibliografia

Abu Samra M. (2024), Incontro “Il colonialismo vecchio e nuovo, la resistenza delle donne in Palestina e nel mondo”, Università Cà Foscari di Venezia

Abu-Lughod L. (2009), *Dialects of Women's Empowerment: The International Circuitry of the Arab Human Development Report 2005*, International Journal of Middle East Studies -

https://www.researchgate.net/publication/315276853_DIALECTS_OF_WOMEN'S_EMPOWERMENT_THE_INTERNATIONAL_CIRCUITRY_OF_THE_ARAB_HUMAN_DEVELOPMENT_REPORT_2005

Adlbi S. (2017), *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, México D.F.: Akal - https://www.akal.com/libro/la-carcel-del-feminismo_35238/

Ahmed L. (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press - <https://yalebooks.yale.edu/book/9780300257311/women-and-gender-in-islam/>

Al Jazeera (2024), *Latest news from Afghanistan* - <https://www.aljazeera.com/where/afghanistan/>

Ali Mohammad S. (2019), *The failed crusade to save Afghan women*, The Express Tribune - <https://tribune.com.pk/story/2086483/failed-crusade-save-afghan-women>

Ali Z (2021), *Descolonizar y renovar el feminismo*, Periódico Contexto y Acción, 10 febbraio 2021- <https://ctxt.es/es/20210201/Politica/34822/Zahra-Ali-colonias-feminismo-islam-patriarcado-musulman.htm>, (Consultato il 17 aprile 2024)

Ali Z. (2014), *Feminismos islámicos*, Tabula Rasa Revista de humanidades- <https://www.revistatabularasa.org/numero21/feminismos-islamicos/>

Alvarado Campos M.S (2019), *Discurso de la emancipación femenina en el mundo árabe: el Feminismo islámico como desactivador del Orientalismo*, ACADEMIA - https://www.academia.edu/41000839/Discursos_de_la_Emancipaci%C3%B3n_Femenina_en_el_Mundo_%C3%81rabe_el_Feminismo_Isl%C3%A1mico_como_Desactivador_del_Orientalismo

Amnesty International (2019), *Marruecos: Más información: Un año de prisión por aborto ilegal: Hajar Raissouni*, - <https://www.amnesty.org/es/documents/mde29/1131/2019/es/>

- Amnesty International (2023), *Human Rights in Iran*-
<https://www.amnesty.org/en/location/middle-east-and-north-africa/middle-east/iran/report-iran/>
- Asher & Lyric (2023), *The 203 Worst (& Safest) Countries for LGBTQ+ Travel in 2023*- <https://www.asherfergusson.com/lgbtq-travel-safety/>
- Badran M. (2010), *Feminismo islámico en marcha*, Georgetown University -
 chromeextension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/12063/CL_09_%282010%29_03.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Badran M. (2006), *Riti e diritti: il movimento della moschea della Mecca a Main Street*, Jura Gentium- <https://www.juragentium.org/topics/women/it/badran.htm>
- Bahloul K. (2017), *Kahina Bahloul, imán: “Nunca he llevado velo: es una herramienta de dominación patriarcal”*, Diario El País- <https://elpais.com/sociedad/2022-06-15/kahina-bahloul-iman-nunca-he-llevado-velo-es-una-herramienta-de-dominacion-patriarcal.html>
- Baker A. (1998), *Voices of resistance: oral histories of Moroccan women*, State University of New York Press
- Barlas A. (2019), *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Saqui Books
- Beauchemin A. (2017), *Homosexualité au Maroc post-2011 : possibilités d'émancipation dans un décor couvert d'obstacles*, Centre sur les droits de la personne et le pluralismo juridique McGill- chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.mcgill.ca/humanrights/files/humanrights/ihri_wps_v5_n08_beauchemin.pdf
- Benlabbah F. (2007), *Islam y derechos de la mujer en Marruecos*, Instituto de Estudios Hispano-Lusos da Universidad Mohammed V-Agdal, Rabat, Marruecos-
 Chromeextension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.scielo.br/j/cpa/a/gYRXHYCtdCCs8KfWCbqXxm/?format=pdf&lang=es
- Blanco J. (2020), *Feminismo islamico: una lucha contra el colonialismo y el patriarcado*, El Orden Mundial- <https://elordenmundial.com/feminismo-islamico/>
- Brouksy O. (2023), *Individual freedoms and mechanisms of political and institutional legitimation in Morocco*, Revista CIDOB d'Afers Internacionals- -
<https://www.cidob.org/publicaciones/libertades-individuales-y-mecanismos-de-legitimacion-politica-e-institucional-en>
- Cardona Cañon A (2023), *Rol de la mujer en Afganistán tras la retoma del poder talibán 2021-2022*, Universidad Militar Nueva Granada-
<https://revistascedoc.com/index.php/pei/article/view/632>
- Chakravorty Spivak G. (1999), *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press

- Cook M. (2002), *Islamic Feminism before and after 11th September*, HeinOnline Journal-
chromeextension://efaidnbmninnibpcapjcgglefindmkaj/https://scholarship.law.duke.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1066&context=djgpl merine
- Cornwall A. & Molyneaux M. (2006), *The Politics of Rights: Dilemmas for Feminist Praxis: An Introduction*, JStore Journal, Vol 27, pp. 1175-1191-
https://www.jstor.org/stable/4017748, Consultato il 28 febbraio 2024
- De Castro Velasco R. (2012), *La Revista Zanan, de la iraní Shahla Sherkat, y su contribución al Feminismo Islámico*, Universidad de Extremadura-
https://revpubli.unileon.es/index.php/cuestionesdegenero/article/view/907
- De La Fuente V.R (2012), *Feminismo Islámico o la búsqueda de la igualdad por derecho divino: una propuesta de interlocución respecto al género y al Feminismo*, ACADEMIA-
https://www.academia.edu/71883787/Feminismo_Isl%C3%A1mico_O_La_B%C3%BAsqueda_De_La_Igualdad_Por_Derecho_Divino_Una_Propuesta_De_Interlocuci%C3%B3n_Respecto_Al_G%C3%A9nero_y_Al_Feminismo?uc-sb-sw=42345680
https://www.academia.edu/45883009/Feminismo_isl%C3%A1mico_o_la_b%C3%BAsqueda_de_igualdad_por_derecho_divino_Una_propuesta_de_interlocuci%C3%B3n_respecto_al_g%C3%A9nero_y_al_feminismo?f_ri=965656
- Direche K (2010), *Les murchidât aux Maroc : entre islam d'Etat et islam au féminin, revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Edisud
- Dorigo L. (2019), *Donne Imam: la rivoluzione femminile nel mondo islamico*, Unimondo.org- https://www.unimondo.org/Guide/Informazione-e-Cultura/Intercultura/Donne-Imam-la-rivoluzione-femminile-nel-mondo-islamico-187010
- Duraccio C. (2021), *Le voci delle intersezioni: postcolonialismo e Femminismo*, Revista internacional de Pensamiento Politico, Vol. 16, 28 gennaio 2022 -
https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/view/6280, Consultata il 5 maggio 2024
- Ebadi S. & Moaveni A. (2006), *Il mio Iran: una vita di rivoluzione e speranza*, Trad.it: R. Carrera, Sperling e Kupfer Editore
- El Kotri H. (2023), *Presentación sobre los diversos tipos de feminismos*, Universidad Carlos III de Madrid
- F. (2012), *History and Politics of Islamic Feminism: A Comparison of the Works on Islam and Gender by Amina Wadud and Kecia Ali*, ACADEMIA-
https://www.academia.edu/24925455/History_and_Politics_of_Islamic_Feminism_A_Comparison_of_the_Works_on_Islam_and_Gender
- Falcon N. (2010), *Mujer, Educación e islam: derribando mitos*, Le monde diplomatique
https://www.cba24n.com.ar/internacionales/mujer--educacion-e-islam--derribando-mitos_a612a3525c24e18573926af34

- Fanon F. (1959), *Algeria Unveiled*, Routledge, London and New York
- Fattah Jeldres J.I., Sequeiros L.P. (2022), *Feminismo e islam*, Universidad Estadual Paulista- file:///C:/Users/Utente/Downloads/Artigo+3%20(3).pdf
- Fernández A.R (2004), *¿Oriente es Oriente? Feminismo e islamismo en Marruecos*, Revista Internacional de sociología, 30 diciembre 2004
- <https://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/view/247>, Consultato il 30 marzo 2024
- Foucault M. (1985), *La storia della sessualità, Volume 1*, Trad.it: Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Feltrinelli
- Gamiieldien F. (2004), *The History of the Claremont Main Road Mosque: Its People and their Contribution to Islam in South Africa*, University of Cape Town
- Gómez Roldan I. (2023), *La interpretación del Corán en una voz diferente: el Feminismo islámico entre la Hermenéutica y la Secularización*, Universidad de Salamanca- <https://revistas.usc.gal/index.php/agora/article/view/9127>
- Guzman C, Huenupi V. (2021), *Gender equality in islamic and occidental feminism: The hijab as an element of empowerment*, Revista Nemesis, Volume 1- <https://revistanemesis.uchile.cl/index.php/RN/article/view/66146> (Consultato il 15 aprile)
- Hackett C. & Fahmi D. (2018), *Education of Muslim women is limited by economic conditions, not religion*, Pew Research Center - <https://www.pewresearch.org/short-reads/2018/06/12/education-of-muslim-women-is-limited-by-economic-conditions-not-religion/>
- Hoodfar H. (2007), *Contra Viento y Marea: El Movimiento de Mujeres en la República Islámica de Irán*- chrome-extension://efaidnbnmnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/cambiando_el_mundo_-_contra_viento_y_marea.pdf
- Istituto per gli Studi di Politica Nazionale (ISPI) (2023), *Afghanistan: non è un Paese per donne*- <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/afghanistan-non-e-un-paese-per-donne-136366>
- Ketiti A. (2017), *Feminismo, identidad y religión en el mundo árabe*, Universitat de Valencia - <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6267915>
- Khankan S. (2016), *Women-led mosque opens in Denmark*, The Guardian - <https://www.theguardian.com/world/2016/feb/12/women-led-mosque-opens-in-denmark>
- Lamrabet A. (2014), *El velo (Hijab) de las mujeres musulmanas*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca - <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/download/1259/1830>
- Mariví Pérez M. (2015), *Murchidat: renacimiento islámico femenino como control estatal del discurso religioso en Marruecos*, Universidad autónoma de Madrid -

https://www.academia.edu/22871581/murchidat_renacimiento_islamico_femenino_como_control_estatal_del_discurso_religioso_en_Marruecos

Mazzei S. (2018), *Fatema Mernissi e l'istruzione in Marocco*, Università della Calabria - https://www.academia.edu/44406357/Fatema_Mernissi_e_istruzione_in_Marocco

Membrado Z. (2022), *La revolución del velo*, Afkar/Ideas - chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/<https://www.iemed.org/wp-content/uploads/2022/11/12Zahida-Membrado.pdf>

Merinero Martin M.J (2004), *La república islamica de Iran*, Catarata

Mernissi F. (2002), *Islam e democrazia, la paura della modernità*, Giunti Editore

Mernissi F. (1995) *El poder olvidado: las mujeres antes un islam en cambio*, Icaria Editorial

Mir-Hosseieni Z. (1999), *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press

Moghissi H. (2005), *Women and Islam: critical concepts in sociology*, Routledge Publications

Montes Fernandez L (2021), *El papel de las mujeres en el conflicto palestino-israelí desde la perspectiva del feminismo poscolonial*, Universidad Pontificia de Comillas - <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/47675>

Montserrat E. & Lopez G. (2019), *La resistencia palestina: una imagen de feminismo en Medio Oriente*, Universidad La Salle, Mexico- <https://repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/1622>

Nagore A. (2015), *El Feminismo islámico y la renovación de la Hermenéutica coránica*, UPV/EHU-<https://addi.ehu.es/handle/10810/21284>

Nasser Perez E. (2007), *Las mujeres árabes en las mil y una noches: Feminismo y modernidad en oriente*, Madrid - https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-77422007000200006&script=sci_abstract

Nigrizia (2022), *Paese che vai, Shari'a che trovi* - <https://www.nigrizia.it/notizia/paese-che-vai-sharia-che-trovi>

Nomani A. (2005), *Standing Alone at Makka: An American Woman's Struggle for the Soul of Islam*, HarperOne

Paradela N.Aali (2015), *El Feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer*, Revista UAM -<https://revistas.uam.es/em/article/view/290>

Peixer M. (2021), *Hijab: ¿Símbolo de opresión o elemento emancipador? Un análisis del movimiento iraní "Miércoles Blancos" desde el feminismo decolonial*, Universidad Internacional de San Martín- <https://ri.unsam.edu.ar/handle/123456789/1632>

Pepicelli R. (2010), *Femminismo islamico. Corano, diritti e riforme*, Caroccieditore

- Qutb S. (1949), *Justicia social en el islam*, Desvelando Oriente Journal - <https://desvelandooriente.com/tag/qutb/> (Consultato il 20 maggio)
- Ramirez A. & Mijares L. (2021), *Los Feminismos ante el islam: el velo y los cuerpos de las mujeres*, Catarata Edición
- Rodríguez Quiroga M. (2001), *La emergencia del Feminismo islámico en el espacio Euromediterráneo*, Universidad Complutense de Madrid - Chromeextension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.theoria.eu/nomads/02/laurerquiroga_es.pdf
- Roquette P. (2024), *Afghan women erased by the Taliban as the international community looks on*, Rawa Journal, 31 agosto 2024 - <http://www.rawa.org/temp/runews/2024/08/31/afghan-women-erased-by-the-taliban-as-the-international-community-looks-on.html> (Consultato il 23 marzo 2024)
- Rueda Pulido M.A & Galindo Contreras N.C (2018), *El movimiento del Feminismo islámico en Irán durante el siglo XXI: una perspectiva reformista tradicional*, Universidad Militar Nueva Granada - <https://repository.unimilitar.edu.co/items/24f31cb7-67bf-491b-9915-477e927f766e>
- Sabahi F (2007), *Un'estate a Teheran*, Editori Laterza
- Sahih International (1997), *Description of Coran in English*
- Said E. (2013), *Orientalismo: l'immagine europea dell'oriente*, Trad.it: S. Galli, Feltrinelli
- Sánchez Ortega C. (2015), *La mujer en el Corán: una Hermenéutica feminista*, Universidad de Valladolid - chromeextension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/16416/TFG_F_2015_109.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Shaikh S. (2013), *Feminism, Epistemology and Experience: Critically (En)gendering the Study of Islam*, Journal for Islamic Studies - chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.scielo.org.za/pdf/jis/v33/02.pdf
- Sharawi H. (2017), *Women between Submission and Freedom: an interpretation of social and political Mysogyni*, Sense Publisher
- Sheermohammadi R (2023), *Mujer, Vida, Libertad»: el movimiento iraní por el derecho a una vida normal*, Portal Newtral, 16 settembre 2023 - <https://www.newtral.es/mujer-vida-libertad-movimiento-iran-derecho-vida-normal/20230916/> (Consultato il 23 aprile 2024)
- Slimani & Terrab (2018), *Moroccan Activists Publish Manifesto Against Penalizing Out of Wedlock Sex and Abortion*, Moroccan World News, 23 settembre 2019 <https://www.morocoworldnews.com/2019/09/283215/moroccan-activists-manifesto-penalizing-out-wedlock-sex-abortion> (Consultato il 12 febbraio 2024)

Suarez M. (2013), *Feminismo y revolución en Irán*, Universidad de Buenos Aires- <https://www.aacademica.org/000-076/216>

Suarez M.F (2013), *Feminismo y revolución en Irán*, Instituto de Investigación Gino Germani, Buenos Aires- <https://www.aacademica.org/000-076/216>

Szygendowska M. (2021), *Surrogacy as a form of commercialisation of the female body*, Revista derecho Valdivia- https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-09502021000100089&script=sci_abstract&tlng=en (Consultato il 4 marzo 2024)

Thill M. (2015), *Mujeres nacionalismo e islamismo en Palestina. Elementos para una lectura feminista de los conflictos en Oriente Próximo*, Catedra de Genero. Universidad Rey Juan Carlos- <https://feminismos.ua.es/article/view/2015-n26-mujeres-nacionalismos-e-islamismo-en-palestina-elemento>

UNESCO (2016), *Global Education Monitoring Report: Gender Summary*- <https://www.right-to-education.org/resource/unesco-global-education-monitoring-report-gender-review> (Consultato il 2 maggio 2024)

Wadud A. (1992), *Qur'an and woman: reading sacred text from a woman's perspective*

Zaccara L. (2019), *Iran and the Intra-GCC Crisis: Risks and Opportunities*, Foundation for european progressive studies- chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/<https://www.iai.it/sites/default/files/iaip1911.pdf>

Ringraziamenti

Prima di tutto ci terrei a ringraziare il mio relatore, il Professor Della Puppa Francesco, per il suo aiuto nel reperimento del materiale e per la sua costanza nella correzione del testo. La sua guida si è rivelata preziosa nella ricerca circa un tema tanto complesso.

A seguire vorrei rivolgere la mia gratitudine nei confronti della correlatrice di tesi, la Dott.ssa Palumbo Letizia, che ha deciso, nonostante i suoi numerosi impegni, di accettare questo incarico. Le sue correzioni e il suo giudizio sono stati essenziali in un momento tanto delicato quale il termine della stesura dell'elaborato di laurea.

Sono immensamente grata alla mia famiglia: i miei genitori Barbara e Stefano e i miei nonni Bruna, Ermanno ed Elvira, che mi hanno supportata in un cammino in cui non sono mancati ostacoli, credendo sempre nelle mie capacità.

Ringrazio con tutto il cuore la mia migliore amica e collega in questo cammino universitario, Irene, con la quale ho condiviso lacrime, ma anche tante gioie e momenti indimenticabili.

I miei coinquilini Alessandro e Ginevra sono stati un'altra componente fondamentale di questo viaggio, in una Venezia che ha rappresentato il mio primo passo fuori dalle mura domestiche. Grazie a loro sono cresciuta soprattutto come persona.

Ringrazio la mia collega e amica Maria Antonietta Spinello, una ragazza con tanta esperienza in un campo che si prospetta rappresentare il mio futuro professionale. Grazie a lei sono venuta a conoscenza del Master che ho recentemente terminato nella città di Madrid, il quale mi ha fornito maggiori conoscenze, consapevolezza e la possibilità di svolgere due tirocini dove ho incontrato persone meravigliose.

Sono grata ai miei coinquilini di Madrid: Elodie, Alpi, Luca e Juliana, che tutt'ora continuano a insegnarmi ad affrontare la vita senza mai perdere di vista l'obiettivo finale, dimostrandomi che ciò che si desidera lavorando duramente si ottiene.

Ringrazio la mia grande amica e compagna di triennale Giulia Bassoli, con la quale, nonostante non abbia potuto condividere il percorso di magistrale, ho continuato a vivere meravigliose esperienze.

Ringrazio Rebecca e Antonio, che mi hanno fornito preziosi consigli per la realizzazione della parte grafica della tesi.

Infine, sono grata a me stessa, per non aver mollato e non mollare mai, in un percorso di crescita personale che auspico mi porti in terre lontane, dove per le persone che le abitano i veri ostacoli vanno al di là di un complesso percorso di stesura di tesi. Da loro so che non finirò mai di apprendere ad affrontare il cammino della vita.