



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in Relazioni Internazionali Comparete International Relations

Tesi di Laurea

—

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

I femminismi nel Maghreb fra paradigmi e prospettive di emancipazione femminile

Relatore

Prof.ssa Anna Vanzan

Correlatore

Prof. Antonio Trampus

Laureando

Chiara Nardelli

Matricola 812759

Anno Accademico

2011 / 2012

INDICE

Preface	4-7
---------------	-----

SITUAZIONE STORICA

L'Algeria nel XIX-XX secolo	8-12
La Tunisia nel XIX-XX secolo.....	12-14
Il Marocco nel XIX-XX secolo	14-17
Situazione generale	18-20
La condizione della donna fra XIX e XX secolo.....	21-26
La condizione della donna nel diritto musulmano tradizionale.....	27-30
L'esempio dell'Algeria.....	30-32

FEMMINISMI E ISLAM

Introduzione	33-42
<i>Hijab</i> , il velo	42-46
Femminismo laico.....	46-47
Femminismo islamico	48-54
Esegesi femminista.....	55-58
<u>Tra femminismo secolare e islamico</u>	
L'esempio del Marocco nell'opera di esegesi.....	58-61
<u>Femministe islamiche</u>	
L'esempio di Asma Lamrabet.....	61-66
La figura della <i>murshida</i>	66-68

Femministe laiche

Il femminismo in Assia Djebar.....68-69

Il coraggio di Salima Tlemcani.....70

L'impegno politico di Gisele Halimi.....71-72

Femminismo islamista.....73-75

Femministe islamiste

L'esempio di Nadia Yassine.....75-82

Differenze e punti di contatto fra femministe laiche, islamiche e islamiste.....82-85

DONNE E DIRITTI

Codici della famiglia.....86-88

La *Mudawwana* marocchina.....88-96

La *Majalla* tunisina.....96-99

Il *Qanun al usra* algerino.....99-102

GENDER EQUALITY INDEX: DATA AND STATISTICS

Gender Equality Index.....103

Tunisia.....104-107

Morocco.....107-109

Algeria.....109-114

Conclusioni.....115-117

Glossario.....118-123

Bibliografia.....124-127

PREFACE

My thesis analyzes the emergence and the development of feminist issues in the Maghreb area; for the preparation of this work I have chosen a transliteration without diacritic signs.

The choice to talk about Maghreb feminisms raises from my personal curiosity and interest for the topic and from my original/previous belief that any kind of feminism in Muslim countries, especially in the Maghreb area, can't exist or is not possible.

Therefore, the thesis observes the birth and spread of a variety of feminisms in the Maghreb area. Due to their complexity and difference of ideas and paths, these feminisms can be defined as plural and varied movements, as Islam itself is a dynamic and diversified religion.

Contrary to popular belief, Islam has evolved over the centuries affecting, in its changes, the many Islamic societies throughout the world.

We can speak of an archipelago Islam, where various currents of thought, religious schools, different levels of religious fundamentalism show infinite orientations and positions.

The first chapter of the thesis presents the historical condition that allows the development of feminisms. In the 19th century, a rebirth of Islamic intellectuality in the field of literature and journalism called "*al nahda*" invests the Arab world and, indirectly, the whole Maghreb area adding itself to anti-colonialist feelings. All these circumstances create a special condition for the progress and success of nationalist movements, towards which also women's associations tend to converge. These associations, which claim emancipation and gender equality, begin to participate in the nationalist struggle. The hope is to receive some benefits for women from the struggle against the colonizers. In this way, women are placed in the forefront of the struggle against the oppressor. But, at the time of national liberation, hopes are betrayed. Women are excluded from the nation building program, from the decision-making and from the exercise of power, too. For the male leadership, feminine aspirations can wait as long as their demands are branded as expressions of Occidentalism and women are accused of having sold themselves to the West, a West identified with colonialism, and consequently with the socio-political and cultural oppression and the denial of the Islamic religion.¹

¹ Anna Vanzan "*Anticolonialismo. Tradite e traditrici*" in "*Femministe a parole. Grovigli da districare*" a cura di Sabrina Marchetti, Jamila M. H. Mascot e Vincenza Perilli, Ediesse, Roma, 2012, pagg. 17-21

The second chapter describes the general condition of women in the Maghreb area between the nineteenth and the twentieth century, a period in which intellectuals begin to be interested in women's issues and reformist theories that argue in favor of the modernization of society. This progress has seen the advancement of women as a condition *sine qua non* for its existence. This trend, combined with a greater awareness of women's role, shows the beginnings of a pre-feminist movement.

This chapter describes the status of women according to the traditional Muslim law.

Modernist and reformists argue against the patriarchal and obsolete reading implemented by male exegetes and jurists with the sole purpose of monopolizing power and thus precluding a large section of the population from the political control of power.

The following chapters describe the various types of feminism and distinguish between a secular feminism, an Islamic feminism and an Islamist feminism. We will talk about the key figures of these three main expressions of feminism, who are dedicated to a committed activism that sometimes leads them to be criticized or threatened.

Secular feminism, as indicated by the adjective, is a movement not characterized by religion. Feminists who identify themselves with this movement generally consider Islam an obstacle to their claims. For many of these women, one cannot be feminist and Muslim at the same time as this combination would look like an oxymoron.²

On the contrary, Islamic feminism is part of a religious context. According to Islamic feminists, Islam is not an impediment to the attainment of freedom and gender equality.

Women involved in this movement are engaged in an interesting work of re-reading the Qur'an and the *hadith*, the sayings of the Prophet. These feminine analysis of the Scriptures reveals another Islam, an Islam that recognizes the natural equality of men and women, deliberately ignored over the centuries by those who were in power.³

Islamist feminists claim more general objectives, such as the establishment of a State based on the *Shari'a*, the Islamic law. For Islamists, the realization of this ideal society will bring benefits to its female component.

According to Islamist feminists, Islamic feminism depends too much on the Western feminism.

² Ruba Salih, "*Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità*", Carocci, Roma, 2008, pagg. 112-116

³ Renata Pepicelli, "*Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*", Carocci, Roma, 2010, pagg. 45-46, 49-50, 59-60

Their program is more “authentically” Islamic and seeks a re-Islamization of society properly inserted into the current era. For Islamists, differences between men and women exist and must not be deleted or ignored; biological differences lead to different functions within the family.⁴ Within this movement there are different opinions. On the one hand, some women see home as the only place that they can occupy in the society, on the other hand there are women who, being equipped with diplomas, degrees and doctorates, defend with stubbornness their will to find a job while being a true Islamist.⁵

At this point we require a chapter dealing with Islamic veil, that strip of cloth that continues to inflame the international debate.

The debate is complex. In fact, veil presents different meanings, at times in total opposition to one another, depending on historical, social, geographical conditions.

During the era of colonialism, the veil worn by women of the Maghreb was, in the Europeans’ eyes, the symbol of involution and degradation of the Muslim society.

Hence Orientalist and colonialist rhetoric considered Muslim populations as inferior, and women, subjugated and oppressed, as victims of their barbaric society. As a consequence, indigenous women needed to free themselves by adopting the Western model. Consequently, a stereotyped image of the Orient made of *harems* and veiled women was developed.

Later, with the rise of nationalist sentiments, veil became the symbol of the fight against colonialism. Since the French colonist wants to remove the veil of Maghreb women, these women reclaimed it as a symbol of their struggle against European hegemony.⁶

In the first phase of post-colonial period there has been a progressive unveiling, but nowadays we see a return of the veil, especially among young Muslims. The phenomenon has different explanations: on the one hand, in some countries the fundamentalist movements require women to wear the veil and harass those who do not want to do it. On the other hand, the veil represents the affirmation of a certain Muslim identity.

Therefore, veil has taken and has different meanings: from symbol of resistance to indicator of religiosity and modesty and even expression of a global fashion.⁷

⁴ R. Pepicelli, “Femminismo”, pagg. 100-102, 103,104, 111, 112

⁵ Hinde Taarji, “Le donne velate dell’Islam”, Essedue, Verona, 1991.

⁶ Alessandro Aruffo, “Donne e Islam”, Datanews, Roma, 2000, pagg. 146-147

The last chapter analyzes the current situation of women in the Maghreb countries by using the Gender Equality Index, i.e., an indicator of gender inequality, and a parameter which helps to measure the Human Development within a country.

The results show that among the Maghreb countries Tunisia occupies the first place in the defense of women's rights due to the long secular trend of its government.

In a broader framework, we can see that Maghreb countries present a major level of evolution than other Muslim countries (except Turkey).

The thesis takes into consideration the social progresses in the area Family Codes.

The 2004 reform of the *Mudawwana*, the Moroccan Family Code, marks a turning point in the advancement of women's rights. As we will see, after a long and stormy process, the old Code was modified into a modern and democratic Family Law.⁸

Since the proclamation of independence, Tunisia took advantage from a modern and equal Code (*Majalla*) whose major innovations consist in the abolition of polygamy.⁹

Unfortunately, Algeria did not follow this positive trend, as the promulgation of the Algerian Code (it dates back to 1984) represents a step backwards. The Code reveals an Islamist character and its promulgation clearly shows conservative influences.¹⁰

In the modern era of social networking that encourages more close relations between cultures, different forms of feminism are spreading everywhere and reaching a wider audience.

A great number of women is involved in a plurality of movements, thoughts, ideas, projects in different parts of the world. The thesis explains the terms and conditions that allow feminisms to have birth, to exist and proliferate in the Muslim Maghreb. Although facing more difficulties than Western feminists, Muslim women of these movements are strongly committed and try to establish international research networks and create spaces for dialogue and cross-border comparison. What emerges is a possible and desirable reconciliation among the different movements and between the word "Islam" and "women's rights".

⁷ R. Salih, "Musulmane", pagg 127-135

⁸ Beth Malchiodi, "Assessing the Impact of the 2004 Moudawana on Women's Rights in Morocco", Fulbright Hays Summer Seminars Abroad Morocco, 2008, pagg. 2-7

⁹ Mounira M. Charrad, "States and Women's Rights. The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco", University of California Press, Berkeley, 2001, pagg. 189-195

¹⁰ M. M. Charrad, "States and Women's Rights", pagg. 166-169

SITUAZIONE STORICA

L'ALGERIA NEL XIX-XX SECOLO

La colonizzazione francese in Algeria si traduce in una lenta e difficile penetrazione, un alternarsi di successi e sfortune; per raggiungere infatti il loro obiettivo i francesi devono sostenere trent'anni di guerriglia contro la tenace resistenza del coraggioso emiro Abd al Kader.¹¹

Questo eroe del nazionalismo algerino diventa il simbolo della resistenza algerina che si oppone con tutte le forze al volere francese, mirante a trasformare il Paese in colonia di sfruttamento e popolamento.¹²

Una volta insediati in Algeria, i francesi si preoccupano di stampare un giornale per l'esercito e i coloni. I primi giornali sono quindi stampati in lingua francese; si tratta de "L'Estafette" e "Le Moniteur" nella prima metà dell'Ottocento. La politica assimilazionista messa in opera dai francesi prevede però il bilinguismo per cui, malgrado l'analfabetismo sia un fenomeno dilagante, si avverte l'esigenza di una stampa sia araba che francese. Per questa necessità, nel 1847 vede la luce il giornale bilingue "al Mubasshir".

E' invece solo nel 1907 che compare il giornale algerino "Kawkab Ifriqiya", seguito da altri due giornali algerini redatti in francese: "Le Musulman" e "L'Etendard algérien".¹³

Le conseguenti deviazioni della politica di francesizzazione portano a scompensi e risentimenti nei quali trova radice e trae vigore un sentimento di stampo nazionalistico.

Cause economiche e carestie assieme ad un pesante controllo francese in tutti i campi portano ad una inevitabile ed estesa insurrezione guidata da Muhammad al-Muqrani nel 1871.

Non si può ancora parlare di movimenti nazionalisti veri e propri ma solo delle prime avvisaglie di un diffuso malcontento che portano successivamente alla nascita di un vero e proprio nazionalismo algerino. La sollevazione è repressa nel sangue.

Nonostante ciò il nazionalismo algerino degli *évolués* è dapprima moderato poiché spera in un rapporto diplomatico e pacifico con la Francia.¹⁴

A cavallo fra il XIX e il XX secolo, l'*élite* algerina, reduce da anni di studio in Francia, fa propri i valori dell'Illuminismo e applicandoli alla realtà algerina ne riconosce palesemente le lacune.

¹¹ Pierre Yalabert, "Histoire de l'Afrique du Nord", S.P.I.E, Paris, 1946, pagg. 132-158.

¹² Massimo Campanini, "Storia del Medio Oriente", Mulino, Bologna, 2007, pag. 20

¹³ Isabella Camera d'Afflitto, "Letteratura araba contemporanea", Carocci, Roma, 2007, pagg. 53-54

¹⁴ M. Campanini, "Storia", pagg. 83-85

Tutto ciò che rivendicano i cosiddetti *évolués* è di essere considerati cittadini di prim'ordine, non dei semplici soggetti. Questa aspirazione si scontra con la volontà dei *pièds noir*, che non vedono di buon occhio un avanzamento nel rango degli autoctoni.¹⁵

L'Algeria si sveglia tardi al nazionalismo; il malcontento popolare comincia a montare a partire dal 1920. Nonostante l'isolamento algerino per quanto riguarda le correnti riformiste del Vicino Oriente, il gruppo dei *Giovani Algerini* seguaci del panarabismo di Jamal al Afghani costituiscono gli albori del nazionalismo algerino. Nei primi decenni del Novecento una certa coscienza nazionalista penetra più in profondità all'interno della popolazione musulmana, momento in cui l'emiro Cheik Arslan fonda il suo giornale nazionalista "*Nation Arabe*" a Ginevra.¹⁶

I primi partiti e sindacati sono fondati in Francia fra gli emigrati nordafricani e incorrono continuamente in misure repressive. Essi si prefiggono come obiettivo la piena cittadinanza francese ovvero parità di diritti e di possibilità. Il primo partito nazionalista è *l'Étoile nord africaine* del 1926, ad opera di Ali Abd el Kader ma che vede in Massali Hajj, anch'egli emigrato a Parigi, il più carismatico dei suoi nazionalisti. Lo scopo della Stella, che successivamente sposta le sue attività in Algeria, è la piena indipendenza algerina con un proprio governo indipendente, libertà di espressione e ritiro dei coloni bianchi.¹⁷

Il clima in quegli anni è caratterizzato da un rilevante boom demografico della popolazione, da problemi di urbanizzazione e di occupazione lavorativa. L'industrializzazione giova maggiormente alla minoranza europea, e ciò crea un pericolo divario fra le due comunità acuendo il senso di frustrazione e insofferenza.¹⁸

Nel 1930 sorge anche l'*Associazione degli ulama*, roccaforte del nazionalismo, di cui il giornalista salafita Ben Badis diviene la figura chiave. Il suo motto proclama: "*L'Islam è la mia religione, l'Arabo è la mia lingua, l'Algeria è la mia patria*".¹⁹ Emerge qui un concetto nuovo, patriottico e nazionalista legato all'islam, in linea con il pensiero salafita che si propone l'adattamento della modernizzazione alla religione musulmana. Viene data più importanza alla religione, che ha il compito di diffondere il nazionalismo algerino attraverso l'istigazione nelle madrase.

Nel 1943 una cinquantina di nazionalisti algerini con a capo Ferhat Abbas firmano il *Manifesto del*

¹⁵ Romain Rainero, "*Storia dell'Algeria*", Sansoni, Firenze, 1959, pagg. 113-114

¹⁶ R. Rainero, "*Storia*", pagg. 118,127

¹⁷ R. Rainero, "*Storia*", pagg. 128-130

¹⁸ Bernard Droz, "*Storia della decolonizzazione nel XX secolo*", Bruno Mondadori, Milano, 2007, pagg. 157-158

¹⁹ M. Campanini, "*Storia*", pag. 86

popolo algerino, un elenco di rivendicazioni nazionaliste che denunciano la politica coloniale in Algeria.²⁰ A causa del continuo rifiuto dei *pieds noir* di considerare gli indigeni degni di pari opportunità, il *Manifesto del popolo algerino* chiede l'uguaglianza tra colonizzatori e colonizzati (la degenerazione del razzismo in Algeria non è tanto opera del governo coloniale francese quanto dei coloni francesi²¹).

L'anno successivo, con l'unione di Messali Hajj e Ferhat Abbas nasce gli *Amici del Manifesto e della Libertà*, associazione che riunisce i nazionalisti algerini che si battono contro la politica coloniale assimilazionista francese. Il movimento si avvale anche della stampa di un proprio giornale intitolato "*Égalité*".²²

Frattanto, un forte e sempre più diffuso sentimento nazionalista si esprime in grandi manifestazioni di piazza, alimentato anche dalla crisi economica che si verifica in quegli anni. Le proteste diventano ben presto ribellioni duramente represses dall'esercito francese e portano a numerosi arresti tra cui quello di Ferhat Abbas.

Solo nel 1951 si riesce a riunire sotto una sola bandiera tutti i partiti nazionalisti algerini.

Nonostante questo breve progresso l'unione dura poco, divergenze di opinioni e intenti generano una progressiva frantumazione.²³

La rivoluzione algerina è dunque inevitabile date le politiche oppressive del colonialismo francese e la gracilità dimostrata dai nazionalisti moderati. Nel 1954 inizia una vera e propria lotta armata proclamata dal partito FLN (*Fronte di Liberazione Nazionale*) contro la potenza coloniale francese.²⁴ Il suo programma ideologico si basa sulla rivendicazione della totale indipendenza del Maghreb arabo. Tra il 1956 e il 1957 l'opposizione algerina organizza attentati e rivolte come la cosiddetta '*Battaglia di Algeri*', mesi di guerriglia che attirano l'attenzione dell'opinione pubblica francese sulla situazione che si sta venendo a creare.²⁵ Le operazioni militari di guerriglia mantengono un permanente stato di insicurezza nel territorio mentre l'attività terroristica comincia a divenire una vera e propria guerra con gruppi armati regolari distaccati nelle varie

²⁰ R. Rainero, "*Storia*", pag. 152

²¹ M. Campanini, "*Storia*", pag. 85

²² R. Rainero, "*Storia*", pagg. 155-156

²³ R. Rainero, "*Storia*", pagg. 170-172

²⁴ M. Campanini, "*Storia*", pag. 140

²⁵ M. Campanini, "*Storia*", pag. 140

province.²⁶ La sconfitta nella *'Battaglia di Algeri'* e la feroce repressione che segue non fiacca però lo spirito dei nazionalisti algerini anche se muta il corso stesso della rivoluzione.

Negli anni successivi il turbamento dell'opinione pubblica francese e la difficoltà a giustificare la politica coloniale spingono De Gaulle a prendere in considerazione un'altra strada, quella della trattativa diplomatica, che si propone come una terza opzione data l'irrealizzazione dell'assimilazione e la ferrea volontà di non concedere l'indipendenza.²⁷ Vi sono anche offerte di mediazione da parte di Marocco e Tunisia per risolvere la questione algerina, Paesi che si prodigano in esortazioni a cessare il fuoco.²⁸

La posizione del Generale è inizialmente ambigua; egli deve infatti affrontare la questione dei francesi che vivono in Algeria ormai abituati alla loro vita nella colonia.

Nel 1961 alcuni generali francesi tentano un colpo di Stato militare ad Algeri. Il tentativo fallisce ma l'OAS (*Organisation Armée Secrète*) comincia ad organizzare attentati sia in Francia che in Algeria. Data l'impossibilità di trovare una via intermedia fra un'Algeria francese e la piena indipendenza De Gaulle avvia trattative con il FNL. Nel gennaio 1961 un referendum promulgato in Francia e in Algeria porta infine all'approvazione dell'indipendenza algerina, divenuta realtà l'anno seguente con gli accordi di Evian. Questi accordi, approvati in Francia, pongono fine alla sanguinosa guerra d'Algeria ma non assicurano la pace. Nel 1962 infatti l'Algeria rasenta la guerra civile, l'OAS organizza atti terroristici rivolti ai musulmani traditori e alla popolazione europea che fino all'ultimo crede di poter rimanere in suolo algerino e che ora prepara i bagagli per tornarsene in Francia.²⁹

L'aspetto militare rimane il più grave dell'intera questione algerina. Ma anche le conseguenze sociali sono rilevanti a causa della perenne insicurezza in cui vive la popolazione civile. Fra questa, alto è anche il numero di profughi che si rifugiano in Marocco e Tunisia.

A ciò si somma una situazione economica alquanto depressa caratterizzata da un tenore di vita basso e da un'eccedenza demografica cospicua. Poiché la produzione agricola si trova in una situazione di stasi e quella industriale mostra deboli progressi, la pressione demografica spinge la disoccupazione ad alti livelli, conseguenza della quale sono l'inizio di rilevanti migrazioni verso la

²⁶ R. Rainero, *"Storia"*, pag. 181

²⁷ Abdul Hamdi, *"Algeria. Storia, economia e risorse, società e tradizioni, arte e cultura, religione"*, Pendragon, Bologna, 1998, pag. 19

²⁸ R. Rainero, *"Storia"*, pagg. 195-196

²⁹ B. Droz, *"Storia"*, pagg. 168-172

Francia.³⁰

La liberazione dell'Algeria dal controllo francese è quindi un processo lento e sanguinoso. Il Paese costituisce una vera e propria colonia in mano francese, a differenza della Tunisia e del Marocco che sono invece dei protettorati. Infatti a Tunisi e in Marocco *bey* e sultano continuano a regnare sebbene privi di qualsiasi potere. Inoltre in Tunisia si persegue una politica flessibile e poco discriminatoria mentre in Marocco ci si avvale del principio del *'divide et impera'* fra arabi e berberi.³¹

La guerra d'Algeria, durata dal 1954 al 1962, si rivela sanguinosa data le numerose perdite che richiede. La propaganda del FLN registra la cifra superiore a un milione di morti e ulteriori 24.000 morti e 60.000 feriti tra i soldati francesi. Oltre al pesante e negativo bilancio di perdite umane, la questione algerina si traduce in pro e contro per la Francia: l'opera di colonizzazione riesce ma i tentativi di assimilazione si rivelano fallimentari. Quest'ultima infatti non avviene, ostacolata dagli ambienti coloniali che si pongono contro qualsiasi movimento in tal senso: la politica assimilazionista non fa che aggravare la frattura in seno alla civiltà algerina.³² E mentre la lotta alla corruzione non conduce a risultati e i progressi economici non decollano resta forte e ingombrante la presenza dell'esercito che continua a giocare un ruolo fondamentale nell'equilibrio nazionale.

LA TUNISIA FRA IL XIX E IL XX SECOLO

Con la conclusione del trattato del Bardo del 12 maggio 1881 la Francia si assicura in via ufficiale e per iscritto il protettorato sulla Tunisia.

I motivi principali per cui la Tunisia si piega a questo regime di protettorato straniero sono principalmente la debolezza del suo apparato militare e dei movimenti di resistenza assieme alla bancarotta in cui versa il Paese in quel periodo.³³

Tutte le cariche tunisine vengono assunte dai francesi, che si occupano anche dello sviluppo dell'infrastruttura tunisina come la costruzione di strade, porti, ferrovie e miniere. Ciò comporta anche la nomina di un ministro che si occupi delle finanze e che serva da intermediario tra il monarca e la madrepatria. Di conseguenza cessano tutti gli accordi fra il *bey* e gli altri Paesi dato

³⁰ R. Rainero, *"Storia"*, pagg. 229-236

³¹ I francesi usarono le differenze fra arabi e berberi per sollecitarne le velleità autonomistiche.

³² B. Droz, *"Storia"*, pagg. 156, 157, 172

³³ M. Campanini, *"Storia"*, pag. 34

che lo stesso diventa di fatto un personaggio senza alcun tipo di potere. Inoltre la presenza di immigrati italiani in terra tunisina impone alla Francia un'opera di contro bilanciamento che si traduce nell'invio di famiglie francesi e nella concessione di svariate naturalizzazioni dai primi del Novecento.³⁴

Prima di passare sotto il controllo coloniale francese, il Marocco e la Tunisia acquisiscono una grande autonomia. Quest'ultima in particolar modo, sotto il regno di Ahmad Bey, si libera dal controllo ottomano, mette in opera varie riforme modernizzatrici come l'abolizione della schiavitù, la creazione della propria bandiera, sancisce l'uguaglianza dei sudditi davanti alla legge e, prima nel mondo arabo, proclama la Costituzione nel 1861.³⁵

Anche in Tunisia, come nel resto del Maghreb, la produzione letteraria tra l'Ottocento e il Novecento è di stampo religioso e generalmente legata alle più importanti istituzioni di scienze e sapere religioso come la moschea *Al Zaytuna* di Tunisi e la moschea *Al Qarawiyyin* di Fez.

I primi giornali tunisini vengono stampati nella seconda metà dell'Ottocento e rispettivamente il giornale "*al Raid al tunisi*" nel 1869, "*al Zahra*" nel 1889 e "*al Basira*" nel 1893.

Sempre in Tunisia, lo scrittore al Sanusi fa emergere la questione femminile grazie a uno studio intitolato "*Tafattuq al akman*" (La decomposizione dei fiori) in cui parla dell'esigenza dell'istruzione ed emancipazione femminile, tema che comincia a rivestire una certa importanza in tutto il Maghreb e che prende piede dai testi pubblicati in Egitto dallo scrittore Qasim Amin proprio in quegli stessi anni a cavallo fra Ottocento e Novecento.³⁶

Il nazionalismo si risveglia presto in Tunisia; un sentimento di frustrazione generale scaturisce dall'assoggettamento coloniale. Il circolo dei *Giovani tunisini*, movimento riformista e nazionalista riunisce elementi dell'*élite* borghese tunisina, studiosi di scienze islamiche religiose alla moschea *al Zaytuna*.³⁷ Un forte senso di nazionalismo si impadronisce quindi dei tunisini nella prima metà del Novecento.

Già nel 1888 nasce il giornale "*Al Hadira*", infarcito di idee riformiste e nazionaliste ma i primi passi verso la modernità si fanno nel 1920. In quell'anno infatti è fondato in Tunisia il partito del *Destour*³⁸ che rivendica una sorta di regime parlamentare e che fin da subito sperimenta la

³⁴ P. Yalabert, "*Histoire*", pagg. 159- 166.

³⁵ M. Campanini, "*Storia*", pag. 33

³⁶ I. C. d'Afflitto, "*Letteratura*", pagg. 59-60, 177-178

³⁷ B. Droz, "*Storia*", pag. 140

³⁸ M. Campanini, "*Storia*", pagg. 86-87

limitazioni alla libertà di stampa e alla propaganda per fini politici.³⁹ In seguito rinnovato e rifondato da Habib Bourguiba come *Neo-Destour*, oltre a porsi alla testa del movimento indipendentista, il partito promuove anche la laicità dello Stato.

I nazionalisti del *Neo-Destour* organizzano una sollevazione nel 1938 ma le repressioni francesi si fanno sempre più dure,⁴⁰ così mentre il partito viene vietato, Bourghiba è incarcerato in Francia con l'accusa di cospirazione. Dopo la liberazione avvenuta nel 1944 e dopo aver ricevuto sostegno internazionale, Bourguiba rientra in Tunisia pronto per continuare la lotta contro i coloni francesi. Nell'agosto 1947 scoppiano nuovamente rappresaglie quando un Fronte popolare, forte di tutte le forze di opposizione, chiede l'indipendenza dalla Francia.⁴¹

Date le numerose manifestazioni e proteste e le sempre più severe repressioni, Habib Bourguiba riesce nel 1955 a firmare con la Francia un accordo che garantisce l'autonomia alla Tunisia. L'indipendenza totale viene firmata l'anno successivo.⁴²

IL MAROCCO FRA IL XIX E IL XX SECOLO

Il progetto di conquista coloniale transahariano porta poi i francesi sulle frontiere marocchine.

Il Marocco è necessario per il completamento dell'impresa di colonizzazione francese.

La grande opera di Lyautey, conquistatore e amministratore, aggiunge, in questo panorama di conquiste nordafricane, l'attuale reame del Marocco. Finalmente il Maghreb appartiene alla Francia nella sua piena totalità, dal Marocco alla Tunisia, dalle sponde mediterranee al deserto.⁴³

Il Marocco deve quindi affrontare l'assalto delle potenze europee alla fine dell'Ottocento.

Ma è con la Conferenza di Algeciras del 1906 che si istituisce un controllo internazionale sul Marocco a garanzia degli interessi dei Paesi europei mentre il 30 marzo 1912 con il trattato di Fez il sultano alawita Abd al Haziz accetta di riconoscere la condizione di protettorato della sua patria.⁴⁴

Dal 1912 è il generale militare Lyautey il primo governatore del protettorato francese. Grande amante del Marocco egli è un amministratore intelligente, diplomatico e profondo conoscitore

³⁹ B. Droz, "Storia", pag. 141

⁴⁰ M. Campanini, "Storia", pag. 119

⁴¹ B. Droz, "Storia", pag. 143

⁴² M. Campanini, "Storia", pag. 119

⁴³ Bernard Lugan, "Histoire du Maroc, des origines à nos jours", Perrin/Critériion, Paris, 2000, pagg. 228-234.

⁴⁴ B. Lugan, "Histoire", pagg. 234-238.

della mentalità marocchina che si pone contro qualsiasi tipo di politica assimilazionista e di amministrazione diretta. Il suo attivismo porta il Marocco verso la modernità preservandone le identità, le tradizioni, gli usi e costumi. E' grazie a Lyautey che in Marocco viene riorganizzata l'agricoltura, il sistema minerario, il sistema giudiziario, l'industria tessile e il commercio. Fedele alla cultura locale dedica inoltre varie leggi alla preservazione dei centri storici e fonda nuovi villaggi guadagnandosi l'appoggio della popolazione marocchina.⁴⁵

Il Lyautey diplomatico porta il paese alla pacificazione rispettandone le istituzioni e promuovendo le opere urbanistiche.⁴⁶ Tutti questi fattori economici portano ad un'evoluzione degli usi e costumi e della mentalità; l'influenza europea fa registrare una evoluzione verso la sedentarizzazione. Grazie al sistema di miglioramento del territorio voluto da Lyautey nel 1912 si intraprendono grandi opere pubbliche: ferrovie, strade e acquedotti aiutano lo sviluppo economico del Paese. In breve tempo l'insediamento massiccio di coloni francesi in terra marocchina porta alla fondazione di molte *nouvelles villes*.⁴⁷

Ma la guerra del Rif scoppia improvvisamente segnando una svolta nella storia del Marocco. Infatti le tribù marocchine non possono accettare senza reagire l'arrivo di truppe francesi e una colonizzazione imposta da una potenza cristiana. Malgrado l'imparità di forze queste tribù non esitano ad impugnare le armi cosicché nel 1920 la rivolta di alcune tribù del Rif dà vita alla Repubblica del Rif indipendente sotto la guida del valoroso condottiero Muhammad Ben Abd el Karim. La resistenza della Repubblica del Rif sfrutta tutte le risorse logistiche dell'ambiente montano e tiene testa per un decennio, fra gli anni Venti e Trenta, alla controffensiva congiunta delle truppe francesi e spagnole.⁴⁸ Ma la rivolta del Rif non influenza granché il nazionalismo marocchino che assume un profilo derivato maggiormente dai sentimenti monarchici e popolari. A causa di un'economia controllata dai francesi e un conseguente calo dei salari nascono sentimenti di frustrazione e malcontento che alimentano l'inizio della protesta marocchina. Nel 1926 anche in Marocco nasce il circolo dei *Giovani Marocchini*, formati nella più importante moschea di Fez come il personaggio di Allal Al Fasi.⁴⁹

Il primo partito nazionalista marocchino *Istiqlal* (Indipendenza) è fondato nel 1943 (del partito fa

⁴⁵ B. Lugan, "Histoire", pagg. 247-259.

⁴⁶ B. Droz, "Storia", pagg. 146-147

⁴⁷ B. Lugan, "Histoire", pagg. 247 – 259.

⁴⁸ B. Lugan, "Histoire", pagg. 262 – 266.

⁴⁹ B. Droz, "Storia", pagg. 148-149

parte anche il sovrano Muhammad V, impegno che gli costa l'esilio da parte dei francesi).⁵⁰

Nonostante le epurazioni, l'*Istiqlal* ha modo di riorganizzarsi, soprattutto dopo il ritorno dall'esilio di Allal al Fasi⁵¹ e di allargare il suo seguito presso gli ambienti popolari urbani.⁵²

Nel 1927 sale al potere il re Muhammad V. Il protettorato marocchino sta compiendo 15 anni e, terminata la guerra del Rif, il colonialismo sta vivendo il suo periodo migliore. La Francia da parte sua si prepara a festeggiare il suo secolo dalla conquista dell'Algeria.

Ma, con un nuovo sovrano il Marocco può ora sperare di passare dal regime di protettorato a quello di semi-colonia. Infatti dal 1944 Muhammad V preme per portare il suo Paese all'indipendenza.⁵³

A causa della colonizzazione francese in Algeria, e in misura minore in Tunisia e in Marocco, la *nahda* nel Maghreb non riveste la stessa importanza che ha in Siria ed Egitto. Rispetto al Mashreq, i Paesi del Maghreb raggiungono l'indipendenza più tardi; nel 1956 il Marocco e la Tunisia e nel 1962 l'Algeria. Ma, rispetto a Siria e Egitto, i letterati del Maghreb entrano in profondo contatto con gli occidentali colonizzatori dai quali ereditano un patrimonio culturale bilingue.⁵⁴

Dal XVIII secolo cominciano a circolare in tutto il Mediterraneo idee ispirate al panarabismo.

Il panarabismo mira a un ritorno alle origini, un ritorno che salvi la società musulmana dalla decadenza e dalla stagnazione e che veda come prerequisito fondamentale la liberazione dal giogo coloniale. Malgrado censure e ostacoli posti dalle autorità coloniali, giornali e periodici vengono stampati in lingua araba assieme a testate pubblicate nella lingua del colonizzatore.

Per quanto riguarda l'attività di stampa in Marocco, il primo giornale pubblicato in lingua araba è "*al Maghrib*" nel 1889, seguito da "*al Sa'adah*", "*al Sabah*" e da "*Lisan al Maghrib*" nel 1907.⁵⁵

E' proprio in nome di queste idee panarabe che il siriano Cheik Arslan pubblica a Genova "*La nazione araba*", rivista che registra un grande successo in Marocco.

Si nota come siano gli intellettuali a impegnarsi politicamente; nel 1932 viene fondata a Parigi la rivista "*Maghreb*" alla quale collaborano francesi e marocchini, entrambi attivi nel contestare la

⁵⁰ Giampaolo Calchi Novati, Pierluigi Valsecchi, "*Africa: la storia ritrovata*", Carocci, Roma, 2005, pag. 289

⁵¹ Il movimento nazionalista subisce frequenti epurazioni e numerosi arresti da parte dei francesi che lo privano temporaneamente dei suoi leader.

⁵² B. Droz, "*Storia*", pag. 150

⁵³ B. Lugan, "*Histoire*", pagg. 268-269.

⁵⁴ I. C. d'Afflitto, "*Letteratura*", pagg. 52-53

⁵⁵ I. C. d'Afflitto, "*Letteratura*", pagg. 61-62

politica del protettorato. Successivamente appaiono i primi giornali nazionalisti in arabo ovvero il quotidiano "*al Hayat*" e la rivista "*al Salam*". La maggior propaganda si svolge però grazie a corsi serali nelle moschee e a rappresentazioni teatrali, dato che la maggior parte dei marocchini presenta un alto tasso di analfabetismo.⁵⁶

Il nazionalismo marocchino è di stampo più islamico rispetto a quello della vicina Tunisia.

Nei primi anni del Novecento, in Marocco si diffondono le idee delle confraternite della *salafiyya*, grazie a un gruppo di intellettuali marocchini con a capo il già citato Allal Al Fasi. Negli anni Trenta il nazionalismo marocchino si politicizza.⁵⁷

Nel 1930 infatti, dopo un periodo di esilio francese dove Allal Al Fasi entra in contatto con personaggi del nazionalismo magrebino, egli torna in Marocco per diventare il leader dell'*Istiqlal*.⁵⁸ Spetta a questo personaggio il merito di aver fondato il partito nazionale *al Hizb al Watani*, dotato di due giornali: "*L'action populaire*" e "*al Atlas*" mentre Muhammad Hassan Ouazzani è il fondatore dell'*Action nationale* marocaine anch'esso dotato di due giornali: "*L'action du peuple*" e "*al Difaa*".

Il partito *Istiqlal* subisce una prima svolta quando, oltre agli esponenti del partito, il sovrano Muhammad V decide di porsi a capo del movimento stesso⁵⁹ in un momento in cui la lobby colonialista lo indica come unico impedimento per il conseguimento della pace con la Francia. Quando, nel 1952, egli chiede l'indipendenza del suo Paese viene depresso e costretto all'esilio. Dopo 27 anni il monarca rientra in Marocco per essere riconosciuto come primo re di un Marocco finalmente indipendente.⁶⁰ La Francia, impegnata nelle crisi di Algeria e Indocina, firma nel 1956 il documento che riconosce ufficialmente l'indipendenza del Marocco e pone fine al protettorato.⁶¹

⁵⁶ B. Lugan, "*Histoire*", pagg. 270 – 271.

⁵⁷ M. Campanini, "*Storia*", pag. 87

⁵⁸ I. C. d'Afflito, "*Letteratura*", pagg. 62-63

⁵⁹ M. Campanini, "*Storia*", pagg. 87-88

⁶⁰ M. Campanini, "*Storia*", pag. 121

⁶¹ B. Lugan, "*Histoire*", pag. 285.

SITUAZIONE GENERALE

Nei tre Paesi del Maghreb, nonostante la loro diversa natura di protettorati in Marocco e Tunisia e di colonia in Algeria, le identità rimangono inalterate e il processo di decolonizzazione e successiva indipendenza non porta agli scompensi e crisi politiche/economiche sperimentate dai Paesi subsahariani.⁶² Nonostante ciò, la passata colonizzazione comporta un potere coloniale imposto attraverso il governo diretto dei territori; i governatori/sovrani locali sono quindi sostituiti dai coloni bianchi. Ciò si traduce in una situazione che implica la riduzione di autorità e la rimozione dalle cariche di prestigio degli autoctoni che si ritrovano a coprire ruoli di sottoposti.

Allo stesso tempo coloro i quali hanno la possibilità di apprendere la lingua del colonizzatore possono ambire a posti migliori nel panorama lavorativo. Infatti un complesso intreccio di cultura francese e radici arabe tradizionali è la chiave *sine qua non* per poter assumere il ruolo di intermediario fra il bianco e l'indigeno sottoposto.⁶³

Quel diffuso senso di smarrimento che segue la colonizzazione porta ad una espansione generale della corrente *salafiyya*, alla monetizzazione dell'economia, all'imposizione della famiglia nucleare e all'introduzione di nuovi valori occidentali e quindi avvertiti come estranei.⁶⁴ La componente anziana della popolazione rimane comunque sospettosa del sistema educativo importato dall'Occidente, motivo per cui nelle società più radicali la scuola coranica è la sola possibile. Quindi, malgrado gli sforzi coloniali, i Paesi del Maghreb riescono a mantenere una forte coscienza tradizionale.⁶⁵

Nonostante la condizione di protettorati di Tunisia e Marocco, poco a poco comincia ad essere applicata un certo tipo di amministrazione diretta che cerca di mantenere intatte le apparenze di semplici protettorati. Ma agli occhi dei coloni europei e degli stessi francesi è chiaro che Tunisia e Marocco costituiscono dei possedimenti francesi in tutto e per tutto, al di là delle apparenze. Ciò che ne deriva è uno snaturamento del protettorato che porta le *élite* autoctone urbane a sviluppare un sentimento di insofferenza all'origine del nazionalismo. Altri elementi quali la crisi economica degli anni Trenta, le politiche coloniali, le politiche economiche capitalistiche ivi

⁶² G.C. Novati, P. Valsecchi, "Africa", pag. 290

⁶³ Jacques Giri, "L'africa alla fine del XX secolo: la decolonizzazione imperfetta", Paravia Scriptorium, Torino, 1998, pag.19

⁶⁴ J. Giri, "L'africa", pagg. 20-21

⁶⁵ J. Giri, "L'africa", pagg. 21-22

applicate contribuiscono ad allargare le dimensioni della protesta.⁶⁶

La nascita del nazionalismo è più precoce in Tunisia, mentre in Marocco si sviluppa più tardi e precisamente negli anni Trenta poiché in terra marocchina si deve attendere la conclusione della guerra del Rif. Ma quando il nazionalismo finalmente si sviluppa, il Marocco si caratterizza per una mobilitazione più turbolenta, in netto contrasto con quella più pacifica tunisina. In Algeria il movimento nazionalista si compone di svariati movimenti più volte in contrasto fra loro, contrasto che impedisce qualsiasi unità d'intenti.

Altre differenze caratterizzano i due grandi partiti nazionalisti dei due Paesi: quello tunisino è di stampo modernista, laico e guidato da un capo carismatico, quello marocchino invece è tradizionale, di stampo religioso e con a capo un sovrano. Ma entrambi i tipi di nazionalismi scaturiscono dal protrarsi del colonialismo e quindi dalla nascita di un sentimento di riappropriazione nazionale. Altra causa è l'appartenenza del Maghreb alla religione islamica, i cui centri religiosi di Tunisi e Fez e gli *ulama* algerini svolgono un ruolo predominante per lo sviluppo di un proto-nazionalismo come anche personaggi di spicco quali Cheik Arslan, promotore del panarabismo.⁶⁷

Le manifestazioni nazionaliste nel Maghreb si differenziano da Paese a Paese in quanto Tunisia e Marocco costituiscono protettorati mentre l'Algeria è una vera e propria colonia. I *pieds noir* algerini vivono in una condizione di perenne inferiorità rispetto alla popolazione marocchina e tunisina.⁶⁸ Anche la seconda guerra mondiale aiuta l'accelerazione del processo, seguita dalla creazione della lega araba.

Per quanto riguarda l'indipendenza, le differenze si evidenziano nel fatto che, mentre i protettorati la raggiungono grazie alla diplomazia e alla negoziazione, l'Algeria la ottiene solo al termine di una sanguinosa guerra di liberazione nazionale. Al 1947 si data una prima espressione di unità nazionalista in Nord africa, in quanto a quell'anno risale il Comitato di liberazione del Maghreb che unisce il *Neo-Destour* tunisino, l'*Istiqlal* marocchino e il *MTLD* algerino sotto la guida del leader Abd el Karim.

Vi sono anche manifestazioni simboliche di solidarietà e allo scoppio della guerra di Algeria i due ex-protettorati si schierano a fianco dei loro fratelli algerini.

⁶⁶ B. Droz, "Storia", pagg. 138-139

⁶⁷ B. Droz, "Storia", pagg. 136-139

⁶⁸ B. Droz, "Storia", pagg. 136-137

Tuttavia il tentativo di organizzare una unione nordafricana fallisce e con l'ascesa di De Gaulle in Francia il governo tunisino e marocchino spingono ulteriormente per la mediazione per porre fine alla guerra algerina.

In Algeria, le famiglie più ricche di coloni possiedono le principali testate giornalistiche, capaci quindi di influenzare il pensiero dell'opinione pubblica e la rappresentanza politica.⁶⁹ Queste famiglie compongono una *élite* a cui si aggiunge una nuova classe media borghese. L'esproprio delle terre, la crisi economica e il boom demografico producono un impoverimento delle classi più povere. Conseguenza è la dilagante disoccupazione giovanile.⁷⁰

La successiva decolonizzazione porta a ulteriori sconvolgimenti. La situazione generale che si registra è un insieme di economie arretrate, fortemente dipendenti dalle ex potenze coloniali, in bilico tra principi tradizionali e aspirazioni moderne, crescita demografica notevole e successiva migrazione.

E' in questo clima pervaso da sentimenti di incomprendimento, insofferenza e sconforto per il dominio coloniale e pulsioni nazionalistiche che le donne del Maghreb cominciano ad affacciarsi alla scena politica, impegnandosi esse stesse nelle lotte e partecipando alle proteste di liberazione nazionale. Le donne si riuniscono in movimenti femminili con lo scopo di veder riconosciuti diritti politici e sociali all'indomani della fine del giogo coloniale e dell'ottenimento dell'indipendenza.⁷¹ Sperano di poter contare qualcosa poiché anche dalle loro attività dipende il futuro della nazione. Ma è necessario aspettare gli anni Settanta per vedere la nascita di movimenti autonomi femminili orientati verso rivendicazioni di uguaglianza sociale a livello giuridico. Questi movimenti si battono infatti per modificare i Codici civili in vigore nei propri Paesi, Codici discriminanti che pongono la donna in condizione di inferiorità. Negli anni Ottanta gli stessi movimenti sono scoraggiati dalla repressione, dalla quasi totale assenza di mezzi, dalla reclusione fra le mura domestiche destinate all'esclusivo ruolo di mogli e madri. Nonostante ciò i movimenti delle donne che lottano per la conquista dei loro diritti non si assopiscono e grazie al loro attivismo rappresentano quella scintilla democratica che fa progredire le società.⁷²

⁶⁹ B. Droz, "Storia", pag. 156

⁷⁰ B. Droz, "Storia", pag. 157

⁷¹ "Maghreb" Il sagggiatore, a cura di Giampaolo Calchi Novati, Bruno Mondadori, Milano, 1993, pagg. 194-195.

⁷² "Maghreb" (a c. di) G. C. Novati, pagg. 194-195.

LA CONDIZIONE DELLA DONNA FRA XIX E XX SECOLO

All'inizio del XIX secolo l'impatto coloniale influisce irrimediabilmente sulla cultura locale grazie ad una accesa retorica che pone l'accento sull'assimilazione di usi e costumi europei e cerca di evidenziare il contrasto fra "valori occidentali" e "valori locali".

La penetrazione e il successivo dominio politico suscitano quindi forti conflitti di classe e l'emergere di una questione femminile che comincia ad essere strettamente connessa con i temi del nazionalismo. A ciò si somma la significativa trasformazione dovuta alla penetrazione di pratiche economiche tipiche delle società occidentali all'interno delle società orientali del Maghreb, che porta a innovazioni politiche e culturali del tutto nuove. In generale, per le donne questa influenza occidentale ha conseguenze diverse che non sempre possono definirsi favorevoli. Ma d'altra parte il risultato di queste trasformazioni è anche positivo poiché comporta l'indebolimento e lo sgretolamento delle tradizioni sociali e del patriarcato maschile che escludono le donne dagli importanti ambiti della vita pubblica.⁷³ E' quindi la commistione tra le economie locali del XIX secolo e la modernizzazione apportata dall'imperialismo europeo che incide maggiormente sull'aspetto socioculturale e porta alla graduale disgregazione delle istituzioni familiari e sociali basate sull'emarginazione delle donne e sulla reclusione sessuale.⁷⁴ Il sistema sociale allora utilizzato si distingue infatti per essere profondamente misogino e coniuga questo suo aspetto con una tradizione islamica interpretata nel modo più rigorista possibile, interpretazione sfavorevole alla controparte femminile della popolazione. Inoltre l'evolversi dei rapporti politici con gli Stati europei, ovvero la capacità di conservare o meno l'indipendenza, contribuisce anch'esso a determinare lo specifico grado di sviluppo politico e sociale di ciascun paese della regione. Il dibattito sul contrasto fra valori occidentali e valori autoctoni, e i dibattiti sul nazionalismo entrano in contatto e si fondono con la questione femminile cosicché il discorso delle donne e del velo si iscrive in un'altra storia, fatta di lotta al giogo coloniale e resistenza alle influenze europee.⁷⁵

Altro fattore fondamentale che si registra fra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX è la cosiddetta *nahda*, una rinascita intellettuale e culturale che interessa tutta la regione vicino-orientale,

⁷³ Leila Ahmed, "Oltre il velo: la donna nell'Islam da Maometto agli Ayatollah", La nuova Italia, Firenze, 1995, pagg. 147-148

⁷⁴ A. Aruffo, "Donne", pagg. 85-86

⁷⁵ L. Ahmed, "Oltre il velo", pagg. 148-150

un movimento di rinascita dell'intellettualità arabo-islamica. Questa svolta pone fine ad un periodo oscuro, una sorta di Medioevo islamico, caratterizzato dall'ignoranza, dalla stasi artistica e dalla stagnazione intellettuale. Il fenomeno di rinnovamento che si innesca, caratterizzato dallo sviluppo della letteratura in tutti i campi, implica la nascita di sentimenti nazionalistici e tematiche nuove legate all'emancipazione femminile. Questo risveglio culturale interessa gran parte del mondo arabo e dal Medio Oriente si propaga nel Mashreq fino al Maghreb. I temi che emergono sono generalmente fatti risalire al forte "contatto" con l'Occidente come conseguenza della penetrazione occidentale in Nord africa.⁷⁶

In questo clima di fermenti, durante il quale il Maghreb conosce e continua a sperimentare la dominazione coloniale, il ruolo delle donne, nei diversi ambiti della vita sociale e privata, diventa fondamentale per capire i cambiamenti che stanno maturando. E' in questo periodo che si sviluppano le prime significative rivendicazioni di emancipazione.⁷⁷

A cavallo quindi fra XIX e XX secolo gli intellettuali e studiosi musulmani cominciano a interrogarsi riguardo la "questione femminile", dal momento che la tradizione assimila ora anche modelli culturali importati dall'Occidente.⁷⁸ Si comincia a discutere anche della necessità dell'alfabetizzazione femminile ma come notiamo precedentemente la questione femminile viene in questo periodo inglobata e strumentalizzata a favore della più ampia questione della lotta di emancipazione coloniale. Il periodo in questione si caratterizza per un deciso rifiuto della dominazione coloniale e in secondo luogo per l'avvio di progetti socioculturali che mirino a migliorare la vita sociale della controparte femminile.

Il motivo per cui molti intellettuali e riformisti cominciano a interrogarsi sulla condizione delle donne è perché la liberazione di quest'ultime costituisce una premessa per la modernizzazione e liberazione della società tutta. In realtà inizialmente la *querelle* non riguarda la donna in sé, ma si concentra sull'assenza di progresso nelle nazioni islamiche⁷⁹ e sulla veloce occidentalizzazione dei costumi che sfida la tradizione islamica forte di secoli.

Nonostante tematiche quali la legittimità della poligamia e il divorzio facile degli uomini, quindi più in generale il trattamento delle donne musulmane sono già oggetto di discussione in passato, ora, per la prima volta dall'avvento della civiltà islamica, vengono ampiamente messi in discussione.

⁷⁶ I. C. d'Afflito, "Letteratura", pagg. 19-21

⁷⁷ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 31-33

⁷⁸ A. Aruffo, "Donne", pag. 86

⁷⁹ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 34-35

Nel mondo islamico i fautori occidentali dell'emancipazione femminile propongono l'abbandono delle pratiche misogine additate come inevitabili prodotti della cultura locale, a favore di usi e costumi europei. E' a questo punto che la questione femminile e quella del *hijab*, il velo parte dell'abbigliamento islamico, si sovraccarica di significati con sfumature di connotazioni le più ampie e variegate.

Le conseguenze di questa apertura all'Occidente e gli sviluppi sociali e culturali stimolati dal desiderio di svilupparne gli stessi avanzamenti tecnologici e politici sono sicuramente positivi per le donne ma vanno separate dalla sua conseguenza negativa ovvero la strumentalizzazione di questi primi vagiti femministi in funzione di strategie di controllo.⁸⁰

Come abbiamo visto anche il discorso del colonialismo infatti mutua il linguaggio del femminismo rendendolo il motivo chiave del suo attacco alle società islamiche che segregano la donna e per questo sono considerate come società retrograde, degne di essere rimpiazzate o soggiogate.⁸¹

La dominazione coloniale è infatti sentita dagli stessi europei come una "*mission civilisatrice*" mirante ad affermare i valori del Cristianesimo e a sostituirli a quelli musulmani che vogliono la donna velata e inferiore. Criticato è anche il matrimonio visto come puro appagamento sessuale per l'uomo che perpetua lo sfruttamento femminile al contrario di quello cristiano basato sull'amore reciproco. Il linguaggio coloniale usa istanze e slogan femministi europei per attaccare le società locali.⁸² Allo stesso tempo i colonizzati vedono la propria cultura costretta a diventare succube di una dominazione coloniale che esercita una violenza forzata gratuita nei confronti delle proprie tradizioni.

Quindi, alla fine del secolo decolla, non senza difficoltà, una problematica femminile che investe i ceti colti e le classi agiate e pone la "questione della donna" al centro del dibattito intellettuale.

Inoltre, proprio la rivendicazione delle pari opportunità educative portate avanti da un ceto intellettuale femminile rivela la presenza di donne consapevoli di potersi ritagliare un proprio posto e ruolo all'interno della società. Alla luce di questi cambiamenti, alla fine del XIX secolo attecchisce l'idea che l'emancipazione femminile sia indispensabile per porre fine ai negativi condizionamenti di una società votata al controllo maschile di stampo autoritario.⁸³

La condizione delle donne sta cambiando sotto molti aspetti ma il più esplicito e visibile rimane

⁸⁰ L. Ahmed, "*Oltre il velo*", pagg. 174,177-178, 190-192

⁸¹ L. Ahmed, "*Oltre il velo*", pagg. 189-191,174-176

⁸² A. Aruffo, "*Donne*", pagg. 96-97

⁸³ A. Aruffo, "*Donne*", pag. 89

quello dell'abbigliamento. Più visibili in pubblico e più presenti nelle strade, il costume delle donne sta gradualmente cambiando. Le donne d'alto rango hanno ora la possibilità di viaggiare in Europa dove si tolgono il velo e tornano ad indossarlo solo al loro ritorno in patria.⁸⁴

Nonostante questo, la condizione della donna del periodo si rifà alla concezione della naturale differenza fra i sessi predicata e praticata dall'islam tradizionale, concezione predominante fino quasi all'inizio del XIX secolo. Il sistema sociale vigente infatti la pone in una posizione subordinata e costantemente controllata che la emargina dalla sfera pubblica e la concepisce come essere inferiore all'uomo.

Ovviamente esiste un'altra corrente di pensiero che contrasta con quella dominante e trova espressione formale nel pensiero mistico dei sufi. La corrente mistica del sufismo si distingue per l'importanza attribuita all'individualismo e alla ricerca autonoma e indipendente della volontà di Dio. Anche se ciò risulta poco documentato, le donne sufi ricoprono importanti ruoli all'interno del movimento arrivando ad alti livelli di spiritualità, e a volte venendo riconosciute come *fuqaha*, dottoresse di legge islamica, al pari degli uomini. All'interno del movimento sufi, il colore della pelle, la condizione umana (essere libero o schiavo) e il genere non comportano nessuna discriminazione; tutti i suoi asceti sono liberi di dedicarsi alla vita mistica in una condizione paritaria.

In altri casi invece, si registra una certa resistenza verso la cultura predominante proprio all'interno di alcune famiglie. Quelle abbienti infatti consentono alle figlie di raggiungere un certo grado di istruzione e di assimilare usi e costumi europei.⁸⁵

Anche la dominazione coloniale è particolarmente interessata all'istruzione femminile, nel conseguimento della quale vedono la parità fra i sessi e la soluzione ad una altrimenti noiosa vita.⁸⁶

Il movimento pre-femminista finora descritto risponde a sfide interne, volontà e necessità di raggiungere l'uguaglianza fra i sessi nel privato e nel pubblico sfidando l'islamismo nelle sue forme più retrograde ma mantenendo la religione alla base delle proprie rivendicazioni, e a sfide esterne, colonizzazione e "modernizzazione" occidentale, critica dell'Occidente nei confronti dei costumi islamici, il tutto inserito in un sottofondo impregnato di nazionalismo e islamismo modernista. Inoltre, a inizio Novecento, le problematiche femministe vanno sviluppandosi di pari passi con il

⁸⁴ L. Ahmed, *"Oltre il velo"*, pagg. 164-165,193,199, 201

⁸⁵ L. Ahmed, *"Oltre il velo"*, pagg. 156, 162-165

⁸⁶ A. Aruffo, *"Donne"*, pagg. 100-101

nazionalismo cosicché i discorsi delle prime si colorano di elementi nazionalistici.⁸⁷

Verso la fine del XX secolo questo fenomeno evolve in una serie di “femminismi islamici” alla ricerca dell’uguaglianza di genere sempre all’interno dell’ambito islamico e mai o raramente contro di esso. Il processo di emancipazione sta quindi avanzando.

Nel corso della Prima Guerra Mondiale le donne cominciano ad affacciarsi nel mondo del lavoro. Nei primi tre decenni del Novecento il femminismo si sviluppa e si attesta a livello intellettuale e successivamente si inserisce in un contesto di attivismo e organizzazione politica.⁸⁸ Come notiamo precedentemente infatti le donne si impegnano nelle dimostrazioni anticoloniali organizzate dai movimenti nazionalistici, occasioni che le vedono come combattenti attive al fianco degli uomini.⁸⁹ Ma il nazionalismo presenta anche i suoi lati negativi; impegnarsi attivamente nella lotta nazionalista distoglie l’attenzione delle donne dalla perpetuazione dell’emarginazione e dal controllo sessuale all’interno della società patriarcale.⁹⁰

Comunque, a inizio Novecento, in tutto il mondo arabo si registra un cambiamento che mostra come la liberazione della donna e quella della nazione stiano avanzando assieme.⁹¹

Ma è il diritto di famiglia islamico che mal si presta ad opere di cambiamento o di avanzamento. Le leggi circa il diritto di famiglia come il matrimonio, il divorzio e la tutela dei minori continuano ad essere quelle elaborate dalla società misogina dei primi secoli dell’islam.

Solo la Tunisia e in parte il Marocco successivamente migliorano e modificano le leggi tradizionali islamiche. Il diritto di famiglia rimane l’elemento cardine del sistema sociale, ancora fortemente ancorato a *leadership* che intendono mantenere i propri privilegi e vigilare attentamente sulle donne. Forze che trovano le loro radici e traggono la loro forza sempre più spesso in seno ai movimenti integralisti.⁹² Proprio a causa di questa tradizione, durante la dominazione coloniale ottocentesca, la condizione della donna corrisponde ad un ruolo prettamente domestico.⁹³

Inizialmente nelle classi alte le donne sono sottoposte a una rigida segregazione sessuale.

⁸⁷ R. Pepicelli, “Femminismo”, pag. 31

⁸⁸ L. Ahmed, “Oltre il velo”, pagg. 198-199, 218-219

⁸⁹ A. Aruffo, “Donne”, pagg. 146-147

⁹⁰ A. Vanzan, “Anticolonialismo. Tradite e traditrici” in “Femministe a parole” (a c. di) S. Marchetti, J.M.H. Mascat e V. Perilli, pag. 19

⁹¹ R. Pepicelli, “Femminismo”, pag. 38

⁹² L. Ahmed, “Oltre il velo”, pag. 278

⁹³ A. Aruffo, “Donne”, pag. 91

La loro reclusione entro le mura domestiche serve a tenerle lontane dal mondo politico e dagli affari religiosi. La segregazione delle donne indica inoltre un certo prestigio e status sociale. L'adesione femminile alla corrente sufi porta all'insurrezione delle classi borghesi medio-alte dell'ambiente urbano.⁹⁴ Come spieghiamo precedentemente, il movimento sufi non pratica discriminazioni di genere, perciò all'interno del movimento le donne sono libere di ritagliarsi un proprio ruolo, raggiungere un alto grado di santità ed essere seguite dai fedeli in quanto esperte di scienza religiosa. Il sufismo comporta la ricerca autonoma della volontà di Dio e rappresenta l'aspetto più individualistico della pietas islamica.

A livello popolare ciò che permane è l'uso del velo, sentito e visto come simbolo di esclusione e segregazione. Esso viene maggiormente usato nei centri urbani ma non in ambienti rurali; nomadi e contadine non lo indossano,⁹⁵ in quanto il velo rappresenta un ostacolo al lavoro manuale che devono svolgere. Quindi, nel periodo ottocentesco precedente alle prime istanze femministe, si registra la totale esclusione delle donne della classe alta dalla sfera pubblica, mentre le donne delle classi sociali meno abbienti si spingono fuori casa per svolgere le commissioni, anche se velate.⁹⁶ D'altra parte il velo significa una maggiore protezione e quindi libertà di movimento all'interno delle società maschiliste e misogine.⁹⁷ All'epoca la maggior parte delle donne, siano esse abbienti o meno, trovano nell'ignoranza e nell'analfabetismo il loro comune denominatore.⁹⁸

⁹⁴ A. Aruffo, *"Donne"*, pag. 91

⁹⁵ A. Aruffo, *"Donne"*, pagg. 91-92

⁹⁶ R. Pepicelli, *"Femminismo"*, pagg. 33-34

⁹⁷ A. Aruffo, *"Donne"*, pagg. 91-92

⁹⁸ R. Pepicelli, *"Femminismo"*, pag. 34

LA CONDIZIONE DELLA DONNA NEL DIRITTO MUSULMANO TRADIZIONALE

La *shari'a* islamica, la legge sacra dell'islam, comprende tutte le norme e le leggi che regolano la vita del pio musulmano, e quindi i doveri religiosi che Dio trasmette agli uomini attraverso le rivelazioni coraniche.

L'islam è una realtà composta dalle molteplici sfaccettature al cui interno si formano gruppi di specialistici giuridici che a loro volta danno vita alle scuole giuridiche.

Le principali scuole giuridiche sono quattro: la scuola malikita (formata dai seguaci del maestro Malik), la scuola shafiita (dal nome del loro maestro Shafi), la scuola hanafita (dal nome del maestro Abu Hanifa) e la scuola hanbalita (che come le scuole precedenti trae il nome dal suo maestro).⁹⁹ Nonostante le differenze regionali di queste scuole i punti di contatto dei loro principi risultano maggiori rispetto alle divergenze. Ma durante il periodo abbaside si registra la chiusura della fase della formazione del diritto e si chiude così la "porta dell'*ijtihad*" ovvero del ragionamento indipendente. Il diritto musulmano viene dichiarato formato e concluso e viene sancita l'infalibilità degli studiosi che precedentemente partecipano alla sua elaborazione. Quindi, secondo questa interpretazione patriarcale, fortemente contestata dai riformisti, la donna, nel diritto islamico, è considerata inferiore rispetto all'uomo e per questo motivo le spettano meno diritti e meno doveri dal punto di vista religioso.¹⁰⁰ Sempre secondo questa lettura, l'islam non considera i sessi identici, prevedendo diritti e doveri diversi per le donne e gli uomini mentre l'Occidente tende a rendere uniforme la posizione giuridica degli individui a prescindere dalle differenze naturali.¹⁰¹

Per quanto riguarda il matrimonio e il divorzio la posizione femminile è senza dubbio meno vantaggiosa rispetto a quella dell'uomo. Il matrimonio islamico si rifà parzialmente all'antica tradizione dell'acquisto della moglie, tipico del periodo della *jahiliyya*.¹⁰² Inoltre, sempre attraverso le lenti di un'interpretazione patriarcale, la relazione matrimoniale suppone un ruolo attivo dell'uomo e passivo della donna.¹⁰³

⁹⁹ Joseph Schacht, "Introduzione al diritto musulmano", Fondazione G. Agnelli, Torino, 1995, pagg. 61-71

¹⁰⁰ J. Schacht, "Introduzione".

¹⁰¹ Shahid Ayatu 'LLah Mutada Mutahhari, "I diritti della donna nell'Islam", Centro Culturale Islamico Europeo, Roma, 1988, pagg. 63-70.

¹⁰² J. Schacht, "Introduzione", pag. 169

¹⁰³ Mohammed Hocine Benkheira "Alliance, asymétrie et différence des sexes" in "Dizionario del Corano", a cura di Mohammad Ali Amir-Moezzi, Mondadori, Milano, 2007, pag. 499

Anche se i concetti precedentemente esposti rappresentano l'interpretazione maggioritaria, essi sono tutt'oggi fermamente contestati da riformisti e progressisti.

Continuando con l'esposizione dell'interpretazione prevalente, il matrimonio finisce per essere un contratto in cui la dote, fornita dal futuro marito alla futura sposa non è altro che una compensazione finanziaria per il fatto che la donna gli si doni.¹⁰⁴

Ancora oggi in alcuni Paesi del mondo musulmano la dote rappresenta un pagamento versato al padre della sposa. Inoltre il Corano fa riferimento a tre tipi di matrimonio; il matrimonio tradizionale, il concubinato e il matrimonio temporaneo (quest'ultimo è ammesso solo da alcune correnti sciiti mentre è fortemente contestato dalla maggioranza sunnita).¹⁰⁵

Nel matrimonio tradizionale lo sposo conclude questo contratto con il *wali*, il tutore legale della sposa, che può costringere la sposa minorenni al matrimonio mentre al raggiungimento della maggiore età ella può avvalersi del diritto di recesso (anche se alcuni affermano che tale diritto non può essere esercitato in specifiche circostanze).¹⁰⁶

Secondo la visione d'islam di cui stiamo trattando non è consentita l'organizzazione di ritrovi mondani che permetta a uomini e donne di conoscersi, né è permesso alle mogli di allontanarsi dai propri mariti o alle figlie di allontanarsi dai propri genitori per potersi scegliere autonomamente i compagni. Esiste inoltre una cerchia di giuristi che considera il consenso paterno al matrimonio un requisito essenziale perché quest'ultimo sia valido giuridicamente.¹⁰⁷

La nozione di tutore matrimoniale compare nella Sunna e implica la subordinazione della donna. Dato che la donna non può sposarsi da sola e il contratto matrimoniale è concluso fra il tutore legale e lo sposo, la donna non può intervenire ed è obbligata a farsi rappresentare dalla figura maschile del *wali*.^{108/109}

Il matrimonio di uomini musulmani con donne che appartengono alle religioni del Libro sono permesse, tuttavia non è lecito per le musulmane sposare non musulmani.

¹⁰⁴ Mansour Fahmy, *“La condition de la femme dans l’islam”*, Allia, Paris, 1990, pagg. 141-147.

¹⁰⁵ M. H. Benkheira *“Alliance, asymétrie et différence”* in *“Dizionario”* (a c. di) M. A. Amir-Moezzi, pag. 499

¹⁰⁶ J. Schacht, *“Introduzione”*, pagg. 169-170

¹⁰⁷ S. Mutahhari, *“I diritti”*, pagg. 56-58.

¹⁰⁸ Pierre Bonte (a c. di) *“Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée”* in *“Dizionario”* (a c. di) M. A. Amir-Moezzi, pagg. 503-504

¹⁰⁹ Nelle società moderne possiamo notare come la figura del *wali* sia stata abolita, ad esempio in Marocco, dopo la riforma della *Mudawwana* del 2004, di cui parliamo nei prossimi capitoli.

L'uomo inoltre può prendere in sposa fino a quattro donne contemporaneamente.^{110/111}

Nell'islam il divorzio può avvenire per ripudio del marito nei confronti della moglie o divorzio su iniziativa della moglie con il versamento di una compensazione finanziaria al marito.¹¹²

Per quanto riguarda il divorzio, il caso normale è quello del *talaq*, cioè il ripudio della moglie da parte del marito, che ha effetto immediato. Basta pronunciare un'antica formula per tre volte consecutive perché il divorzio si compia.¹¹³

La donna non può prendere la decisione di divorziare autonomamente ma deve proporre questa decisione al marito che deve essere d'accordo e approvarla dietro pagamento di una compensazione finanziaria da parte della donna o parte della dote da essa ricevuta al momento del matrimonio.¹¹⁴ Inoltre, sempre secondo l'interpretazione tradizionalista del diritto islamico e del Corano, il marito ha il dovere/diritto di correggere la moglie, data la sua superiorità sulla donna, la quale gli deve obbedienza. La correzione può andare dall'abbandono breve e temporaneo al castigo fisico leggero.

La visione dell'islam di cui stiamo trattando considera la moglie e il marito rispettivamente come un figlio e un padre; quest'ultimo può, quindi, in virtù del suo essere padre correggere le azioni del figlio, anche battendolo ma di un battere leggero. Le percosse corporali vere e proprie sono autorizzate solo in caso di motivi gravi come l'infedeltà della moglie.¹¹⁵

Il marito può proibire e limitare le uscite della moglie e la visita dei parenti di suoi parenti a casa sua. Una moglie che non presta obbedienza al marito perde il diritto al mantenimento e può essere corretta dal marito.¹¹⁶ Inoltre il marito può ripudiare la moglie in virtù della sua cattiva condotta e quindi per un *range* di motivi che spaziano dall'apostasia all'adulterio o al fatto di non essere vergine prima della consumazione del matrimonio.¹¹⁷ Nel caso in cui al momento del ripudio la donna sia incinta, l'ex marito ha il dovere di provvedere ai suoi bisogni fino al momento del parto.

¹¹⁰ J. Schacht, "Introduzione", pagg. 140, 170

¹¹¹ Nella realtà la poligamia è alquanto decaduta, influenze esterne e la sempre minor possibilità di mantenere più famiglie, ha ridotto notevolmente questa pratica.

¹¹² William Robertson Smith, "Kinship and Marriage in Early Arabia" in "Dizionario" (a c. di) M. A. Amir-Moezzi, pag. 504

¹¹³ J. Schacht, "Introduzione", pagg. 171/172

¹¹⁴ W. R. Smith, "Kinship and Marriage" in "Dizionario" (a c. di) M. A. Amir-Moezzi, pag. 504

¹¹⁵ M. Fahmy, "La condition", pag. 126.

¹¹⁶ J. Schacht, "Introduzione", pag. 174

¹¹⁷ M. Fahmy, "La condition", pagg. 133-137.

Da questo momento in poi il figlio è proprietà dell'ex marito.¹¹⁸ Il potere del marito è dunque ampio e indiscusso.

Appare chiaro che, nonostante la rigida interpretazione conservatrice appena esposta, il sistema coranico apporta dei vantaggi rispetto al periodo preislamico poiché permette alla donna di ereditare. Esso priva la donna dell'incapacità successoria preislamica ma le dona il diritto di ereditare una parte fissata a metà di quella dell'uomo.¹¹⁹

Quindi per quanto riguarda la testimonianza, l'eredità e il prezzo del sangue, una donna vale metà di un uomo anche se a parità di grado di parentela, per questo due donne valgono quanto un uomo. Anche nel caso di unione matrimoniale e divorzio, l'uomo vanta una posizione migliore.¹²⁰ I versetti coranici e le ingiunzioni della Sunna presentano numerose interpretazioni, che riflettono le differenze geografiche e culturali delle varie scuole, il periodo storico in cui tali versetti sono rivelati e la tendenza o meno a vederli adattati alla realtà contemporanea.

Secondo l'interpretazione maggioritaria ma non per questo incontestata, alla donna viene inoltre richiesto di coprire le forme del corpo e la scollatura delle sue vesti; ella può scoprirsi solo davanti agli uomini con cui non può contrarre matrimonio. Queste raccomandazioni sono rivolte alle mogli del Profeta; esse devono avvolgersi nei mantelli per l'uscita in pubblico, per farsi riconoscere come donne musulmane degne di rispetto, e quindi distinguersi dalle donne non credenti o dalle schiave. Le donne comunque sono invitate a coprirsi e a mostrarsi poco in pubblico.

L'ESEMPIO DELL'ALGERIA

In Algeria, un gruppo di intellettuali guidati da Ben Badis si impegna a contrastare le rivendicazioni delle femministe incentivando l'uso del *hijab*, il velo islamico, allo scopo di perpetuare e rendere visibile l'ineguaglianza fra i sessi. In rispetto delle consuetudini i riformatori negano l'accesso delle donne all'eredità e la possibilità di intraprendere il divorzio. I loro attacchi sono rivolti contro la modernizzazione ma rivelano un atteggiamento alquanto ipocrita dato che ne apprezzano le innovazioni nel campo tecnologico. Anche questi riformatori islamici, come i colonizzatori, puntano sulle scuole come centro di aggregazione sociale.¹²¹

¹¹⁸ M. H. Benkheira "Alliance, asymétrie et différence" in "Dizionario" (a c. di) M. A. Amir-Moezzi, pag. 504

¹¹⁹ M. Fahmy, "La condition", pagg. 117-120.

¹²⁰ J. Schacht, "Introduzione", pagg. 135,179, 201-202

¹²¹ A. Aruffo, "Donne", pagg. 86-87

In questo clima di pesante colonizzazione francese e lotte di liberazione prorompe la questione femminile. Militando nel partito FNL le donne si liberano dalle imposizioni e dal controllo maschile e contestano le azioni dei colonizzatori che non le aiutano nella loro lotta di emancipazione. Le donne algerine diventano soggetti politici a tutti i livelli, capaci di intravedere nella retorica e nel comportamento coloniale un'altra forma di condizionamento sociale. Nel contesto della guerra di liberazione la famiglia patriarcale viene sconvolta dall'aggressione coloniale e l'*hijab* diventa ora il simbolo di una volontà anti assimilazionistica. Indossare il velo rappresenta una risposta e una sfida alla volontà francese di voler togliere il velo alle donne algerine.¹²² Ma poi il velo è comunque abbandonato per esigenze politiche e militari.

Successivamente, data la persecuzione nei confronti delle donne non velate da parte delle autorità politico-religiose, queste tornano a indossarlo. Dapprima, mentre il velo distingue le donne libere musulmane dalle schiave ed evidenzia la reclusione sessuale, ora lo stesso si trasforma in un certificato di autenticità islamica.

Nell'Algeria di questo periodo storico la legislazione sulla famiglia e sul matrimonio non subisce ancora modifiche mentre il divorzio continua ad essere particolarmente sfavorevole per le donne. La poligamia continua ad essere praticata mentre torna in auge la segregazione femminile in famiglia.¹²³ Nelle zone rurali in particolar modo, i progressi sono sentiti a livello minore data la perpetuazione del matrimonio combinato; sono le donne del ceto medio urbano che beneficiano di una situazione più vantaggiosa anche se continuano ad costituire una minoranza le donne che possono lavorare e a volte svolgere lavori mediamente prestigiosi. La lotta per il raggiungimento di ulteriori diritti non si arresta poiché negli anni Sessanta l'*Unione nazionale delle donne algerine* chiede la revisione del diritto di famiglia.

Negli anni post-indipendenza molte sono le iniziative di associazioni femminili che si impegnano a lottare contro tutti i pericoli che potevano costituire una minaccia ai neonati diritti delle donne. Le proteste però rimangono vane. Il Codice civile continua a non conoscere modifiche e a prevedere il tutorato maschile, la liceità dei matrimoni poligamici, il divorzio per le donne è ammesso solo secondo certe specifiche circostanze e l'esclusione delle donne dall'eredità in caso di morte del marito rimane tale. Inoltre non viene citato nessun diritto al lavoro.

Nel 1985 viene fondata anche l'*Associazione dell'uguaglianza giuridica degli uomini e delle donne*

¹²² A. Aruffo, "Donne", pagg. 146-147

¹²³ A. Aruffo, "Donne", pagg. 147-148

che rivendica i diritti di cittadinanza e quindi un avanzamento nella democratizzazione della società.¹²⁴

L'islamizzazione della società da parte del partito FIS (*Fronte di Salvezza Islamica*) continua ad essere negativa per le donne proprio mentre il *Movimento delle Donne* rivendica il diritto di voto. La consuetudine infatti permette al maschio di votare per procura quindi per conto della moglie, sorella o madre. L'attenzione si concentra sulle questioni sociali quali il lavoro nero, il diritto al lavoro e l'istruzione dato che l'inferiorità della donna è ribadita nei libri scolastici.¹²⁵

In generale, nel corso dell'Ottocento, la condizione femminile intravede uno spiraglio di miglioramento in quanto le società islamiche riformulano le loro posizioni in materia di diritti delle donne, del loro ruolo nella famiglia e nella società, perfino riguardo al modo di vestire. Le *élite* si muovono per mutuare per la donna modelli occidentali che modernizzino i costumi compresi quello dell'abbigliamento. E, dopo che le donne si impegnano a lottare a favore della liberazione della società nel suo complesso e si espongono contro l'oppressione straniera dimostrando grande patriottismo, viene loro chiesto di retrocedere. I diritti delle donne sono presentati come diritti secondari e non prioritari, che possono aspettare prima di essere finalmente riconosciuti e le stesse si ritrovano ignorate per quanto riguarda la gestione del potere che certo spetta loro.¹²⁶

Le donne musulmane devono ancora aspettare per vedere giustamente riconosciuti i loro diritti fondamentali. Anche se durante il secolo scorso esse ottengono diritti civili e politici e una parità di accesso all'istruzione, i pregiudizi culturali e le poche risorse disponibili continuano a limitare la diffusione dell'istruzione femminile in alcune aree.

Nonostante tutto, nel Maghreb le donne ottengono accesso a quasi tutte le professioni, persino quelle ritenute esclusivamente maschili mentre i Paesi cominciano ad adottare il linguaggio occidentale dei diritti politici e umani per entrambi i sessi.

¹²⁴ A. Aruffo, "Donne", pagg. 148-149

¹²⁵ A. Aruffo, "Donne", pagg. 149-150

¹²⁶ A. Vanzan, "Anticolonialismo. Tradite e traditrici" in "Femministe a parole" (a c. di) S. Marchetti, J.M.H Mascot e V. Perilli, pag. 19

FEMMINISMI E ISLAM

INTRODUZIONE

Al giorno d'oggi l'opinione pubblica considera l'islam¹²⁷ la religione che maggiormente contrasta il riconoscimento della parità dei diritti e parità di condizione fra uomini e donne.

Agli occhi dell'opinione pubblica la civiltà islamica appare in pieno processo di involuzione, la cui cultura e religione viene spesso ritenuta totalmente incompatibile con i discorsi di laicità, democrazia e modernità.¹²⁸ Ma la concezione dell' inferiorità della donna rispetto all'uomo compare in tutte e tre le fedi monoteistiche ed anzi trae origine dalle tradizioni giudaico-cristiane, dato che è Adamo la prima creazione di Dio mentre Eva è creata da una costola del primo uomo e più tardi diviene persino la principale colpevole del Peccato originale.¹²⁹

Secondo la studiosa e femminista islamica Asma Lamrabet, da molto tempo ormai la questione della donna musulmana si trova divisa fra due percezioni estreme: una percezione conservatrice e tradizionalista che lascia pochi margini di discrezionalità e una percezione dettata dall'occidentalismo, più o meno islamofoba. I due approcci danno vita ad uno scontro ideologico non da poco che però ritrova il filo comune nell'*impasse*, nella situazione di stallo dove ognuna delle due parti cerca di dettare le proprie convinzioni.¹³⁰ In questo scontro, la donna musulmana continua a vivere in un sistema sociale ingiusto e disonesto, che perpetua l'oppressione nel nome della religione. Per Shirin Ebadi, femminista islamica e premio Nobel per la pace, la discriminazione è evidente quando l'importanza di una donna sposata dipende dai figli maschi che ha generato; donna che, molto spesso, viene chiamata con l'appellativo di madre seguito dal nome del primogenito.¹³¹

Per Asma Lamrabet, nella stessa società musulmana l'accusa è rivolta all'Occidente, colpevole di voler erodere la struttura della società tradizionale e sedurre con le proprie mode e i propri stili di vita. Il discorso sulla difensiva è frequente, ma in ultima analisi si constata un effettivo scarto fra

¹²⁷ Ci riferiamo qui ad un islam e a un mondo islamico tutt'altro che monolitico e omogeneo, ma anzi ricco di molteplici varianti e sfaccettature, a volte in conflitto fra loro. Tratto da Luana Zanella in *"Narrare il conflitto. Voci di donne dall'islam contemporaneo"*, a cura di Anna Vanzan, CPM Editoria per la Comunicazione, Venezia, pag.7

¹²⁸ R. Salih, *"Musulmane"*, pagg. 141-143

¹²⁹ Asma Lamrabet, *"Le Coran et les femmes"*, Tawhid, 2007, pagg. 25-26

¹³⁰ A. Lamrabet, *"Le Coran"*, pagg 15-17.

¹³¹ Discorso pronunciato a Vienna il 14 settembre 2004 da Shirin Ebadi *"I due mondi"* in *"Senza velo. Donne nell'Islam contro l'integralismo"* a cura di Monica Lanfranco, Maria Grazia Di Rienzo, Intra moenia, Napoli, 2005, pag.54

queste giustificazioni e la realtà della vita quotidiana, dove le donne continuano a subire ingiustizie e soprusi.¹³² La studiosa sostiene che, allo stesso tempo l'immagine della musulmana velata, sottomessa e oppressa continua ad essere, per l'egemonia occidentale, l'immagine migliore per gettare discredito su tutta la società islamica e il suo pensiero. Si tratta di perpetuare una visione orientalista e colonialista ancora in voga. Questa immagine mentale vuole mettere in evidenza due modelli: quello della donna occidentale libera e liberata e quello della donna musulmana ancora vittima delle discriminazioni sessuali. Nonostante l'apporto dell'Occidente sia inconfutabile e i suoi valori moderni abbiano permesso l'avanzare della democrazia, la critica è rivolta alla presunzione occidentale di vedere nel proprio sistema sociale e di pensiero, il Liberatore Universale, unico detentore della Verità. Si tratta di denunciare un modo di pensare che farebbe dell'islam un *unicum* monolitico e immutato, dove solo l'imposizione dei valori occidentali possono liberare la sua componente femminile.¹³³ Per Lamrabet, e per le femministe islamiche in generale, solo con l'intrapresa di una terza strada, tra fondamentalismo e occidentalismo, la donna può ritrovare le sue aspirazioni e la sua volontà. Una terza via che rientra nella cornice islamica in quanto l'islam possiede naturalmente un messaggio di uguaglianza dei generi.¹³⁴ Il nodo della questione sta nel comprendere come non sia la religione in sé a sancire l'oppressione delle donne quanto invece una realtà sociale che, appropriandosi del sistema religioso, lo riformula a suo favore per trarne i maggiori vantaggi. Nel corso dei secoli, la religione si è fusa ad una plurisecolare tradizione maschile confondendosi con essa.

Quindi il problema, nei Paesi islamici, non è imputabile all'islam in quanto tale, bensì nella permanenza di una mentalità maschile retrograda e ristretta. La cultura è essenzialmente influenzata dall'uomo e l'interpretazione della religione gioca a suo vantaggio.¹³⁵ Le tematiche religiose scompaiono in favore di pratiche conservatrici e patriarcali. Si tratta di costrizioni emotive, psicologiche e di subordinazione che sono state usate per sostenere tradizioni sociali quali la reclusione ed esclusione delle donne¹³⁶ quale metodo migliore per mantenere la rettitudine nella società musulmana. Il divorzio fra islam e tradizione è necessario se vogliamo comprendere il reale

¹³² A. Lamrabet, "Le Coran", pagg. 15-16.

¹³³ A. Lamrabet, "Le Coran", pagg. 16-17.

¹³⁴ R. Pepicelli, "Femminismo", pag. 76

¹³⁵ Margot Badran, "Femminismo islamico: cosa significa?" in "Senza velo" (a c. di) M. Lanfranco, M.G. Di Rienzo, pagg. 34-35

¹³⁶ Tahira Abdullah in "Narrare il conflitto" (a c. di) A. Vanzan, pag. 53

scarto che esiste fra il messaggio spirituale del Corano e la pratica dei musulmani. Quest'ultima si è basata su una interpretazione tradizionalista della religione che porta l'uomo ad essere il primo occupante della scala gerarchica e sancisce la sua predominanza rispetto alla donna. Nei commentari classici possiamo facilmente ritrovare questo schema classico che sancisce la dominazione maschile nell'ambito della realtà quotidiana. Di conseguenza risulta chiaro come le diverse interpretazioni religiose portano impresse le caratteristiche dei contesti socio-politici nei quali si sono formate ovvero società dei primi secoli islamici dove la componente tribale e pagana continua a far sentire i suoi influssi e dove le donne finiscono per far parte dei bottini di guerra.¹³⁷ Nel corso dei secoli queste interpretazioni diventano la norma; attraverso una chiusura ermetica del processo di esegesi coranica, esse diventano immutabili senza nessuna possibilità di essere messe in dubbio. Qualsiasi altra interpretazione che devia da quella considerata ortodossa è indicata come "eretica". Si tratta di interpretazioni patriarcali che occultano il messaggio originale e lo spirito profondo della Parola di Dio, e che rendono molto difficile distinguere la volontà coranica vera e propria dall'interpretazione soggettiva operata dall'uomo.

Molte donne si preoccupano di smontare i pregiudizi che sono imputabili solo al contesto socioculturale, non alla religione.¹³⁸ Per molte studiose femministe e per Lamrabet in particolare, si può constatare, all'interno del mondo musulmano, una corrente nuova, espressione di una timida volontà riformista, che si muove per riformulare un pensiero religioso troppo a lungo prerogativa maschile. Si tratta di una corrente islamica ancora minoritaria che getta le premesse per un cambiamento pacifico e ragionato dalla forte valenza etica e morale. All'interno di questo fenomeno riformista e modernista trova naturalmente spazio la questione femminile, sempre al centro di qualsiasi dibattito che riguardi il mondo musulmano. Conseguenza dal notevole impatto sociale è che, all'interno di questo fenomeno, le donne stanno cercando di riappropriarsi della propria voce dando vita ad una lettura femminile dei testi sacri.¹³⁹ L'attività di queste donne è visibile tanto nei Paesi musulmani quanto all'estero, grazie alle loro conferenze, alle loro ricerche, ai loro scritti pubblicati in più lingue e a livello internazionale. Allo stesso tempo queste femministe che si impegnano e portano avanti una nuova opera di esegesi coranica sono musulmane praticanti e vanno distinte dalle donne laiche organizzate in movimenti femministi e che quindi si muovono

¹³⁷ A. Lamrabet, "Le Coran", pagg. 17-19.

¹³⁸ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 60, 64, 23, 77.

¹³⁹ A. Lamrabet, "Le Coran", pagg. 19-20.

in un altro tipo di contesto, un contesto che non ha nulla a che fare con la religione. Per le femministe musulmane bisogna rimettere in discussione certe letture misogine e androcentriche dell'islam da un punto di vista intrinseco ai precetti coranici, e contestare la condizione di inferiorità in cui si ritrova a vivere la donna musulmana.

La colpa è l'essere rimasti ancorati a letture artificiali che hanno svalorizzato la donna e l'hanno ridotta al silenzio e all'invisibilità. Quindi lo scopo finale di queste donne è quello dell'emancipazione e della parità di diritti.

La lettura femminile che viene proposta deve essere adattata al contesto della realtà della società moderna, secondo il principio dell'adattabilità del Corano a tutte le epoche.

Per le femministe islamiche, la lettura del Corano da una prospettiva di genere può rivalorizzare la donna nel contesto islamico, ridonandole la parola, la sua identità e infine le sue aspirazioni.

Il fenomeno femminista appena esposto non si pone in contrasto con la componente maschile, ma cerca di appropriarsi del proprio peso e di apportare il proprio contributo secondo un principio imparziale fra gli esseri umani. Questo fenomeno di promozione dell'ermeneutica femminile interno all'islam rende le donne attive nel processo di riforma della società tutta, decostruendo tutti i pregiudizi che si sono formati e perpetuati finora, e ridando alle donne la loro memoria dimenticata.¹⁴⁰

Shirin Ebadi aggiunge che questi Paesi, in cui si perpetua la discriminazione della componente femminile, soffrono per la mancanza di principi democratici, attraverso i quali passa inevitabilmente anche il miglioramento della condizione delle donne. Quindi uno dei primi passi per la democratizzazione è innegabilmente il miglioramento della condizione della donna.¹⁴¹

Oggi, per una donna del Maghreb, rivolgersi ad un giudice o in tribunale per far valere un'istanza di divorzio può ancora significare emarginazione, essere additata come un cattivo esempio o essere mal vista dalla sua stessa famiglia. Nonostante tutto, secondo molti autori e attiviste dei movimenti femministi, i primi cambiamenti si stanno avvertendo rapidamente grazie alle moderne tecnologie e alla velocità con cui le notizie circolano incontrollate sul web, grazie alla riduzione delle distanze che le nuove forme di comunicazione permettono e grazie anche alla rapida crescita delle Ong.¹⁴²

¹⁴⁰ A. Lamrabet, "Le Coran", pagg. 22-24

¹⁴¹ S. Ebadi, "I due mondi" in "Senza velo" (a c. di) M. Lanfranco, M.G Di Rienzo, pag. 55

¹⁴² S. Ebadi, "I due mondi" in "Senza velo" (a c. di) M. Lanfranco, M.G Di Rienzo, pag. 33

In parte la rigidità nel seguire le tradizioni sciariatiche, nell'osservare i cinque pilastri della *shari'a* e la proibizione di adottare qualsiasi tipo di innovazione (*bida'*)¹⁴³ può essere allentata se questa è la volontà della componente maschile ma la stessa flessibilità non è avvertita nella promozione dei diritti delle donne. Nella società musulmana non si è propensi ad applicare i Codici internazionali sulla base del fatto che in tali leggi vi sia lo zampino dell'Occidente. Sebbene alcune influenze occidentali siano ormai divenute la norma (ad esempio i blue jeans), altri cambiamenti in questo senso sono in genere disapprovati perché considerati come filoccidentali e quindi estranei alla propria cultura. Più in generale, permane una forte opposizione a qualsiasi cambiamento che possa favorire la condizione femminile.¹⁴⁴

Ma i mass media e la letteratura giocano un ruolo molto importante nel decostruire l'immagine di un *unicum* fisso e inerte che l'opinione pubblica ha nei confronti della civiltà islamica e nel far conoscere, anche all'Europa, una molteplicità di soggettività femminili in moto all'interno dei Paesi musulmani. Queste associazioni femminili rivendicano l'uguaglianza di genere come un progetto perfettamente in armonia con la religione islamica, dimostrando come tali diritti siano tutt'altro che estranei all'islam.¹⁴⁵ Le donne usano la religione come arma ideale per ribattere ad antiche interpretazioni misogine ed oscurantiste della religione stessa. Lo scopo è quello di separare le pratiche sociali che nascono nel corso dei secoli dalla religione vera e propria. Le donne sono impegnate in un pericoloso ma deciso processo di *empowerment* per conquistare libertà insperate e a lungo agognate. In generale dimostrano una sorprendente forza di liberazione dalle tradizioni patriarcale che le vuole sottomesse agli uomini affermandosi in tutti i campi: università, aziende, mondo della politica, mondo televisivo.¹⁴⁶

Durante il secolo scorso esse ottengono diritti civili anche se permangono i pregiudizi di un substrato culturale patriarcale e conservatore, che continua ad assegnarle come prima e più importante funzione sociale quella della procreazione.¹⁴⁷

Tutt'oggi questa scuola di pensiero conservatrice riscuote successo a livello popolare.

¹⁴³ Secondo il principio per cui qualsiasi innovazione è contraria a quanto affermato negli *hadith* o nel Corano. Il Profeta infatti ha detto che chiunque avesse introdotto una *bida'* nella religione sarebbe stato maledetto da Allah poiché "gli affari più diabolici sono le innovazioni e ogni innovazione è un errore".

¹⁴⁴ Asma M. A. Halim, "Attrezzi per la subordinazione" in "Senza velo" (a c. di) M. Lanfranco, M.G Di Rienzo, pag. 49

¹⁴⁵ R. Salih, "Musulmane", pagg. 108-109

¹⁴⁶ L. Ahmed, "Oltre il velo", pag. 277

¹⁴⁷ Youssef M. Choueiri, "Il fondamentalismo islamico", Il Mulino, Bologna, 1993, pagg. 18-19.

Per la studiosa femminista Fatima Mernissi questa modernità rappresenta una valida alternativa alle prevaricazione e condizionamenti sociali che da secoli la tradizione di stampo maschilista scatena contro le donne.¹⁴⁸

La modernità comporta il loro accesso al mondo dell'istruzione e del lavoro, migliora la loro condizione liberandole dagli stretti vincoli di una tradizione millenaria. Le innovazioni e le riforme apportate ai Codici civili, ad esempio in Marocco, risolvono, solo in parte, la condizione di sottomissione delle donne; permane un certo grado di analfabetismo e la mancanza di servizi sociali per l'infanzia assieme ad un imparziale trattamento economico fra uomini e donne nel mondo lavorativo.

Per Fatima Mernissi, la tendenza delle giovani arabe è quella di contrarre matrimonio sempre più tardi poiché preferiscono investire sul proprio futuro e ottenere un'istruzione, alla pari dei ragazzi. Mentre oggi il matrimonio precoce rimane legato perlopiù a contesti rurali, in generale il mondo musulmano assiste ad un aumento dell'età per quanto riguarda il matrimonio.¹⁴⁹

Secondo Fatima Mernissi, l'attuale problema della disoccupazione giovanile deriva da una ineguale distribuzione dei redditi e dal forte incremento demografico. La maggior parte della popolazione è giovane e determinata a concludere gli studi e a trovare un lavoro ponendo il matrimonio in secondo piano. Questo ci segnala come vi sia una presa di coscienza tra le giovani che pongono il proprio futuro in cima alle priorità, a discapito dei movimenti più intransigenti che, assieme all'imposizione dell'*hijab*, vorrebbero rimandarle in cucina.¹⁵⁰ L'istruzione si trasforma in uno strumento fondamentale contro l'arbitrio maschile; la conoscenza delle leggi e il suo essere informata le concedono l'insperata possibilità di non essere manipolata dalla multisecolare mentalità dell'uomo, di crearsi un'identità femminile fine a sé stessa, indipendente da qualsiasi figura maschile.¹⁵¹ L'istruzione permette alle donne di accedere a un mondo nuovo, un mondo fatto di consapevolezza dei propri diritti e anche dei propri doveri e fornisce loro la possibilità di sfuggire le contraddizioni e fugare i dubbi, contestare le opinioni prevalenti su solide basi eliminando la possibilità di subire condizionamenti.

Quando si parla della "questione femminile" delle musulmane, emergono differenti punti di vista e opinioni divergenti da parte degli studiosi e delle studiose che se ne occupano.

¹⁴⁸ Fatima Mernissi, *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Giunti, Firenze, 2002, pagg.178-179

¹⁴⁹ F. Mernissi, *Islam*, pagg. 192-193

¹⁵⁰ F. Mernissi, *Islam*, pagg. 192-193

¹⁵¹ H. Taarji, *Le donne*, pagg. 251-253

Nell'ambiente più che mai dinamico del femminismo si può chiaramente distinguere fra un femminismo secolare, un femminismo islamico e un femminismo islamista.

Il primo indica un femminismo di stampo laico e occidentale, il secondo un femminismo che tiene conto della religione e che si muove all'interno del suo ambito e il terzo indica un fenomeno femminista all'interno di movimenti di militanza islamica con obiettivi politici più o meno moderati o estremisti.¹⁵² Tra queste studiose e fra le attiviste dei movimenti stessi vi è chi vede insito nell'islam una naturale predisposizione all'uguaglianza fra i generi mentre altre correnti di pensiero notano una lampante disuguaglianza fra il sesso maschile e quello femminile considerato come un volere di Dio. Altri ancora aggiungono come la religione islamica sia profondamente misogina e antitetica ai diritti delle donne.¹⁵³

Femminismo e islamismo e le molteplici sfaccettature intrinseche non si presentano come fenomeni a sé stanti; essi vanno intesi come processi di identificazione culturale, forgiati secondo le logiche e conseguenze postcoloniali, a seconda delle diverse esperienze storiche e socio-politiche. Risulta chiaro come anche sui Paesi del Maghreb pesi un'eredità coloniale.

Ma al di là delle definizioni e delle etichette, il femminismo si può ricollegare ad un'attitudine e un modo di relazionarsi con il trattamento sociale riservato alle donne. Si tratta di vedere, attraverso un prisma al femminile, il ruolo che ricoprono le donne nella società sommando consapevolezza e aspettative volte a produrre un qualche tipo di cambiamento. Più in generale si tratta di riconoscersi nella battaglia per un bene comune.

Nel mondo arabo è considerevole l'impegno e la volontà delle femministe islamiche, volti a reinterpretare i testi sacri e la storia fin dal periodo d'oro dei califfi "ben guidati", per provare che l'oppressione della quale sono vittime non è frutto della religione bensì colpa di una successiva opera di esegesi oscurantista, che legittima le ideologie sui diritti delle donne. Femministe come Fatima Mernissi, Asma Lamrabet, Hinde Taarji leggono nel Corano ciò che non piace agli uomini, mostrando come l'islam sia tutt'altro che sessista e misogino. In tutto questo i movimenti femministi sono profondamente influenzati dalla modernizzazione, dal riformismo islamico, dal nazionalismo laico e quindi dall'impatto coloniale.¹⁵⁴ L'impatto coloniale plasma, infatti,

¹⁵² R. Pepicelli, "Femminismo", pag. 21

¹⁵³ R. Salih, "Musulmane", pagg.11-13

¹⁵⁴ R. Salih, "Musulmane", pag. 16

rappresentazioni occidentali che attribuiscono il grado di arretratezza delle società musulmane alla condizione di inferiorità in cui pongono le loro donne. Nello specifico possiamo asserire che, dal periodo coloniale in poi, si diffondono in Occidente costruzioni mentali che vedono le donne musulmane come vittime sottomesse rinchiusi negli *harems*. Agli occhi degli europei di questo periodo storico, il velo, l'*harem* e la poligamia sono i tre elementi che meglio caratterizzano e dimostrano il grado di arretratezza della società orientale.

La studiosa Ruba Salih ci segnala come, a cavallo fra Settecento e Ottocento, l'orientalismo europeo dà vita ad una propria immagine mentale di islam che prevede la figura della donna velata; figura dal fascino esotico che da sola incarna l'idea di un Oriente avventuroso, pericoloso e misterioso. La donna, nascosta dietro tende, muri e veli è la prova di come siano le tradizioni islamiche a non permettere all'Oriente di emulare l'Occidente. La letteratura coloniale asserisce come la stessa pratica della poligamia comporti un certo grado di decadimento intellettuale e marci a detrimento delle arti in generale. Non a caso la famosa "*mission civilisatrice*" usa a proprio vantaggio la sfavorevole condizione delle donne musulmane. In Algeria, a causa della presunta inferiorità della condizione delle donne musulmane, permane il rifiuto nell'assimilazione francese dei nativi indigeni.¹⁵⁵ Per i colonizzatori la civiltà europea non può essere paragonata ad un popolo che non riconosce i diritti più elementari alla sua componente femminile e che pratica ancora tradizioni arcaiche come la poligamia; ne deriva l'inauspiciabilità di concedere agli indigeni l'assimilazione. Ma, a parte la poligamia (che indica il perpetuarsi di una tradizione preislamica), il velo e l'*harem* non sono simboli relativi alla religione islamica, bensì usi e costumi di popoli conquistati in periodi successivi alla cosiddetta "età dell'oro".¹⁵⁶ Nella maggior parte dei casi si tratta quindi di ipocrisia coloniale.

Per Ruba Salih, come per molti altri studiosi e studiose, il regime coloniale perpetua l'assoggettamento delle donne musulmane e la loro sfavorevole condizione sociale, come denuncia anche Hubertine Auclerc, una femminista dell'Ottocento. La donna algerina e la sua condizione sono quindi strumentalizzati da parte degli stessi assimilazionisti per provare l'impossibilità di mischiare indigeni e cittadini francesi.¹⁵⁷ Di conseguenza, nelle menti di molti musulmani, il femminismo è associato al colonialismo filoccidentale. Dato che i colonizzatori si pongono come i

¹⁵⁵ R. Salih, "*Musulmane*", pagg. 16-17

¹⁵⁶ A. Aruffo, "*Donne*", pagg. 47-50, 58-60, R. Salih, "*Musulmane*", pagg. 32-33

¹⁵⁷ R. Salih, "*Musulmane*", pagg. 17-18

Liberatori della donna dal suo giogo sociale che la relega ad una condizione di inferiorità, il fatto di aderire ad una lotta di genere per la promozione dei propri diritti porta le donne ad essere tacciate di tradimento; la società le accusa di seguire un'ideologia che non è né musulmana né araba.

Il femminismo viene collegato alla dominazione coloniale data l'instancabile retorica colonialista che fa dell'emancipazione femminile in stile europeo il suo argomento principe.¹⁵⁸

Nel corso dei secoli, le rappresentazioni che oppongono Occidente a islam si radicalizzano anziché attenuarsi e ritornano più che mai attuali nel discorso pubblico negli ultimi anni. Nonostante la globalizzazione e gli intensi movimenti di popolazioni, la retorica dello "scontro di civiltà" porta al rafforzamento delle posizioni di coloro che, in Occidente così come nel mondo islamico, concepiscono l'esistenza di una "cultura e civiltà islamica" ben separata da quella occidentale.¹⁵⁹

I movimenti femministi locali, successivi all'indipendenza, sono quindi additati, dagli elementi conservatori della società, come estranei in quanto veicolano un messaggio importato, che non è espressione della cultura locale e soprattutto non è né arabo né musulmano. Reinterpretare il messaggio iniziale della Sunna e del Corano diventa quindi il compito fondamentale per molte studiose musulmane che mirano a delegittimare l'interpretazione maschilista dei testi sacri. Infatti, secondo il parere di molte scrittrici e studiose, è solo in un'epoca successiva all'avvento dell'islam che si formano e si consolidano paradigmi giuridici misogini completamente estranei alla Parola di Dio esplicita nel Corano e agli insegnamenti del Profeta Muhammad. Una volta formulato e consolidato, il paradigma si perpetua nei secoli, fino ad oggi.¹⁶⁰

Il percorso storico del termine femminismo vede i suoi albori in Occidente. *"(...)Il termine femminismo è stato coniato in Francia nel 1880 da Hubertine Auclert, che lo introdusse nella sua rivista La Citoyenne per criticare la predominanza (e la dominazione) maschile e per farsi portavoce dei diritti e dell'emancipazione delle donne promessi dalla rivoluzione francese.(...)"*¹⁶¹

Per la Auclert i colonizzatori francesi perpetuano l'assoggettamento delle donne musulmane nelle colonie anziché liberarle dai vincoli di una rigida tradizione. Così facendo non si rispettano quei

¹⁵⁸ A. Vanzan, "Anticolonialismo. Tradite e traditrici" in "Femministe a parole" (a c. di) S. Marchetti, J.M.H. Mascot e V. Perilli, pagg. 17-210

¹⁵⁹ R. Salih, "Femminismo e islamismo. Pratiche, politiche e processi di identificazione in epoca post-coloniale" in www.juragentium.org

¹⁶⁰ R. Salih, "Musulmane", pag. 21

¹⁶¹ M. Badran, "Femminismo islamico" in "Senza velo" (a c. di) M. Lanfranco, M. G. Di Rienzo, pagg. 29-30

valori illuministi così largamente professati in patria. Per porre rimedio alla situazioni la Auclert propone la concessione della cittadinanza alle algerine e il diritto al voto delle stesse. Nonostante ciò Hubertine Auclert non riesce nel suo intento, finendo invece per dare maggior forza alla voce degli antiassimilazionisti.¹⁶²

“(...)Nel primo decennio del XX secolo il termine fa la sua apparizione in inglese, prima in Gran Bretagna e, successivamente, nel 1910, negli Stati Uniti; all’inizio degli anni Venti era utilizzato in Egitto, dove circolava in francese e in arabo come nisa’iyya (...).”¹⁶³

Da ora in avanti il termine femminismo si diffonde a macchia d’olio entrando a far parte del vocabolario di studiose e intellettuali anche nei Paesi del Maghreb.

HIJAB, IL VELO

Nel Corano l’*hijab* metafisico è un ostacolo tra gli uomini e Dio, per mezzo del quale gli uomini non riescono ad avvicinarsi a Lui. Dato che non permette l’avvicinamento del fedele a Dio, il termine *hijab* presenta, inizialmente, un accezione negativa. Con la rivelazione dei versetti successivi l’*hijab* acquista una versione materiale.¹⁶⁴

La *sura* XXXIII “delle Fazioni Alleate” al versetto 53 fa riferimento all’*hijab* come ad una cortina di stoffa che il Profeta tira fra sé e un uomo che si trova sulla soglia della sua camera da letto. Il verso recita: *“O voi che credete! Non entrate negli appartamenti del Profeta senza permesso (...). E quando domandate un oggetto alle sue spose, domandatelo restando dietro una tenda: questo servirà meglio alla purità dei vostri e dei loro cuori (...).”*¹⁶⁵ Questo versetto, chiamato appunto “versetto dello *hijab*” è rivelato da Dio e trasmesso dal Profeta per preservare l’intimità di quest’ultimo nella propria casa.

L’*hijab* è soggetto a varie interpretazioni, da quello iniziale in cui chiaramente emerge la necessità del Profeta di difendere la propria intimità in una comunità come quella medinese che “invade” i suoi spazi e non rispetta la sua privacy, a quello più tardo che si orienta verso una divisione meticolosa dei sessi.¹⁶⁶

La *sura* XXXIII “delle Fazioni Alleate” al versetto 59 recita: *“O Profeta! Di alle tue spose e alle tue*

¹⁶² R. Salih, “Musulmane”, pagg 17-18

¹⁶³ M. Badran, “Femminismo islamico” in “Senza velo” (a c. di) M. Lanfranco, M.G.Di Rienzo, pag. 30

¹⁶⁴ F. Mernissi, “Donne”, pagg. 101-102, 111-112

¹⁶⁵ “Il Corano” a cura di Alessandro Bausani, BUR Rizzoli, Milano, 2009, pag. 311

¹⁶⁶ F. Mernissi, “Donne”, pagg. 101-102, 116-117

*figlie e alle donne dei credenti che si ricoprono dei loro mantelli; questo sarà più atto a distinguerle dalle altre e a che non vengano offese.”*¹⁶⁷

Quest'ultima ingiunzione è diretta a tutte le donne della comunità cosicché, dopo la morte del Profeta, tutte le donne delle classi medio-alte indossano il velo; quest'ingiunzione è interpretata come la naturale estensione del concetto di *hijab*. L'*hijab* serve quindi a coprire la donna musulmana e a separarla dall'esterno o più precisamente la discesa del versetto dell'*hijab* sancisce la separazione fra il mondo femminile e quello maschile.

Nella società islamica dei primi secoli le donne musulmane sono invitate a coprirsi per distinguersi dalla schiave e per proteggersi dalle aggressioni sessuali che sono ormai frequenti nelle strade di una Medina sull'orlo della guerra civile. Velare le donne libere significa quindi proteggerle.¹⁶⁸

E ancora la *sura XXIV “della Luce”* al versetto 31 recita: *“E di alle credenti che abbassino gli sguardi e custodiscano le loro vergogne e non mostrino troppo le loro parti belle, eccetto quel che di fuori appare, e si coprono i seni d'un velo e non mostrino le loro parti belle altro che ai loro mariti o ai loro padri o ai loro suoceri o ai loro figli (...).”*¹⁶⁹

Tuttavia, per alcune studiose questi precetti non sono estesi a tutte le donne della comunità ma, anzi, presentano un carattere prettamente privato.¹⁷⁰

Se la reclusione delle donne comincia già durante la vita di Muhammad, quando una serie di rivelazioni viene indirizzata verso le sue mogli, è durante il periodo della dinastia degli abbasidi che comincia il confinamento delle donne anche a causa della fusione di abitudini e pratiche sociali dei popoli che l'impero si trova a governare. La pratica del velo e la reclusione delle donne delle classi medio-alte infatti è una tradizione culturale bizantina e sasanide che non trova riscontro nella prima società musulmana.¹⁷¹ Consuetudini considerate come parte della tradizione islamica, supportate dal Corano e altre fonti, sono in realtà un'usanza della società bizantina. Le fonti descrivono l'imperatrice Irene di Bisanzio come completamente velata dalla testa ai piedi, mani comprese. Le donne dell'età abbaside vengono quindi progressivamente segregate e si diffonde capillarmente l'uso del velo. E' anche il periodo in cui gli *harem* proliferano.¹⁷²

¹⁶⁷ “Il Corano” (a c. di) A. Bausani, pag. 311

¹⁶⁸ F. Mernissi, “Donne”, pagg. 117, 211-214

¹⁶⁹ “Il Corano” (a c. di) A. Bausani, pag. 255

¹⁷⁰ A. Aruffo, “Donne”, pagg. 47-48, R. Salih, “Musulmane”, pagg. 33-34

¹⁷¹ R. Salih, “Musulmane”, pagg. 33-35

¹⁷² A. Aruffo, “Donne”, pagg. 58-60

Anche l'*harem* è una istituzione che si consolida nel corso dell'impero califfale abbaside. Il suo scopo è quello di separare le donne dagli uomini estranei alla famiglia, ed è la parte della casa dedicata alle donne e ai bambini. Mentre in epoca islamica questo fenomeno riguarda solo le donne agiate, successivamente si diffonde anche nelle zone rurali. Le pratiche persiane tra cui l'*harem* sono acquisite dai nobili abbasidi in un periodo in cui possedere un *harem* con decine di schiave e concubine comincia a diventare una consuetudine e una pratica molto diffusa anche in Arabia. Risultato di questa contaminazione è che il concubinato e l'*harem* divengono istituzioni interne all'islam.

Mentre molti sono i resoconti indiretti sulla vita delle donne che circondano il Profeta, nei secoli successivi comincia un'eclissi delle donne dalle fonti; la loro crescente segregazione porta a una quasi definitiva scomparsa delle stesse dalle cronache ufficiali.¹⁷³ Nell'islam la donna è considerata pari all'uomo in tutti gli ambiti, dal momento che è anche lei una credente ed è dotata di ragione e volontà ma da quel momento in poi deve diventare invisibile nella sfera politica.

*"(...) Nel palazzo del califfo aveva il suo posto, dietro l'hijab, nell'harem, lo "spazio proibito". (...) Come il mondo, il palazzo del califfo fu diviso in due parti: uno spazio maschile, dove il sovrano gestiva il potere e usava la violenza; e uno spazio femminile, l'harem, nel quale le donne venivano tenute a distanza da tutto ciò che avesse una parvenza di potere. (...)."*¹⁷⁴

La questione del velo ha sempre riscosso molto successo data l'esagerazione con cui se n'è discusso e si continua a discuterne fino a divenire un tema cruciale. Se in contesto coranico il velo serve a coprire l'*awra* (nudità) di una donna nubile e libera, oggi rappresenta il nodo dello scontro fra Paesi musulmani ed europei dato che, da un punto di vista occidentale, esso significa invariabilmente sottomissione e repressione della donna musulmana.

Da un punto di vista moderno occidentale è infatti difficile non percepirlo come una discriminazione sessuale, portandoci a volte a opinioni e considerazioni fuorvianti. Tutto può sembrarci tranne che sinonimo di emancipazione.¹⁷⁵ In generale, il motivo rimane quello di sottrarsi a sgradite attenzioni maschili.

Nel suo libro *"Le donne velate dell'islam"*, l'autrice Hinde Taarji riporta l'intervista a una donna istruita, velate e militante islamista. Interrogata sulla questione del velo ella risponde: *"Poiché*

¹⁷³ R. Salih, *"Musulmane"*, pagg. 32-33, 36

¹⁷⁴ F. Mernissi, *"Islam"*, pagg. 152-153

¹⁷⁵ H. Taarji, *"Le donne"*, pagg. 249-250

*l'uomo vede in me solo la femmina, ed è incapace di parlarmi in maniera naturale e rispettosa, ho deciso di eliminare ciò che risveglia i suoi desideri. Coprendo il mio corpo, io mi presento a lui in modo che s'interessi solo al mio animo, al mio comportamento, in breve che mi consideri un essere umano. Liberandomi dai suoi sguardi io affermo la mia libertà. E perciò considero l'hijab elemento fondante di questa libertà.*¹⁷⁶

Ecco che il velo impone agli uomini il rispetto nei confronti delle donne musulmane.

E ancora, per gli integralisti rappresenta il simbolo dell'identità musulmana in un ambiente costantemente minacciato da influssi devianti e mode, frutti dell'emulazione dell'Occidente. Ma il velo non imposto significa volontà di sottomettersi, non agli uomini, bensì all'islam cioè a Dio. In questo caso diventa marchio di islamicità, indicatore di modestia e religiosità.¹⁷⁷

Secondo gli studi condotti da Ruba Salih, il velo significa, per coloro che lo indossano, devozione religiosa, esprime un'identità culturale, sociale ed economica ma può anche diventare uno stile, un modello di consumo e una vera e propria moda globalizzata promossa su Internet.

La stessa studiosa ci segnala che a volte le donne si discostano da tutto ciò per una rinegoziazione dei propri obblighi. Ad esempio vi sono donne musulmane che, vivendo in un Paese non musulmano, sperimentano una maggiore libertà di scelta; solitamente osservano sporadicamente i pilastri dell'islam, non indossano un abbigliamento islamico e non frequentano la moschea.¹⁷⁸

Per Ruba Salih, nonostante nel loro Paese d'origine queste donne prendano parte alle attività religiose, seguano i pilastri islamici e portino il velo, il cambiamento di stile di vita mette in atto un cambiamento anche nei propri comportamenti. Il continuo e nuovo confrontarsi con uno stile di vita differente porta queste donne a prestare meno attenzioni ai rituali che sono abituate a seguire nel loro Paese d'origine. Questo non le rende meno credenti ma implica un ridimensionamento del peso che tali obblighi religiosi assumono nella loro nuova vita.¹⁷⁹

Il dibattito pubblico si concentra attorno alla questione del velo come simbolo di oppressione e costrizione per le donne che lo indossano ma spesso lo stesso acquista una varietà di altri significati sotto prospettive alternative. Le donne devote scelgono di coniugare indipendenza dalle costrizioni con l'assolvimento di obblighi religiosi sentiti come volere divino. Indossare il velo

¹⁷⁶ H. Taarji, *“Le donne”*, pag. 228

¹⁷⁷ Fabienne Brion, *“Féminité, minorité, islamité. Questions à propos du hijab”* in *“Dizionario”* (a c. di) M. A. Amir-Moezzi, pagg. 907-908

¹⁷⁸ R. Salih, *“Musulmane”*, pagg. 132-135

¹⁷⁹ R. Salih, *“Musulmane”*, pagg. 132-135

quindi rappresenta sia una scelta individuale sia un obbligo religioso.

Il velo diviene oggi simbolo di una modernità islamica vista come alternativa a quella occidentale, questa conseguenza dell'islamismo mira proprio a rendere visibile la soggettività islamica. Risulta chiara così la voluta opposizione alla modernità laica.¹⁸⁰

FEMMINISMO LAICO

*“Negli anni '50 nacque il femminismo laico, una corrente femminista che non aveva nulla da spartire con la religione, in un'epoca che rifletteva la preponderante diffusione del marxismo e della sinistra radicale.”*¹⁸¹

I movimenti femministi di stampo laico si ispirano solamente al linguaggio e alla pratica dei diritti umani; secondo le attiviste del femminismo laico infatti la religione è totalmente inconciliabile con le rivendicazioni di cui loro si fanno le porta voci. Per queste femministe l'islam ha insito in sé una tendenza patriarcale e misogina e una funzione politica volta a strumentalizzare la questione femminile; risulta perciò impossibile far nascere dei movimenti di emancipazione dal terreno religioso. Il concetto di fondo si esprime nel fatto che una vera femminista non può allo stesso tempo credere nella nozione islamica. Il femminismo di stampo secolare quindi auspica un movimento che si basa su un terreno non religioso e prende spunto dal femminismo laico occidentale, dal quale deriva un grosso debito. La critica è rivolta alle femministe islamiche (v. capitolo successivo), colpevoli di non vedere come invece il loro movimento sia solo uno strumento per un progetto politico.¹⁸² Per le femministe laiche i Codici della famiglia devono basarsi sui principi democratici riscontrabili nelle Convenzioni internazionali sui diritti umani. Di conseguenza le letture progressiste dell'islam non riescono a de-dogmatizzare il carattere maschilista della religione, che, come accade pure in altre religioni, palesa l'auspicabilità del controllo maschile nella società. Ma essere femministe, secondo le femministe laiche, significa rifiutare di sottomettersi o adeguarsi al volere maschile o religioso. Le istituzioni religiose infatti continuano a predicare la superiorità dell'uomo sulle donne nelle cose terrene.¹⁸³

“Il femminismo laico non diede i suoi frutti in quanto il popolo arabo è un popolo che affonda le sue

¹⁸⁰ R. Salih, *“Musulmane”*, pagg. 127-134

¹⁸¹ Tratto da un'intervista ad Asma Lamrabet di G. Mugertza, *“Es el momento ideal para el feminismo islámico”* in www.gara.net

¹⁸² R. Salih, *“Musulmane”*, pagg. 112-116

¹⁸³ R. Salih, *“Femminismo e islamismo”* in www.juragentium.org

radici nell'islam, un ricordo, una storia, una millenaria esperienza di cui la gente non può fare ameno."¹⁸⁴ La religione islamica infatti permea la vita del credente musulmano in tutti gli ambiti della vita poiché è credenza che in ogni ambito dell'attività umana esista un significato religioso. Non esiste una separazione fra sfera privata e sfera pubblica, le valenze religiose si riscontrano nelle basi stesse del sistema sociale della comunità. Di conseguenza l'importanza che questo popolo attribuisce all'islam non scema abbastanza da permettere al femminismo laico di attecchire. *"La generazione più giovane, che ha continuato e ha avuto successo nello studio dell'islam, ha potuto constatare come ciò che sostenevano le femministe laiche non fosse del tutto vero. E di come, invece, la colpa fosse da attribuire alle letture dei testi sacri da parte delle istituzioni controllate dagli uomini, i soli responsabili dell'emarginazione delle donne."*¹⁸⁵

Dato questo, il femminismo laico è accusato dalle femministe di altre correnti di pensiero di essere occidentalizzato, neocolonialista, elitario, pura e semplice emulazione della società occidentale. Le critiche che sono rivolte alle femministe laiche riguardano i processi di modernizzazione, e di come questi, lungi dal portare i benefici sperati alle donne, portano all'affermazione di movimenti islamisti in seno alle società islamiche.¹⁸⁶ Questo discredito nei confronti del femminismo laico rafforza la voce dei movimenti fondamentalisti che vedono nel femminismo filoccidentale un neocolonialismo nemico delle donne musulmane. Lo stesso sceicco Abassi Madani, leader del FIS algerino accusa le donne moderniste di essere una minaccia per la stessa Algeria. Hinde Taarji ci riporta le sue parole: *"Alcune manifestazioni (quelle delle donne moderniste), sono una sfida alla coscienza del popolo algerino e consacrano la negazione dei valori di una nazione. Queste donne, chiaramente manipolate, sono le spaviere del neocolonialismo e le avanguardie dell'aggressione culturale."*¹⁸⁷ Ma il leader del FIS, così dicendo, non si rivolge solo alle femministe di stampo laico, la sua denuncia è anche a quelle femministe islamiche che, negli anni Ottanta, manifestano in piazza per la democrazia, quelle femministe di cui parliamo nel prossimo capitolo.

¹⁸⁴ Intervista ad A. Lamrabet di G. Mugertza, *"Es el momento ideal"* in www.gara.net

¹⁸⁵ Intervista ad A. Lamrabet di G. Mugertza, *"Es el momento ideal"* in www.gara.net

¹⁸⁶ R. Salih, *"Musulmane"*, pagg. 103, 113-115

¹⁸⁷ H. Taarji, *"Le donne"*, pag. 245

FEMMINISMO ISLAMICO

A causa delle critiche che gli vengono rivolte e per un cambiamento di orientamento generale, il femminismo secolare si colora, con il tempo, di tematiche religiose, fino a diventare noto come “femminismo islamico”.

Riformisti islamici come Jamal al Din al Afgani a Muhammad Abduh diventano i principali punti di riferimento per alcune frange del cosiddetto femminismo islamico contemporaneo. La loro retorica si basa su principi quali la modernizzazione di stile europeo, il rinnovamento della società tramite l’acquisizione della conoscenza l’elevazione dello status delle donne, considerato come passo necessario per il progresso della società musulmana.¹⁸⁸ Questi intellettuali vedono nell’emancipazione femminile la premessa necessaria per mettere fine alla sottomissione alle potenze straniere e per porre fine alla decadenza araba in cui versano i Paesi arabi. Liberare la donna musulmana dalle secolari costrizioni rappresenta la condizione *sine qua non* per elevarsi.¹⁸⁹ Come afferma la femminista islamica Ziba Mir-Hosseini, il femminismo è un fenomeno multiplo e mutevole che mal si adegua ad un unico tipo di etichetta. La categorizzazione risulta difficile anche se i concetti di fondo della lotta femminista islamica coincidono e si identificano nella comune volontà di interpretare la *shari’a*.¹⁹⁰

Possiamo definire il femminismo islamico come una pratica innovativa e un discorso femminile nuovo, contestualmente inattaccabile sul piano religioso, che si pone come obiettivo principale l’uguaglianza nella vita pubblica e in ambito familiare. Ciò può avvenire soltanto attraverso la ricerca di diritti e giustizia per le donne nel Corano e nei suoi insegnamenti.

Il femminismo islamico si afferma dagli anni Novanta del secolo scorso a diversi livelli e in diverse parti del mondo compreso il Maghreb.¹⁹¹ Nasce in risposta ad un peggioramento della situazione per le donne nei Paesi di appartenenza; laddove quindi i diritti sono maggiormente violati o in

¹⁸⁸ R. Salih, “Femminismo e islamismo” in www.juragentium.org

¹⁸⁹ Angela Lano, “Le donne dell’Islam e il sogno del Profeta” in “Donne per un altro mondo. Storie di protagoniste femminili in Africa, Asia, mondo islamico, Balcani e Caucaso, America Latina, Nazioni Unite”, a cura di P. Moiola, A. Lano, Gabrielli, 2008, pagg. 146-147

¹⁹⁰ Ziba Mir-Hosseini in “Le donne di Allah. Viaggio nei femminismi islamici” di Anna Vanzan, Bruno Mondadori, Milano-Torino, 2010, pag. 130

¹⁹¹ Oggigiorno il femminismo islamico non si è ancora diffuso capillarmente fra le musulmane, soprattutto a livello popolare. In Paesi come la Tunisia, famosa per il progresso e l’avanzamento dei diritti delle donne, il femminismo islamico non si è ancora radicato. Tratto da Amel Grami “Al Qantar” in “Le donne” di A. Vanzan, pag. 153

pericolo, e dove l'islamismo conservatore si va rafforzando.

Mentre, come abbiamo visto, fino agli anni Ottanta si diffonde un clima permeato di diffuso laicismo, il cosiddetto femminismo islamico degli anni Novanta rappresenta un movimento di donne che lottano per vedere affermati i principi di uguaglianza e libertà basandosi sulla religione islamica,¹⁹² con alcune differenze.

*"(...) E' molto importante distinguere fra femminismo islamico come progetto esplicito dichiarato, come termine analitico, e femminismo islamico come termine d'identità. Alcune donne musulmane (...) descrivono il loro progetto di articolare e avocare a sé la pratica, insita nel Corano, di equità di genere e giustizia sociale come femminismo islamico. Altre lo descrivono come un progetto di rilettura del Corano (...)."*¹⁹³

Un valido aiuto a queste donne è offerto anche dagli intellettuali progressisti; gli uomini di sinistra, in primo luogo, pongono la questione femminile al primo posto nell'agenda dei cambiamenti da promuovere. Ad esempio, grazie al loro contributo, negli ultimi decenni le università marocchine diventano i luoghi per eccellenza del cambiamento sociale; un luogo dove realizzare le aspirazioni di molte giovani.¹⁹⁴ Tra queste intellettuali vi è chi chiaramente si definisce sia femminista che musulmana e chi invece è riluttante a identificarsi come femminista musulmana.¹⁹⁵

Una diversa definizione di se stesse non cambia però il concetto di fondo; tutte queste studioshe vedono nell'islam una religione di pace e di giustizia che predica l'uguaglianza fra i sessi. Queste donne infatti vedono esplicitati nel libro sacro del Corano i diritti e le libertà a cui anelano, usurpati invece, nel corso della storia, da una società patriarcale e da una mentalità androcentrica. Per loro è la tradizione, forte di millenni di storia, a interpretare il Corano e i suoi precetti in maniera sbagliata, strumentalizzando il messaggio originale per gli scopi di coloro che, nei primi secoli islamici, si pongono a capo della società, ignorando o nascondendo così il vero significato dei testi sacri.¹⁹⁶ Sono, infatti, gruppi elitari di esegeti di sesso maschile che si arrogano il diritto di interpretare il Corano e il messaggio religioso insito in esso. In quell'epoca il rapporto delle donne con il potere risulta assente (o non registrato) e ciò che giunge ai nostri giorni sono quindi i testi codificati da autori di sesso maschile.¹⁹⁷ Di conseguenza, gli stessi legiferano escludendo

¹⁹² R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 45-46

¹⁹³ M. Badran, "Femminismo islamico" in "Senza velo" (a c. di) M. Lanfranco, M.G Di Rienzo, pag. 31

¹⁹⁴ F. Mernissi, "Islam", pag. 187

¹⁹⁵ M. Badran, "Femminismo islamico" in "Senza velo" (a c. di) M. Lanfranco, M.G Di Rienzo, pag. 32

¹⁹⁶ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 45-46

totalmente la componente femminile da questo importante processo politico e culturale.

Per questo motivo una priorità del femminismo islamico è quella di andare direttamente al testo sacro, il Corano, per recuperare il suo messaggio ugualitario.

Le rivendicazioni di uguaglianza delle femministe non si basano solo sull'universalismo dei diritti umani ma su un'interpretazione di genere di orientamento progressista. Queste donne guardano all'islam e ai versetti esplicitati nel Corano come all'arma ideale per promuovere la loro visione di islam. Nell'approccio al Corano le donne portano una propria interpretazione nuova e si interrogano quindi secondo una prospettiva di genere. Secondo le studiosse e le attiviste del femminismo islamico esistono, in realtà, molti versetti del Corano che sembrano affermare l'uguaglianza uomo-donna.

Ad esempio nella *sura* XLIX "delle Stanze Intime" al versetto 13 leggiamo: "*O uomini, in verità Noi v'abbiam creato da un maschio e da una femmina e abbiam fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conoscete a vicenda, ma il più nobile fra voi è colui che più teme Iddio.*"¹⁹⁸

L'ermeneutica femminista afferma come il suddetto versetto implichi l'uguaglianza fra i sessi; uomo e donna presentano chiaramente delle differenze biologiche ma sono uguali sul piano ontologico.¹⁹⁹ Qui non si distingue fra uomo o donna, l'essere amato da Dio è semplicemente il più timorato, colui che applica la giustizia sociale, senza discriminazioni di genere.

Altro esempio di nuova interpretazione riguarda la *sura* IV "delle Donne", versetto 34: "*Gli uomini sono preposti alle donne, perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri e perché essi donano dei loro beni per mantenerle.*"²⁰⁰

Il termine arabo per "essere preposti" è *qawwumuna*. La maggior parte delle traduzioni enunciano come tale parola implichi un significato di superiorità. Ma, secondo l'opera di esegesi femminista tale termine finisce per significare "provvedere per, essere responsabili" escludendo qualsiasi concetto di superiorità maschile. Dato che solo le donne possono partorire, in questa circostanza particolare al marito viene chiesto di occuparsi materiale di lei e della famiglia. Quello che è effettivamente richiesto è il mutuo supporto fra moglie e marito, il sostegno dell'uomo alla donna durante la gravidanza, e che ruoli e mansioni siano ben distribuiti; mentre ella è impegnata a generare figli, egli lo è nel prendersi cura della donna.

¹⁹⁷ Jolanda Guardi, Renata Bedendo, *"Teologhe, musulmane, femministe"*, Effatà, Torino, 2009, pag. 16

¹⁹⁸ *"Il Corano"* (a c. di) A. Bausani, pag. 386

¹⁹⁹ J. Guardi, R. Bedendo, *"Teologhe"*, pag. 39

²⁰⁰ *"Il Corano"* (a c. di) A. Bausani, pag. 58

Al tempo stesso questo non implica l'incapacità della donna di mantenersi da sola.²⁰¹

E ancora la *sura* IV "delle Donne" al versetto 1 recita: "O uomini! Temete Iddio, il quale vi creò da una persona sola. Ne creò la compagna e suscitò da quei due esseri uomini molti e donne (...)." ²⁰²

L'ermeneutica femminista insiste su tali versetti che sottolineano l'uguaglianza fra i generi. Il suddetto versetto è considerato una dichiarazione di principio. Inoltre una rilettura delle Scritture insiste sull'importanza del contesto in cui tali versetti si collocano.²⁰³

Teologhe e studiose producono nuove interpretazioni anche dei detti collegabili al Profeta, che svelano come anch'egli, nel corso della sua vita, sia imparziale e predichi l'uguaglianza di genere. Dato questo assunto, le femministe sostengono come le donne possano facilmente assurgere a ruoli di *leadership* come quello di *mufti* e possano ricoprire la funzione di *imam*.²⁰⁴

Esse ritengono che il fatto di essere escluse dal processo di esegesi coranica e successivamente da quello di legiferazione abbia comportato la subordinazione delle donne musulmane e all'occultamento del loro ruolo nella storia. Inoltre il divorzio dell'islam dal *fiqh* è necessario poiché il primo ha carattere eterno e immutabile in quanto Parola di Dio, il secondo è la legge degli uomini, e, in quanto tale, può essere soggetta a mutamenti o a dubbi.

Il femminismo islamico vuole quindi rianalizzare le fonti, svelando il vero senso dei versetti o degli *hadith* trasmessi dal Profeta nella Sunna, mostrando che proprio perché le leggi sono elaborate successivamente dagli uomini, esse possono essere perfettibili e il loro carattere è quindi da ritenersi non sacratile.²⁰⁵ Ne deriva il fatto che sono le leggi umane ad essere sbagliate e parziali, mentre la *shari'a*, cioè la legge che deriva dalla volontà divina, risente solo dell'ambiente sociale e del periodo storico nel quale si forma. Per questo, mentre le leggi degli uomini sono modificabili e potenzialmente ingiuste, la *shari'a* è la sola ad essere saggia ed eterna, ma la stessa deve essere interpretata alla luce della realtà storica del momento.²⁰⁶

Il movimento si pone come obiettivi anche dimostrare che un femminismo di tipo islamico è necessario poiché non è l'islam che nega i diritti e la libertà alle donne ma il patriarcato. Si tratta di una lotta trasversale all'islam, non antitetica. Si può essere femministe e anche musulmane. Si può

²⁰¹ J. Guardi, R. Bedendo, "Teologhe", pag. 42

²⁰² "Il Corano" (a c. di) A. Bausani, pag. 54

²⁰³ J. Guardi, R. Bedendo, "Teologhe", pag. 40

²⁰⁴ M. Badran, "Femminismo islamico" in "Senza velo" (a c. di) M. Lanfranco, M.G. Di Rienzo, pagg. 38-39

²⁰⁵ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 49-50, 59-60.

²⁰⁶ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 49-50

lottare per i propri diritti senza rinnegare la propria religione. Questo è lo scopo principale che si pongono le attiviste.²⁰⁷ Anzi, è proprio la religione lo strumento fondamentale e indispensabile per rivendicare i propri spazi all'interno della società; il fatto che le stesse donne non debbano scegliere fra islam e attivismo femminista rompe gli indugi permettendo loro di non perdere la propria identità. Il femminismo islamico si afferma proprio perché ha la capacità di tenere assieme identità diverse, appartenenze diverse, talvolta in Paesi non musulmani.

L'adesione al femminismo coniuga, quindi, lotta per la rivendicazione dei diritti e impegno per eliminare le correnti retrograde e conservatrici all'interno del complesso e variegato discorso islamico.²⁰⁸ Caratteristica essenziale è il rifiuto di adeguarsi ai valori occidentali, continuando invece a rifarsi ai valori della propria religione. Agli occhi di molti musulmani infatti i valori dell'Occidente vengono continuamente imposti a popoli orientali con guerre e ricatti economici.²⁰⁹ Le femministe musulmane escludono l'idea che l'emancipazione femminile sia solo quella perseguita dalle donne occidentali e che il femminismo in sé è solo quello di stampo occidentale e accusano le femministe occidentali di cecità.

La "colpa" del femminismo occidentale consiste nel non considerare percorsi alternativi per l'emancipazione di genere. Per quanto riguarda l'interpretazione della legge sacra le femministe affermano la necessità che essa sia libera; uomini e donne possono partecipare all'interpretazione del Corano poiché è compito della comunità tutta in quanto *umma* decidere quale versione è accettata e quale respinta. Lo scopo è quello di far diventare invalido il significato dato alle scritture dai giuristi che si auto-arrogarono il diritto di interpretare per l'*umma*.²¹⁰

Si fa ricorso anche all'analisi e allo studio della letteratura e antropologia del periodo; si studia quindi attentamente la figura del Profeta, delle sue mogli e delle persone che gli sono vicine. Lo scopo è quello di dimostrare l'importanza che hanno le donne all'epoca della neonata civiltà islamica.²¹¹ Come si constata dall'indagine circa la vita del Profeta, le mogli di Maometto e in particolare Aisha sono delle figure di grande prestigio sia nell'ambito religioso che politico. E, mentre ci sono anche altre figure storiche femminili di grande importanza, esse sono per lo più dimenticate dalla cronistoria ufficiale ed escluse dalle narrazioni della storia islamica.

²⁰⁷ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 49-52

²⁰⁸ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 48-49

²⁰⁹ R. Pepicelli, "Femminismo", pag. 49

²¹⁰ R. Pepicelli, "Femminismo", pag. 60

²¹¹ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 70-71

Secondo le femministe islamiche, il Profeta, nella sua epoca, garantisce un certo status sociale alle donne della nuova comunità di Medina così come l'avvento dell'islam apporta notevoli miglioramenti rispetto alla *jahiliyya* preislamica. Per le teologhe quindi il messaggio di liberazione del neonato islam esiste ed è persino messo in pratica al tempo della prima comunità islamica.²¹²

Negli anni Novanta il fenomeno del femminismo islamico si diffonde velocemente in molte parti del mondo musulmano, diversificandosi. Mentre molte femministe definiscono il loro movimento come femminismo islamico, altre non accettano di usare l'aggettivo data l'universalità delle loro rivendicazioni e il più ampio progetto di rinnovamento della società che auspicano.

Il discorso femminista preso in esame non si presenta dunque come omogeneo; posizioni e opinioni diverse si sovrappongono o si contrappongono in un dinamismo più che mai sorprendente.

Nel capitolo precedente notiamo come esistano associazioni femminili laiche che sostengono come femminismo e islam siano antitetici. Femministe che guardano all'islam come un ostacolo alle loro rivendicazioni ed escludono totalmente che esso possa essere un alleato nella loro lotta.²¹³ Questa molteplicità di correnti di pensiero risulta lampante se consideriamo le donne che invece si battono per i diritti femminili e allo stesso tempo militano in movimenti islamisti.

Queste donne parlano del ruolo delle donne e del loro potenziale da un punto di vista totalmente differente; differente e nuovo rispetto alle posizioni femministe occidentali e a quelle più progressiste islamiche. Le donne che militano in movimenti islamici affermano, ad esempio, che indossare il velo sia un obbligo riscontrabile nel Corano e che ricoprire il ruolo di *imam* non sia possibile per una donna. Ad esempio, mentre il velo è fortemente osteggiato dalle femministe occidentali, secondo le quali rappresenta un simbolo della sottomissione delle donne agli uomini, esso è difeso da quelle islamiste che difendono questa scelta nel caso in cui sia una decisione incondizionata.

Ancora una volta il femminismo nel Maghreb ci si presenta sotto molteplici forme e identità, non sempre concilianti fra loro, e in perenne cambiamento. Si tratta però di tante posizioni dello stesso identico discorso.

²¹² R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 69-71

²¹³ R. Salih "Musulmane", pagg. 113-114

Il fenomeno femminista diventa oggi un fenomeno universale, grazie ai mass media e alla sua diffusione nel web. La rete Internet rappresenta una finestra aperta sul mondo attraverso la quale far conoscere le proprie attività e avviare dialoghi tra le varie associazioni femministe.

Internet aiuta a creare un ponte fra i vari movimenti con lo stesso scopo finale.²¹⁴

L'inglese diventa la lingua veicolare per eccellenza di questo fenomeno anche se la conoscenza dell'arabo rimane tuttora essenziale poiché, data la necessità di un'opera di esegesi femminista dei versetti coranici, ci si deve poter avvalere della conoscenza dell'arabo *al fusha*.²¹⁵

Il fenomeno femminista propone, da una parte, un'opera di esegesi coranica modernista e dall'altra l'adesione ad altri movimenti che condividono gli stessi obiettivi, alcuni dei quali si configurano in ONG.²¹⁶ Ma in entrambe i casi si tratta di obiettivi che hanno bisogno del loro tempo per essere realizzati. E quand'anche si registrino dei progressi in un certo Paese, un altro può essere soggetto ad un involuzione negativa.²¹⁷

²¹⁴ A. Vanzan, "Le donne", pag. 139

²¹⁵ M. Badran, "Femminismo Islamico" in "Senza velo" (a c. di) M. Lanfranco, M.G. Di Rienzo, pagg. 33-34

²¹⁶ A. Vanzan, "Le donne", pag. 149

²¹⁷ A. Vanzan, "Le donne", pag. 154

ESEGESI FEMMINISTA

Notiamo come, al formarsi della *shari'a*, ci sia un evidente scarto fra i precetti contenuti nel Corano e nella Sunna e lo status delle donne secondo i giuristi. Status che mescola consuetudini preislamiche, usi e costumi di popoli che solo più tardi abbracciano l'islam, pratiche insomma falsamente spacciate come realmente islamiche.²¹⁸

Così facendo, nell'epoca di formazione del diritto, si legittimano tradizioni che hanno poco a che fare con l'islam originario, e con il tempo vengono incluse nella *shari'a* diventando così legittime. Successivamente, dalla fine del X secolo, le quattro scuole di pensiero si preoccupano di dare ognuna la propria interpretazione della legge sacra. Le scuole hanbalita, shafiita, hanafita e malikita danno vita a diversi approcci alla vita sociale e pubblica che si traducono in maggiori o minori libertà per le donne. La legge che si viene a formare è consacrata come ortodossia islamica, vista come ininfluenzabile da cambiamenti degli ambiti storici e sociologici ponendosi al di fuori di qualsiasi possibilità di nuove interpretazioni.²¹⁹

Per quanto riguarda l'opera di esegesi coranica, dai tempi del Profeta a oggi, a seconda dei diversi approcci modernisti o integralisti, la legge islamica è illuminata da una luce diversa.

A tal proposito, ad esempio, una lettura modernista auspica una riforma che separi la *shari'a* dal *fiqh* cioè la formulazione giuridica medievale, e come elemento fondamentale di rinnovamento prevede l'emancipazione femminile dall'oppressione delle leggi. Nello specifico, la lettura del Corano secondo i modernisti si caratterizza per il suo allontanamento dai commentari tradizionali. Essi concentrano il loro studio su una nuova esegesi che, pur non mettendo in questione l'infallibilità e autenticità del Corano quale Parola di Dio, è influenzata dalla cultura occidentale. Questo studio definito appunto modernista applica le scienze moderne e l'uso razionale della ragione alla religione proponendo un connubio quanto mai innovativo. La corrente modernista è innovativa in quanto fornisce interpretazioni inedite e audaci del Corano, secondo un punto di vista imparziale e obiettivo.²²⁰

La novità risiede nel fatto che, mentre per secoli il dibattito è condotto da giureconsulti di sesso maschile, oggi le donne, grazie ai loro studi, alle loro conoscenze in materia giuridica e scienze religiose possono partecipare e dibattere attivamente sull'argomento.²²¹

²¹⁸ M. Badran, "Femminismo islamico" in "Senza velo" (a c. di) M. Lanfranco, M.G. Di Rienzo, pagg. 34-36

²¹⁹ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 59-60

²²⁰ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 22-23, R. Salih "Musulmane", pagg. 40-41

Lo scopo è quello di mostrare come il Corano proponga il progresso della società a tutti i livelli liberandola dai pesanti fardelli della tradizione, che, nel passato, interpreta a proprio uso e consumo i versetti vaghi o poco chiari. Esistono nel Corano infatti dei versetti chiari e dei versetti oscuri o elusivi. L'esegesi classica considera chiari quelli che trattano di materie legali e oscuri quelli che invece si occupano dell'ambito spirituale. L'ermeneutica riformista moderna vuole reinterpretare tali versetti basandosi sulla ragione e con spirito di giustizia.²²²

Una lettura modernista si interessa quindi ad un'interpretazione del Corano che si basa sulla ragione; in alcuni casi autori occidentali e le loro opere influenzano le teologhe e i teologi che si impegnano in questo senso.²²³

Il movimento modernista nasce dal contatto delle società musulmane con l'Occidente. Una lettura modernista auspica la contestualizzazione e l'adattamento dell'islam e della *shari'a* alle condizioni sociali del momento, eliminando presupposti e concetti superati che non possono trovare applicazione nella contemporaneità.²²⁴

Nella società moderna urge infatti un'opera di liberazione dalle superstizioni e mentalità degli arabi dei primi secoli islamici, credenze e pratiche che non hanno più a che fare con la realtà attuale in perenne cambiamento. I mezzi per procedere all'interpretazione delle scritture sono l'*ijtihad* ovvero la ricerca indipendente, e alla portata di tutti, sulle fonti religiose, e il *tafsir* cioè l'interpretazione. Per i modernisti l'interpretazione del Corano non deve basarsi su una fissa, sterile, unica accezione ma deve lasciare spazio aperto a una libera interpretazione dai temi nuovi; il Corano in sé non può ridursi alla semplice spiegazione linguistica del *tafsir* letterale come vorrebbero gli islamisti. Tuttavia la corrente tradizionale continua ad essere predominante poiché lo sforzo di rinnovamento teologico e ideologico non è ancora riuscito a soppiantare il *tafsir* dei commentari classici che continuano ad essere quelli più letti ed utilizzati.

Accanto a questi commentari comunque rimane importante notare come si stia facendo strada una nuova scuola esegetica che mette in dubbio i dogmi ufficiali.²²⁵

Il lavoro esegetico delle femministe islamiche prende spunto dal Corano, dalla Sunna come anche dalla storia, dalla cultura e dalla letteratura del mondo islamico.

²²¹ A. Vanzan, "Le donne", pag. 13

²²² J. Guardi, R. Bedendo, "Teologhe", pag. 35

²²³ J. Guardi, R. Bedendo, "Teologhe", pag. 21

²²⁴ J. Guardi, R. Bedendo, "Teologhe", pag. 23

²²⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, "Una vita con l'Islam" in "Dizionario" (a c. di) M. A. Amir-Moezzi, pagg. 259-262

Il Corano è considerata parola di Dio mentre la Sunna o meglio gli *hadith* (racconti) che la compongono sono considerati parola del Profeta, commento e integrazione alla parola divina. L'interpretazione delle due scritture avviene tramite l'*ijtihad*, sforzo personale e indipendente. Inizialmente le interpretazioni sono molteplici ma nel corso della storia si cerca di procedere all'esegesi tramite delle regole precise che portano ad un'interpretazione di stampo tradizionale.²²⁶ Con il passare dei secoli il processo di *ijtihad* in ambito sunnita non è più consentito; a partire dal X-XI secolo circa esso è vietato e i giuristi devono limitarsi ad analizzare le fonti sacre seguendo il percorso precedentemente tracciato.²²⁷

Il termine *ijtihad* comincia progressivamente ad indicare l'interpretazione considerata come ortodossa dei testi sacri, quella su cui vi è consenso fra i giurisperiti, e non più il ragionamento libero e autonomo. Da qui in poi si applica il *taqlid* ovvero l'imitazione della dottrina consolidata.²²⁸ Un'interpretazione di stampo tradizionalista come quella che viene a crearsi in passato è denominata *tafsir*, al contrario di *ta'wil* che invece indica un'interpretazione più razionale. Le femministe islamiche che si occupano di teologia basano la loro opera di esegesi su una corrente interpretativa già sperimentata nel passato; corrente che però non è prevalsa.²²⁹

Il femminismo islamico cerca di riappropriarsi dell'uso di questo strumento interpretativo; strumento a cui tutti dovrebbero poter accedere e far ricorso per una libera interpretazione, aperta a molteplici sfaccettature. Per le femministe islamiche la verità del messaggio divino deve essere alla portata di tutti i credenti; urge quindi una riapertura del processo di ragionamento autonomo. Per le femministe islamiche inoltre l'*ijtihad* è un diritto di tutti e un'arma da usare per ribattere alle accuse di apostasia o di occidentalizzazione dei movimenti islamici.

Emerge quindi chiaramente come sia la lettura dei testi sacri lo strumento migliore a cui le femministe islamiche ricorrono per rispondere alle sfide della corrente islamista; i riferimenti religiosi, se all'inizio sono trascurati, ora riemergono pubblicamente.

Di conseguenza molte donne si specializzano nello studio degli *hadith* diventando esperte conoscitrici delle scritture, finendo col ricoprire ruoli preminenti nell'educazione religiosa e lavorando a stretto contatto con allievi e studiosi maschi.

Un altro esempio di nuova esegesi riguarda la *sura* IV "delle Donne" al versetto 11: "*Riguardo ai*

²²⁶ J. Guardi, R. Bedendo, "Teologhe", pag. 19

²²⁷ R. Salih, "Musulmane", pagg. 37-39

²²⁸ J. Guardi, R. Bedendo, "Teologhe", pag. 26

²²⁹ J. Guardi, R. Bedendo, "Teologhe", pag. 19

*vostri figli Iddio vi raccomanda di lasciare al maschio la parte di due femmine (...).*²³⁰

Anche in questo caso, secondo una lettura modernista/riformista, l'ingiunzione trova il suo senso nel periodo islamico dei primi secoli quando gli uomini si occupano di mantenere finanziariamente le donne (soprattutto nel caso di orfane o vedove). Nel contesto odierno tale ingiunzione perde di significato dato che anche le donne si fanno carico della famiglia alla pari dell'uomo.²³¹

TRA FEMMINISMO SECOLARE E ISLAMICO

L'ESEMPIO DEL MAROCCO NELL'OPERA DI ESEGESI

Nel Maghreb, il Marocco si presenta come un faro nell'assolvimento di una fondamentale opera di esegesi al femminile, grazie al lavoro di un certo numero di femministe.

La studiosa e scrittrice Fatima Mernissi si rivela un'ottima guida per quanto riguarda le coraggiose prese di posizione a favore della libertà femminile nel suo Paese e nel mondo islamico in generale. Avvalendosi dell'uso dell'*ijtihad*, la sociologa si occupa di conciliare le rivendicazioni femminili con i precetti coranici anche se allo stesso tempo la stessa non si considera una femminista islamica.²³²



Tramite i suoi scritti Mernissi si preoccupa di decostruire le interpretazioni misogine e anzi racconta biografie di donne potenti e leggendarie che occupano ruoli di *leadership* nel corso della storia islamica. Per Mernissi, le donne del primo periodo islamico vivono in un periodo di forte attivismo femminile caratterizzato dal riconoscimento sociale dei diritti delle stesse.

Fatima Mernissi è considerata una pioniera del movimento femminista: ella per prima propone una rilettura del Corano per separare i veri *hadith* da quelli falsi.²³³

Nata nel 1940 a Fez, è docente di sociologia presso l'Università Muhammad V di Rabat.

Sin dagli anni Settanta affronta la questione femminile in Marocco e in generale nel mondo islamico. Ma, mentre ora è considerata una femminista islamica, fino alla metà degli anni Ottanta,

²³⁰ "Il Corano" (a c. di) A. Bausani, pag. 55

²³¹ A. Vanzan "Le donne", pag. 13

²³² R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 69-75

²³³ A. Vanzan, "Le donne", pag. 154

Mernissi può essere definita una femminista laica dato che vede nella religione un ostacolo all'emancipazione.²³⁴ Proprio come il movimento femminista, quindi, Mernissi cambia orientamento e ciò la porta a vedere il rapporto fra la religione e i diritti religiosi sotto un'altra luce. Le femministe come Mernissi propongono una rilettura dei testi sacri secondo una prospettiva di genere, proponendo l'assoluta conciliabilità di istanze di uguaglianza e religione musulmana.²³⁵ La studiosa si arroga il diritto di avvalersi dello strumento *l'ijtihad* per la sua opera di reinterpretazione, smontando pezzo per pezzo le letture androcentriche costruite dai soli uomini al potere. Ella vede alcuni *hadith* come non autentici poiché contraddicono lo spirito del Corano. Per la studiosa, il Profeta predica a favore di una comunità costruita attorno ad ideali di giustizia e democrazia, con uomini e donne che lavorano fianco a fianco.²³⁶

Mernissi ricorda come, durante il primo periodo islamico, le donne posseggano la piena cittadinanza e come lo stesso Profeta si comporti con le sue mogli. Con l'aiuto di esperti di storia, la sociologa indaga i ruoli importanti che rivestono le donne di Medina, come ad esempio porsi a capo di un esercito. L'esempio riportato è quello di Aisha, moglie del Profeta, che, dopo la morte di quest'ultimo, guida un esercito in battaglia. La sua figura è strettamente legata agli affari di Stato di quel periodo quando Aisha è persino consultata negli affari politici.²³⁷

Secondo la sociologa marocchina, il ruolo delle donna attivamente impegnata al fianco dell'uomo è deliberatamente taciuto e dimenticato e il testo sacro è volutamente manipolato sotto spinte interne legate al potere egemonico.

Conflitti d'interesse portano alla nascita di falsi *hadith*, cosicché chi è ai vertici della società può controllare, attraverso questo potente strumento, la società a suo piacimento e servirsene per i propri scopi.²³⁸ Secondo studiosi come Fatima Mernissi vengono a crearsi quindi dei racconti misogini come quello attribuito ad al-Bukhari, eminente narratore di *hadith*, che recita: "*Mai conoscerà la prosperità un popolo che affiderà il suo governo a una donna*".

Con il passare del tempo questo *hadith* e gli *hadith* in generale (specie se attribuiti a una linea di trasmettitori definiti *sahih* cioè "sani", attendibili) sono diventati delle verità incontestabili.

Potrebbero essere citati molti altri *hadith* di questo tipo. Essi mirano a tenere fuori dagli affari della

²³⁴ R. Pepicelli, "*Femminismo*", pagg. 69-70

²³⁵ A. Vanzan, "*Le donne*", pagg. 13-14

²³⁶ R. Pepicelli, "*Femminismo*", pagg. 69-71

²³⁷ F. Mernissi, "*Donne*", pagg. 10-12

²³⁸ F. Mernissi, "*Donne*", pag. 15

politica le donne e a diffondere nella società l'idea che queste ultime siano esseri inferiori, non dotate di intelletto o autocontrollo e per questo non affidabili.²³⁹

Le studiose come Fatima Mernissi indagano il motivo per cui le donne dell'epoca si convertono all'islam; esse trovano in questa religione la garanzia del rispetto dei propri diritti e dell'uguaglianza. Dato che lo stesso Profeta osteggia i comportamenti misogini, risulta impossibile che egli avvalori *hadith* come quello sopra citato.²⁴⁰ L'islam infatti non contempla nessuna forma di superiorità degli uomini sulle donne e lo stesso Corano non ammette gerarchie tra i credenti.

All'interno dell'*umma* tutti i credenti sono uguali, come tutti i fedeli sono uguali agli occhi di Dio. Nonostante ciò, il corso della storia sperimenta più volte la formazione di una radicata e indiscussa tradizione basata su racconti ostili alle donne, definiti come sani e autentici, considerati quindi validi ed applicabili. Piuttosto che il Profeta, è il patriarcato maschilista a rendere validi *hadith* che avallano interpretazioni misogine del Corano e della Sunna.²⁴¹

Per Mernissi: *“Contrariamente a quanto si crede, l'islam non avanza la tesi della intrinseca inferiorità femminile. Piuttosto il contrario, afferma la potenziale uguaglianza fra i sessi. La disuguaglianza esistente non si basa su una teoria biologica o ideologica dell'inferiorità femminile, ma è il risultato di istituzioni sociali specifiche disegnate per contenere il suo potere; cioè segregazione e subordinazione legale nella struttura familiare.”*²⁴²

Tutte le istituzioni sessuali servono a minimizzare e controllare il potere femminile, considerato come potenzialmente pericoloso e capace di scatenare la *fitna* nella comunità, in quanto la donna incarnerebbe il desiderio represso e la passione incontrollata.²⁴³

Tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta molte studiose criticano l'islam, ma da allora la religione non è più considerata un freno all'emancipazione femminile, anzi da limite essa diventa lo strumento della loro liberazione. A prescindere dalla ragione di fondo, molte donne rivendicano l'uguaglianza di genere all'interno della cornice islamica per rispondere al bisogno sociale di trovare un posto per la religione all'interno della società e della propria vita.

Fatima Mernissi non si limita a criticare la tradizione islamica ma anche l'Occidente. Secondo la scrittrice le donne occidentali sono vittime inconsapevoli dell'ideale estetico e del desiderio di una

²³⁹ F. Mernissi, *“Donne”*, pagg. 54-57, 74, 79, 90

²⁴⁰ F. Mernissi, *“Donne”*, pagg. 14, 135-161

²⁴¹ R. Pepicelli, *“Femminismo”*, pag. 23

²⁴² R. Salih, *“Musulmane”*, pag. 106

²⁴³ R. Salih, *“Musulmane”*, pagg. 107-108

società maschilista che le vorrebbe uniformate ad uno stesso modello fisico.

Più in generale, il modo di pensare della società occidentale vuole costringere le donne a trasformare il proprio corpo per soddisfare il genere maschile.²⁴⁴ La critica risiede nel fatto che l'Occidente non è capace di un esame di auto-coscienza e riesce solo ad essere critico nei confronti del mondo arabo-islamico. Le donne occidentali inoltre non riescono a capire come la religione vista in chiave femminista possa rappresentare un forte strumento di liberazione ed emancipazione, soffermandosi solo sulla convinzione che il femminismo sia, in generale, laico.²⁴⁵

FEMMINISTE ISLAMICHE

L'ESEMPIO DI ASMA LAMBARET

Un'altra figura chiave del femminismo marocchino è Asma Lamrabet. Nata a Rabat, dove lavora in qualità di medico, Asma Lamrabet è presidente del *Gruppo internazionale di studi e di riflessione sulle donne nell'islam*.

Oggi è una rappresentante di spicco del femminismo islamico, che la vede impegnata, come la sua collega Mernissi, nella rilettura del Corano.²⁴⁶



Proprio come Mernissi, nel corso della sua vita Asma Lamrabet cambia orientamento; dapprima simpatizzante per le posizioni delle femministe occidentali, la stessa ora crede nella re-islamizzazione della società, condividendo con Fatima Mernissi la necessità di conciliare diritti femminili e discorso islamico.²⁴⁷

Successivamente decide di velarsi, una scelta non imposta che suggerisce la volontà di intraprendere un percorso di fede più vicino ad un femminismo islamico di stampo religioso.²⁴⁸

Definisce la sua scelta di indossare il velo come una convinzione personale che è legata alla fede, non un obbligo vero e proprio, come vorrebbero far credere gli integralisti religiosi.

La critica è ugualmente diretta alla licenziosità dei costumi occidentali dove il corpo delle donne è

²⁴⁴ R. Pepicelli, "Femminismo", pag. 74

²⁴⁵ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 74

²⁴⁶ Asma Lamrabet in www.iaphitalia.org

²⁴⁷ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 75-76

²⁴⁸ A. Lamrabet in www.iaphitalia.org

costantemente esibito e costretto ad uniformarsi a canoni estetici, e ai radicali musulmani che cercano di ridurre le proprie donne all'invisibilità e al mutismo.²⁴⁹

Asma Lamrabet definisce il femminismo islamico come un normale femminismo ispirato all'universalità dei diritti, delle libertà, e dell'uguaglianza, un fenomeno sempre più diffuso e plurale. Si definisce islamico perché si rifà al messaggio spirituale insito nella religione islamica. Le rivendicazioni partono da questo messaggio liberatorio ed emancipatorio e vanno contro le istituzioni e ideologie religiose, colpevoli di occultare volontariamente il messaggio egualitario originale.²⁵⁰ Lamrabet rigetta l'idea di un femminismo monolitico, affermando che l'esistenza stessa di un femminismo radicale e di un femminismo nero legittima la presenza di un femminismo islamico. La difficoltà ad accettare, da parte occidentale, il femminismo islamico nasce da stereotipi sull'islam e sulla donna musulmana.²⁵¹

Il medico marocchino considera l'attuale femminismo come la naturale continuazione del femminismo nazionalista degli anni Quaranta e Cinquanta, quando le donne si impegnano assieme agli uomini nella lotta per scacciare i colonizzatori.²⁵²

Asma Lamrabet propone una contestualizzazione del messaggio coranico, specificando ad esempio come la lapidazione sia una pratica giudaica preislamica, che non esiste nel Corano.

Per la studiosa, ad esempio, la punizione del taglio della mano per il ladro va applicata solo nella società dei primi secoli quando la povertà è dilagante e i furti sono all'ordine del giorno.

Al giorno d'oggi si potrebbe parlare di una metafora piuttosto che di una punizione vera e propria. Il Corano ha quindi una funzione fondamentalmente pedagogica, per educare il popolo arabo tribale a rispettare le libertà altrui.²⁵³

Come Mernissi, anche Lamrabet traccia dei profili femminili presenti nel Corano, raccontandoci la storia di donne importanti, sovrane illuminate come Bilqis, regina di Saba, o Maria madre di Gesù, tratto d'unione fra cristiani e musulmani, o ancora Sarah e Hagar, ferventi credenti e illustri sapienti. Tutte donne che, attraverso la loro personalità e le loro azioni si affermano come esempi degni di essere seguiti. Donne che contribuiscono alla diffusione della Parola di Dio, e di cui il

²⁴⁹ Intervista ad A. Lamrabet di G. Mugertza, *"Es el momento ideal"* in www.gara.net

²⁵⁰ Intervista ad A. Lamrabet di G. Mugertza, *"Es el momento ideal"* in www.gara.net

²⁵¹ Intervista ad A. Lamrabet di G. Mugertza, *"Es el momento ideal"* in www.gara.net

²⁵² Intervista ad A. Lamrabet di G. Mugertza, *"Es el momento ideal"* in www.gara.net

²⁵³ Intervista ad A. Lamrabet di G. Mugertza, *"Es el momento ideal"* in www.gara.net

Corano riporta un'immagine positiva e virtuosa.²⁵⁴ Il Corano parla delle donne attraverso personaggi femminili saggi e credenti, riabilitando quello che i pregiudizi sociali hanno voluto negare ovvero la rivalutazione della donna, mediatrice della fede e del messaggio profetico. La stessa Asma Lamrabet si impegna nello sforzo esegetico sotto una luce tutta al femminile. Citiamo, ad esempio, la *sura* IV "delle Donne" al versetto 3: *"Se temete di non essere equi con gli orfani, sposate allora di fra le donne che vi piacciono, due o tre o quattro, e se temete di non essere giusti con loro, una sola (...)."*²⁵⁵

Asma Lamrabet sostiene la necessità di considerare il contesto storico dell'epoca, epoca in cui la poligamia è molto praticata. Questa tradizione preislamica non viene incoraggiata dal Corano, quanto piuttosto limitata, secondo un processo graduale.²⁵⁶

Il Corano tenta di rispettare l'ordine sociale pre-imposto, cercando di scongiurare la poligamia con l'asserzione che, in caso di iniquità, tale pratica sia scongiurata o non raccomandata. Il Corano così cerca di scoraggiare tale pratica e allo stesso tempo vuole proteggere dagli abusi le donne vedove e le orfane. Risulta chiaro che, per non peccare di ingiustizia, e data l'incapacità umana all'equità assoluta, il matrimonio monogamo è l'unico raccomandato.

Ma, nel corso della storia, questo versetto è usato, al contrario, per legittimare la pratica della poligamia, e le ingiunzioni coraniche che cercano di dissuadere dal praticare tale costume sono ignorate. La poligamia è così, a torto, considerata un diritto sancito da Dio in persona.²⁵⁷

Di questi versetti, il cui significato è manipolato, ne esistono parecchi, come quello "colpevole" di permettere allo sposo di battere la moglie. Anche in questo caso, il senso letterale diventa ragione sufficiente per approvare la violenza sulle donne. Alcuni musulmani giustificano da un punto di vista islamico il loro diritto a correggere fisicamente le loro spose.²⁵⁸

La *sura* IV "delle Donne", al versetto 34 recita: *"Gli uomini sono preposti alle donne, perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri e perché essi donano dei loro beni per mantenerle; le donne buone sono dunque devote a Dio e sollecite della propria castità, così come Dio è stato sollecito di loro; quanto a quelle di cui temete atti di disobbedienza, ammonitele, poi lasciatele sole nei loro letti, poi battetele (...)."*²⁵⁹

²⁵⁴ A. Lamrabet, "Le Coran"

²⁵⁵ "Il Corano" (a c. di) A. Bausani, pag. 54

²⁵⁶ A. Lamrabet, "Le Coran", pagg. 186-187

²⁵⁷ A. Lamrabet, "Le Coran", pagg. 186-188

²⁵⁸ A. Lamrabet, "Le Coran", pagg. 199-200, 206-207

Secondo la lettura femminista musulmana in generale, e di Asma Lamrabet nello specifico, il principio coranico espone un comportamento che deve avvenire per tappe, essendo la costrizione e la violenza il peggior modo di risolvere i conflitti. Per quanto riguarda la traduzione dell'ultimo verbo, esso può significare sia "battetele", sia "correggetele". È curioso notare, afferma la scrittrice, come, tra i numerosi significati del termine (che fra l'altro includono anche "lasciare", "accompagnare", "allontanarsi") venga scelto proprio quello di "battere". Secondo la stessa infatti il termine che meglio si adatta al contesto è quello di "allontanarsi fisicamente", tenendo sempre conto del processo a tappe progressive auspicato nel Corano. Il versetto non autorizza la violenza sulle donne, piuttosto introduce delle fasi transitorie che portano, col tempo, ad una trasformazione progressiva della mentalità.

Inoltre altri versetti che incoraggiano la tranquillità, la serenità e l'affetto nella vita coniugale, pongono le basi per il principio legale secondo cui marito e moglie devono poter godere di un rapporto amoroso, onesto, nell'assoluto divieto di farsi del male a vicenda.²⁶⁰

Lamrabet parla anche dei numerosi *hadith* che trattano l'argomento del mutuo rispetto tra marito e moglie. Lo stesso Profeta, in merito, avrebbe detto: *"I migliori fra voi sono quelli che trattano le loro mogli nel modo migliore, e io sono il migliore di voi in proposito"*. Questi detti mostrano al pio musulmano la via da seguire per meglio imitare il comportamento irreprensibile del Profeta.²⁶¹

Ciononostante, la messa in pratica dell'ultima parte del versetto è ridotta al minimo, e finisce per simbolizzare un atto completamente insignificante. Nel corso dei secoli i giuristi legiferano a favore di una restrizione di quest'atto arrivando al punto di abrogarlo. Il parere generale è a favore del divieto di qualsiasi tipo di violenza verso le donne; anche le interpretazioni attuali evidenziano il carattere non violento promosso dal Corano. Ma, per Lamrabet, la filosofia della gradualità che il Corano auspica per l'emancipazione femminile è ignorata arrivando così a produrre il risultato opposto.²⁶²

Anche le opere di Lambaret mostrano come la teologia femminista non sia un mero prodotto dell'Occidente e non sia un prodotto esclusivamente dei musulmani che vivono in Occidente.²⁶³

Secondo l'attivista, il femminismo di stampo occidentale non può essere usato nelle società

²⁵⁹ "Il Corano" (a c. di) A. Bausani, pag. 58

²⁶⁰ A. Lamrabet, "Le Coran", pagg. 205-207

²⁶¹ A. Lamrabet, "Le Coran", pag. 203

²⁶² A. Lamrabet, "Le Coran", pagg. 205-207

²⁶³ R. Pepicelli, "Femminismo", pag. 76

musulmane perché i diritti vanno rivendicati all'interno dell'ambito della religione. Bisogna ricercare una valida alternativa, a metà fra femminismo occidentale e patriarcato tradizionalista. Dato che l'islam stesso assicura l'uguaglianza non c'è bisogno di uscire dalla cornice islamica, ma ricercare il messaggio originale all'interno di essa.

Per Lamrabet, il Corano è intriso di messaggi di pace, amore e giustizia che sono mal interpretati e mal recepiti dall'autorità maschile e da qualche forma di estremismo che li traduce in obbedienza e sottomissione assoluta al padre, fratello o marito.²⁶⁴ Quindi, la decadenza della società islamica inizia con la progressiva regressione della condizione delle donne. Essendo escluse dalla sfera pubblica quest'ultime perdono i propri diritti e il divario fra i generi comincia a diventare sempre più vasto. Per tornare ad un status migliore deve risvegliarsi una coscienza femminile che combatta contro gli estremisti religiosi, i quali mirano a perpetuare lo status di inferiorità femminile, e contro i modernisti che si sono lasciati ammaliare dal desiderio di emulare l'Occidente. La coscienza femminile deve risvegliarsi partendo dalle donne che si sono lasciate influenzare dal sistema patriarcale, dalla mentalità androcentrica della società e che ora sono restie a cambiare.²⁶⁵

Il perpetuarsi dell'ignoranza, la mentalità androcentrica e la mancanza di risorse fanno sì che, durante i secoli, la logica patriarcale colpisca e influenzi anche le donne, abituandole ad accettare i condizionamenti sociali e psicologici. Ma, per Lamrabet, vi è una vera e propria rivoluzione silenziosa che ridà alle donne la propria voce per cambiare la situazione attuale.

Cambiare la situazione attuale significa anche far qualcosa per eliminare gli alti tassi di analfabetismo femminile nel mondo islamico. Dato che l'istruzione è uno dei doveri degli esseri umani secondo il Corano, significa che questa ingiunzione coranica continua ad essere tradita. I testi sacri inoltre elencano altri diritti/doveri che non trovano applicazione nella realtà; scolarizzazione e lavoro, libera scelta dello sposo e possibilità di divorzio, partecipazione alla vita politica. Nonostante ciò Asma Lamrabet si differenzia da altre studiose musulmane per il fatto che non crede che le donne possano dirigere la preghiera e ricoprire quindi la carica di *imam*.²⁶⁶ Le femministe affermano, a ragione, che alcune parti del Corano vadano contestualizzate nel periodo della rivelazione del messaggio coranico e che quindi non avrebbero attinenza col periodo attuale. Una parte delle scritture vale quindi tutt'oggi e un'altra parte troverebbe esplicazione solo

²⁶⁴ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 76-78

²⁶⁵ R. Pepicelli, "Femminismo", pag. 78

²⁶⁶ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 80-81

in un determinato periodo storico, il periodo della guerra civile (*fitna*) della prima comunità di credenti musulmani.

Oltre alle condizioni storiche, le interpretazioni sono molto influenzate anche dall'uso della lingua. Urge inoltre una distinzione fra ciò che effettivamente predicano le scritture sacre e la pratica dell'islam che invece si afferma nel corso dei secoli. Ne risulta una grande differenza di pratiche, usi e costumi.²⁶⁷

Alcune studioso propongono anche la continua interpretazione dei testi sacri proprio per il fatto che la realtà cambia continuamente e la società moderna è perennemente in via di trasformazione. Il musulmano moderno è quindi chiamato ad un continuo sforzo interiore inteso come uno sforzo per avvicinarsi sempre più intimamente al senso di giustizia evocato nel Corano e per lottare per l'uguaglianza di genere nella pratica musulmana. La lotta contro il patriarcato rappresenta il primo passo per la costruzione di un sistema sociale giusto e paritario, che assicuri lo sviluppo e il benessere della comunità tutta.²⁶⁸

LA FIGURA DELLA *MURSHIDA*

L'idea delle *murshidat* (guide religiose di sesso femminile) nasce all'indomani degli attacchi terroristici di Casablanca del 2003; attacchi che pongono drammaticamente l'attenzione sul dilagante fondamentalismo religioso in Marocco.

Per tentare di arginare il terrorismo fondamentalista ma anche il laicismo e l'occidentalismo dilagante, il governo decide di formare un gruppo di donne per svolgere il ruolo di guide religiose. La loro missione è quella di consigliare ed istruire la popolazione, soprattutto in contesti rurali dove la mancanza di istruzione e il perdurare dell'analfabetismo permettono alla causa fondamentalista di guadagnare seguaci.²⁶⁹ Il loro compito in ambienti urbani è invece diverso; si tratta di convincere i giovani a non lasciarsi sedurre dalle mode filo-occidentali in modo da preservare pratiche e costumi della tradizione islamica.

Nel 2006 è istituita una vera e propria scuola da cui le *murshidat* escono diplomate e quindi abilitate alla professione di funzionarie governative con compiti di assistenza sociale e predicatrici

²⁶⁷ R. Pepicelli, "Femminismo", pag. 64

²⁶⁸ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 64-65

²⁶⁹ Fonte AFP, "Morocco gets first women preachers" in www.aljazeera.com

religiose.²⁷⁰ Le *murshidat* insegnano alle altre donne i precetti dell'islam ufficiale, un islam che non obbliga le donne a coprirsi, che non prevede pratiche come quella della lapidazione e infibulazione, usanze tribali e non islamiche. Queste "consigliere" inoltre informano circa le nuove riforme legislative alla *Mudawwana* del 2004, mettendo al corrente le donne dei loro diritti sanciti dalla legge. Le *murshidat* si pongono quindi a metà strada fra fondamentalismo e femminismo laico, predicando un islam moderato, senza eccessi, non politico e rispettoso dei diritti.²⁷¹

Durante il corso di preparazione alla professione, che ha durata di un anno, le guide sono istruite nelle scienze coraniche, in psicologia, sociologia, economia e legge, materie che le preparano al loro compito di "accompagnare e orientare" la fede musulmana in ambienti quali carceri, ospedali, scuole, villaggi.²⁷² Le *murshidat* predicano l'insegnamento dei fondamenti basilari dell'islam, danno supporto morale e spirituale dove ve n'è più bisogno, predicando un approccio moderato alla religione. L'opera svolta in questi ambienti è particolarmente importante per evitare che l'estremismo attecchisca e il fondamentalismo si consolidi.²⁷³ Proprio i fondamentalisti, riguardo all'istituzione delle *murshidat*, sono divisi; vi è chi le considera uno sviluppo positivo e altri, come il capo della sezione giovanile di *al Adl wa al Ihsan* che non crede che la loro opera possa sortire gli effetti attesi.²⁷⁴

La volontà del governo di rendere le donne partecipi negli affari religiosi dimostra un desiderio di liberalizzazione e modernizzazione, generando una dinamica sociale di attiva partecipazione femminile. L'istituzione di queste importanti figure innesca un meccanismo di progresso sociale e costituisce un modello da imitare da parte degli altri Paesi che condividono con il Marocco cultura, valori e tradizioni.²⁷⁵ La tendenza del Marocco dichiara chiaramente l'intento di fare della tolleranza e dell'uguaglianza dei sessi le basi su cui modernizzare il Paese e quindi la religione islamica.²⁷⁶ Non è difficile immaginare come l'attività di queste donne possa contribuire alla promozione dei diritti e creare allo stesso tempo una società ispirata ad un islam ufficiale e moderato e quindi più democratico.²⁷⁷ Allo stesso tempo il fenomeno delle *murshidat* può essere

²⁷⁰ A. Lano, "Rachida, Neima e Fatima" in "Donne per un altro mondo" (a c. di) P. Moiola, A. Lano, pagg. 154-156

²⁷¹ A. Lano, "Rachida, Neima e Fatima" in "Donne per un altro mondo" (a c. di) P. Moiola, A. Lano, pagg. 154-156

²⁷² Fonte AFP, "Morocco gets first women preachers" in www.aljazeera.com

²⁷³ Articolo di M. Ennaji, "Muslim religious guides" in www.commongroundnews.org

²⁷⁴ Fonte AFP, "Morocco gets first women preachers" in www.aljazeera.com

²⁷⁵ Articolo di M. Ennaji, "Muslim religious guides" in www.commongroundnews.org

²⁷⁶ A. Lano, "Rachida, Neima e Fatima" in "Donne per un altro mondo" (a c. di) P. Moiola, A. Lano pagg. 154-156

ricondotto ad un “femminismo di Stato”, femminismo strumentalizzato dalla monarchia al potere. *“Le predicatrici marocchine non hanno, infatti, alcuna agenda femminista e, per di più, sono contrarie alla pratica dell’ijtihad e dell’imamato in chiave femminile.”*²⁷⁸

Nonostante i tempi non siano abbastanza maturi per vedere delle donne rivestire il ruolo di *imam* in Marocco, vi sono musulmane, in Italia, che conducono la preghiera del venerdì in moschea. E’ il caso della marocchina Naima Gohani a Siena. Per questa audacia la stessa si è attirata le critiche della comunità.²⁷⁹

FEMMINISTE LAICHE

IL FEMMINISMO IN ASSIA DJEBAR

Scrittrice e cineasta oltre che docente universitaria, l'algerina Fatima-Zohra Imalayen, che scrive e lavora sotto lo pseudonimo di Assia Djebbar, nasce a Cherchell, a ovest di Algeri, nel 1936. In gioventù gode di una certa libertà rispetto alle sue coetanee: dopo i primi studi in Algeria, frequenta il liceo Fénélon a Parigi e successivamente è la prima donna algerina ammessa all’ École Normale Supérieure a Sèvres.²⁸⁰

Assia Djebbar vive e lavora fra la Francia e l'Algeria e si afferma come romanziera e femminista laica nonché come la prima scrittrice algerina ad aver esposto ed analizzato le problematiche delle donne musulmane algerine.

E’ considerata la voce delle donne algerine nella loro lotta per l’emancipazione.

Avvertendo una sorta di mentalità androcentrica nel suo Paese d'origine concentra le sue opere sulla guerra d'indipendenza algerina e sull'analisi della condizione femminile in Algeria, facendosi portavoce di quelle donne che la propria voce non riescono a farla sentire. Attraverso la lettura dei suoi testi è possibile avere testimonianza diretta della condizione femminile nel mondo musulmano. Il suo è un viaggio nella storia del passato e del presente; passato in cui i conquistatori



²⁷⁷ Articolo di M. Ennaji, “Muslim religious guides” in www.commongroundnews.org

²⁷⁸ A. Vanzan “Le donne”, pag. 150

²⁷⁹ A. Lano, “Femministe ed imam” in “Donne per un altro mondo” (a c. di) P. Moiola, A. Lano, pag. 150

²⁸⁰ Articolo di Renate Siebert, “Assia Djebbar” in www.enciclopediadelledonne.it

impongono la propria lingua e la propria cultura, e presente in cui le donne soffrono ancora di invisibilità.²⁸¹

Come Fatima Mernissi, anche Assia Djébar racconta di donne potenti e dimenticate che, rivestendo ruoli tutt'altro che secondari, si pongono al centro delle vicende della prima civiltà islamica.²⁸²

La scrittrice ci parla di donne politicamente impegnate nel ritagliarsi e conquistare un ruolo pari a quello maschile.²⁸³ La stessa ci presenta spaccati di vita femminile nel suo Paese, di come le donne denuncino il presente e il passato e anelino ad un futuro più libero, a volte anche solo attraverso pensieri dato il divieto alla parola e all'azione della donna.

Djébar racconta di un mondo al femminile imprigionato e fissato da Delacroix nel suo dipinto *'Donne d'Algeri nei loro appartamenti'* dopo una visita ad un *harem* algerino.

Più volte le viene criticato l'uso del francese, frutto delle influenze coloniali del passato.

Assia Djébar scrive: *"Un tempo mi sembrava che il passaggio dall'arabo popolare al francese comportasse una dispersione di vivacità nel gioco dei colori: forse allora desideravo solo ricordare una dolcezza delle parole, provarne nostalgia. Vivono le donne, a dispetto di questo suono felpato? La costrizione del velo calato sui corpi e sui rumori rende rarefatto persino l'ossigeno dei personaggi fittizi. Non appena essi si avvicinano al momento della verità, si trovano di nuovo la caviglia incatenata a causa delle proibizioni sessuali vigenti nel mondo reale.*

Da dieci anni almeno (sicuramente in ragione del mio stesso saltuario silenzio di donna araba) avverto come parlare su questo terreno divenga (esclusi portavoce o "specialisti") in un modo o nell'altro una trasgressione. Non la pretesa di "parlare per conto di" o peggio di "parlare di", ma l'impegno a parlare "vicino a" e, se possibile, "contro di" è il primo dei gesti di solidarietà che devono compiere le donne arabe che ottengono o conquistano la libertà di movimento per il corpo e per lo spirito, senza dimenticare che quelle che vengono incarcerate (di tutte le età e di tutte le condizioni) hanno corpi prigionieri ma anime più che mai in movimento."²⁸⁴

Come la sociologa marocchina Mernissi, Djébar ci presenta una complessa ed infelice condizione femminile che torna più che mai attuale nella società islamica odierna e si concentra sull'importanza di evocare le memorie delle donne algerine.

²⁸¹ Articolo di R. Siebert, *"Assia Djébar"* in www.enciclopediadelledonne.it

²⁸² Assia Djébar, *"Lontano da Medina. Le donne al tempo del Profeta"*, Giunti, Firenze, 2001

²⁸³ A. Djébar, *"Lontano da Medina"*

²⁸⁴ Assia Djébar, *"Donne d'Algeri"*, Giunti, Firenze, 2004, pag. 14

IL CORAGGIO DI SALIMA TLEMCANI

Salima Tlemceni è una giornalista algerina dei primi anni Novanta. Dal 1992 lavora per il giornale “*El Watan*”, denunciando e rendendo noto al pubblico le uccisioni dei giornalisti e degli intellettuali perpetuati dal FIS e dal GIA (il braccio armato del FIS). Nel 1991 infatti, il FIS vince le elezioni ma, dato che il precedente governo dichiara nulla l’elezione di questo partito radicale, si innesca una guerra civile che dura fino al 1999. Nonostante la guerra civile Salima Tlemceni continua a denunciare le azioni del GIA attirandosi le ire dei gruppi fondamentalisti.



Per questo, la giornalista algerina appare nella lista nera del FIS come nemica del movimento, assieme ad altri giornalisti e politici, 22 dei quali vengono assassinati. A causa della minacce ricevute nei suoi confronti e in quelli della sua famiglia, Tlemceni ricorre all’uso di uno pseudonimo per continuare la sua coraggiosa azione di denuncia. I suoi articoli parlano degli effetti del terrorismo, delle vittime dello stesso, delle minoranze e dei diritti delle donne e le costano tre cause legali. Inoltre una sua indagine giornalistica in una clinica con tassi di decessi troppo alti, le costa una querela da parte del Ministero della Salute e un anno di reclusione.²⁸⁵

Per la sua fermezza riceve dall’*International Women’s Media Foundation* un premio per il coraggio dimostrato nel riportare le ingiustizie e le violazioni dei diritti umani nel suo Paese ma non solo.

²⁸⁵ Articolo di *El Watan*, “*Salima Tlemceni. Algeria*” in www.iwfm.org

L'IMPEGNO POLITICO DI GISELE HALIMI

Gisele Halimi nasce nel 1927 in Tunisia, e perseguendo i suoi studi in legge, diviene avvocato. Milita e appoggia il FNL algerino e diviene l'avvocato di personalità importanti come Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre. Molto presto si interessa della questione femminile e dagli anni Settanta comincia la sua lotta per l'emancipazione delle donne.

In questi stessi anni fonda, assieme a Simone de Beauvoir, il movimento femminista *Choisir la cause des femmes* che si occupa di educazione sessuale e si batte per l'aborto libero.

Nel 1972 *Choisir* organizza il processo di Bobigny, che contribuisce a debellare la legge repressiva contro l'aborto e diviene punto forte nella campagna per il libero uso dei contraccettivi.

Il processo di Bobigny vede inquisite cinque donne: una ragazza che abortisce dopo aver subito violenza, e altre quattro, tra cui la madre, colpevoli di complicità. La difesa è assicurata proprio da Gisele Halimi, che trasforma l'occasione in un vero e proprio processo politico contro l'aborto.²⁸⁶

Ciò causa un dibattito che rimette in discussione la vecchia legge del 1920 che definisce l'aborto un reato, dibattito che porta successivamente al varo della legge Veil del 1975 che proclama la legittimità dell'interruzione volontaria della gravidanza entro le prime dieci settimane.

Il movimento si fa portavoce della lotta contro gli stupri, per l'uguaglianza della donna nel lavoro e per la parità nella vita pubblica.

Halimi sostiene la parità fra uomo e donna e il divieto della pena di morte e accetta di difendere donne in casi di stupri, violenze e aborto. Nel 1971 è firmataria del *Manifesto delle 343*. Il *Manifesto* è una dichiarazione firmata da 343 donne che reclamano il loro diritto all'aborto e al libero accesso agli anticoncezionali esponendosi alle possibili conseguenze penali. Anche questo Manifesto, scritto da Simone de Beauvoir, contribuisce notevolmente all'adozione della legge Veil (dal nome del ministro della salute, Simone Veil).

Nel 1981 è eletta deputata all'Assemblea Nazionale, dove espone una dozzina di progetti di legge per migliorare la condizione femminile. Nel 1985 è nominata Ambasciatrice permanente della



²⁸⁶ www.choisirlacausedesfemmes.org

Francia in seno all'UNESCO, e dal 1996 al 1998 presiede la *Commissione politica dell'Osservatorio per la parità*. Nel 1989 è nominata Consigliere Speciale della delegazione francese all'Assemblea Generale dell'ONU a New York. Nel 1995 lavora per l'*Osservatorio della Parità*, con la missione di determinare i motivi dell'esclusione delle donne dalla politica e avanzare delle proposte per rimediare. Nonostante i passi da gigante fatti dalla Tunisia in merito ai diritti e alla parità, le tunisine devono ancora lottare per raggiungere la parità anche nel mondo politico dove, a tutt'oggi, solo due donne fanno parte del governo di transizione.

Afferma Gisele Halimi: *“La femme est une citoyenne à part entière. La vraie démocratie est celle où chaque individu, femme ou homme, doit avoir le privilège de s'exprimer mais surtout de décider et de partager.”*²⁸⁷

Lo scopo è quello di far sì che la donna tunisina si ritagli un proprio ruolo importante anche nel campo politico. Gisele Halimi tiene tuttora conferenze nelle università francesi ed estere.

²⁸⁷ www.choisirlacausedesfemmes.org

FEMMINISMO ISLAMISTA

Come notato precedentemente, il fenomeno femminista nel Maghreb è ricco di sfumature e correnti diversificate con tante differenze più o meno marcate, tanto che si potrebbe parlare di femminismi, un po' come lo stesso islam, che riunisce al suo interno diverse sfaccettature e correnti, non sempre uguali e d'accordo fra loro. Tra queste correnti possiamo collocare la corrente islamista.

I fondamentalisti islamici sono coloro i quali credono nella realizzazione di una società retta dalla *shari'a*, una società ideale che si ispira a quella dei primi secoli della civiltà musulmana. Le donne che si definiscono islamiste rivendicano una migliore condizione sociale e un maggiore coinvolgimento nelle attività pubbliche.²⁸⁸

Negli anni Novanta del Novecento comincia ad essere registrato un certo attivismo che propone rivendicazioni per un miglioramento della condizione femminile da un punto di vista islamista. Di conseguenza negli ultimi dieci anni si assiste, in tutto il mondo, allo sviluppo e all'affermarsi dei movimenti islamisti. Questo universo islamico è molto variegato al suo interno, ma in generale cerca di opporsi con tutte le sue forze all'omologazione culturale occidentale, alla globalizzazione e ai regimi considerati autoritari o corrotti. I movimenti islamici auspicano un ritorno all'islam originale e si battono per debellare il laicismo dalla società.²⁸⁹

Grazie al revivalismo islamico, che si prefigge la resistenza alla globalizzazione occidentale e una maggior definizione fra sfera pubblica e sfera privata, il movimento islamista conta ora fra le sue fila molte attiviste militanti.

Le cause del successo di questi movimenti sono da ricercarsi nell'incapacità degli Stati di assicurare un miglior standard di vita, una equa distribuzione dei redditi, lo scarso controllo della dilagante corruzione e la militarizzazione di molti governi. Il revivalismo islamico attecchisce, quindi, soprattutto fra le fasce dei giovani musulmani istruiti e delle donne, le maggiori vittime della crescente insoddisfazione e insicurezza economica dovuta ai fallimenti dei processi di modernizzazione e liberalizzazione e che quindi avvertono il bisogno di sentirsi parte dell' *umma*. Per rafforzare questo senso di appartenenza sempre più musulmane avvertono il bisogno di un ritorno verso la religione. Si tratta di un vero e proprio risveglio religioso che riavvicina il fedele alle pratiche musulmane, pratiche che aveva trascurato di seguire attratto da stili di vita corrotti e

²⁸⁸ A. Vanzan, "Le donne", pagg. 4-5

²⁸⁹ R. Pepicelli, "Femminismo", pag. 99

“occidentali”.²⁹⁰

All'interno di questi movimenti si può notare la presenza femminile a tutti i livelli. Il fatto di partecipare attivamente in seno a questi movimenti allontana le donne dal focolare domestico e dalla sfera della vita privata, entro la quale sono tradizionalmente relegate, generando una dinamica di cambiamento sociale. Questi movimenti riscuotono un grande successo e un grande appoggio femminile; le donne che militano all'interno dei movimenti islamisti hanno età differenti, provengono da differenti *background* culturali, diversi livelli di istruzione e differenti mansioni. Questo tipo di islamismo non riscuote successo solo nelle zone meno abbienti, come ci si aspetterebbe, ma include anche persone che provengono dalle aree ricche delle città.²⁹¹

L'influenza del movimento si registra anche nelle scuole e soprattutto nelle università; si contano infatti, al suo interno, molte laureate e dottorande. La sezione femminile di questi movimenti è seriamente e attivamente impegnata nelle opere di volontariato e beneficenza, nell'organizzazione di momenti di preghiera e riflessione religiosa. In questi ritrovi si lavora all'educazione di base, all'interpretazione dei testi e allo studio della legge islamica, ma si discute anche di attivismo e di politica del movimento. Oltre ad essere incontri spirituali, si tratta di ritrovi di indottrinamento politico e per questo spesso sono al centro dell'interesse dei servizi di polizia.²⁹²

Per le donne dei movimenti islamisti la soluzione ad un miglioramento della condizione femminile non si può ritrovare nella dialettica femminista poiché essa è considerata troppo progressista e a volte legata all'idea di femminismo occidentale.

La soluzione non dev'essere ricercata neanche nelle correnti più tradizionaliste come il wahabismo saudita, in quanto questo movimento che predica un ritorno all'islam puro delle origini si porta dietro il fardello del patriarcato e tutti i problemi ad esso relativo.

La soluzione potrebbe figurarsi con una re-islamizzazione della società puntando però al suo inserimento all'interno del contesto storico, culturale, politico e sociale della contemporaneità.²⁹³

L'islam che vive e agisce secondo i suoi dettami adeguandosi e inserendosi nella società moderna può definirsi un interessante modello politico-religioso, degno di essere perseguito.

²⁹⁰ R. Salih "Musulmane", pagg. 102-103, 120-121

²⁹¹ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 107-108

²⁹² R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 108-109

²⁹³ R. Pepicelli, "Femminismo", pag. 109

Un insieme di fenomeni quali disoccupazione, crisi economica, condizioni di vita difficili e la presenza di una monarchia che, come tutti i regimi accentratori, soffoca le libertà civili portano alla nascita, in Marocco, di organizzazioni politiche islamiste.

Nasce così, nel 1981, il movimento *al Adl wa al Ihsan, Confraternita della Giustizia e della Carità*, ad opera di Abdulsalam Yassin. Il movimento si pone come obiettivo finale la formazione di un governo che si basi prettamente sui codici sciariatici, attraverso opere di proselitismo religioso. Tutto ciò può risultare possibile se alla tradizione si uniscono i moderni mezzi di organizzazione politica.²⁹⁴

Fino al giorno d'oggi i fondamentalisti marocchini sembrano non mettere in discussione alcuni diritti acquisiti come quelli delle donne all'istruzione, al lavoro, e all'occupazione di ruoli politici ma si pongono contro le riforme al diritto della famiglia, o meglio auspicano per una revisione di stampo tradizionalista e per l'imposizione dell'*hijab*.²⁹⁵

FEMMINISTE ISLAMISTE

L'ESEMPIO DI NADIA YASSINE

Nadia Yassine è l'icona del movimento islamista marocchino *al Adl wa al Ihsan*, fondatrice della sezione femminile dello stesso movimento e sua portavoce.

Nadia Yassine nasce a Casablanca, in Marocco, nel 1958. Figlia del fondatore del movimento *al Adl wa al Ihsan*, dopo gli studi primari ottiene la laurea in Scienza Politiche all'Università di Fez e si getta nel mondo della politica.²⁹⁶

Eminente femminista, dagli anni Ottanta acquista fama anche all'estero e milita per l'abolizione della monarchia ereditaria e autoritaria in Marocco, a favore di un repubblica islamica basata sulla *shari'a* e non sull'autocrazia.

A causa di queste critiche alla famiglia reale è più volte perseguita, processata, e come il marito e il padre conosce l'esperienza del carcere.²⁹⁷



²⁹⁴ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 106-109

²⁹⁵ Liana Khalil, "I fondamentalisti in Marocco: la posta in gioco" in "La schiavitù del velo. Voci di donne contro l'integralismo islamico", a cura di Giuliana Sgrena, Manifesto libri, Milano, 1999, pagg. 132-134

²⁹⁶ A. Lano, "Femministe ed imam" in "Donne per un altro mondo" (a c. di) P. Moiola, A. Lano, pagg. 149-150

Ella difende l'idea di una società musulmana basata sulla legge divina ma critica l'estremismo come la corrente wahhabita dell'Arabia Saudita che è a favore di una rigida segregazione dei sessi e rigorosamente ostile ad ogni forma di interpretazione personale.

Nadia Yassine giudica la religione islamica amica delle donne, anzi afferma che l'islam stesso pone la donna in una condizione privilegiata. Il problema semmai risiede nel potere e nelle élite che esercitano questo potere. In un'intervista del giornale tedesco "Der Spiegel", Yassine afferma: *"Le femministe laiche fanno parte soltanto di una piccola élite. Vivono in una enclave intellettuale. Imitano l'Occidente. Si sono allontanate dalla cultura islamica. Sono seguaci di piccoli partiti politici che sono dipendenti dal re. Questa è la ragione per cui, più di ogni altra cosa, vogliono difendere i loro privilegi. I movimenti islamici, d'altra parte, sono popolari. Rappresentano la gente. Perché il fatto è che noi viviamo in una società musulmana qui. Perciò vi chiedo: in quale altro modo potrebbe funzionare il movimento delle donne, se non sulla base dei valori islamici? La nostra religione è molto più capace di risolvere i problemi sociali rispetto ai modelli occidentali di cui beneficiano soltanto le élite. Se risolti i problemi sociali, aiuti anche le donne. Le donne non hanno nessun problema con l'islam. Hanno un problema con il potere."*²⁹⁸

Quindi per Nadia Yassine, come per le femministe islamiste e islamiche in genere, il femminismo laico non può rappresentare le donne musulmane nella loro marcia per l'emancipazione. Il leader della sezione femminile di *al Adl wa al Ihsan* accusa le femministe laiche di vivere in un mondo a sé stante, sostenuto dalla classe dirigente al potere. Il carattere elitario di queste femministe fa in modo che il movimento non sia adatto ad una società dal forte accento popolare. Solo eliminando ogni legame con il potere si può creare un movimento e un governo che si occupi delle questioni dei più e non dei privilegi di pochi.

La sua opposizione alla riforma della *Mudawwana* (di cui si parlerà più avanti) è così spiegata: *"Non mi sono opposta per ragioni religiose, ma piuttosto per ragioni politiche. Anch'io volevo che la situazione delle donne migliorasse. Certamente è giusto per le donne avere più libertà. Ma ciò in cosa si traduce nella pratica? Come può una donna valersi del proprio diritto al divorzio, ad esempio, se non ha un lavoro dopo il divorzio e finisce in mezzo a una strada? Nelle aree rurali, ci sono adesso molti più matrimoni illegali. Da quelle parti le donne possono scegliere fra le cose seguenti: o si prostituiscono, o si sposano, o migrano verso le grandi città. Il re ha fatto passare una*

²⁹⁷ A. Lano, "Femministe ed imam" in "Donne per un altro mondo" (a c. di) P. Moiola, A. Lano, pagg. 149-150

²⁹⁸ Articolo di Daniel Steinvort, "Unsere Religion ist frauenfreundlich" in www.spiegel.de

legge che va bene per le donne che frequentano le scuole superiori, ma non per la gente comune in campagna."²⁹⁹

Dato che la famiglia rappresenta il fulcro della società islamica, per Nadia Yassine e per le femministe islamiste la stessa deve essere organizzata secondo regole precise. Ad esempio, i ruoli dei partner devono essere chiari. Differenze biologiche e fisiche comportano differenti funzioni; l'uomo si occupa del sostentamento della famiglia e partecipa attivamente alla vita pubblica, la donna si occupa della sfera domestica e di crescere i figli. La *shari'a* indica chiaramente come organizzare questo modello familiare.

Yassine predica il ritorno all'islam puro, critica l'Occidente e rifiuta le interpretazioni erranee dei testi sacri. Sceglie di indossare il velo, come molte altre donne, come atto di fede e simbolo di impegno politico. Anche l'attività di questa donna contribuisce ad affermare nella società l'idea che le donne si debbano riappropriare dei diritti che sono sottratti loro secoli addietro. Su questo piano esistono dei punti di contatto fra le islamiste e le femministe islamiche.

Entrambe vogliono ritornare ai testi sacri dell'islam tramite l'esercizio dell'*ijtihad* e condannano la società patriarcale da cui ha origine la loro condizione di inferiorità, entrambe non amputano la colpa alla religione e vedono la necessità di lottare per l'ottenimento dei diritti.

Per le islamiste, così come per moltissime islamiche, però la reinterpretazione di genere dei testi sacri non deve significare una battaglia delle donne contro gli uomini.

La rivoluzione di cui si necessita vede uomini e donne che lottano fianco a fianco, di concerto.³⁰⁰

La questione quindi non deve essere affrontata sotto una particolare angolazione di genere, ma vista attraverso un prisma universale che porti vantaggi alla società musulmana in generale.

Tuttavia per Yassine, solo la costituzione di uno Stato islamico retto dalla *shari'a* può risolvere la questione femminile. Per le islamiste le condizioni di sottosviluppo in cui versano i Paesi islamici sono il frutto di regimi autoritari e corrotti che si sono allontanati o hanno volutamente dimenticato i principi della religione islamica.

Il movimento femminile islamista perciò si occupa di questioni generali e universali che riguardano tutti gli aspetti della vita e della società. Il discorso islamista è quindi universalistico, e la questione femminile al suo interno è inserita in un più ampio progetto politico. Obiettivo principale è la lotta al laicismo e alle ingerenze occidentali e la ricerca di un modello da seguire all'interno della civiltà

²⁹⁹ Articolo di D. Steinvorth, "Unsere Religion" in www.spiegel.de

³⁰⁰ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 111-112

islamica.³⁰¹

Le islamiste criticano l'immoralità dell'Occidente, dove le donne lavoratrici finiscono col trascurare l'educazione dei figli sconvolgendo il naturale ordine della società. Le islamiste difendono il valore della verginità e rispolverano il concetto di obbedienza al marito.³⁰²

Le donne musulmane possono ritrovare i loro diritti direttamente nel Corano, si tratta solo di renderli visibili agli occhi di tutti senza dover combattere per doverli affermare. Innescare conflitti fra i generi servirebbe solo a mettere a rischio il benessere e l'equilibrio della società. Vanno inoltre rigettate quelle interpretazioni del Corano che sostengono che le donne non possano occupare ruoli di *leadership*; se ne sono capaci le donne possono condividere il carico della gestione politica con gli uomini, dopo aver assolto gli obblighi domestici.³⁰³

Questo tipo di revivalismo islamico implica l'adozione di "simboli" islamici quali il velo, atto a scongiurare il disordine sociale e una più ortodossa osservanza dei pilastri dell'islam.³⁰⁴

Le grandi città e il loro alto grado di promiscuità spaventano e confondono portando a un sommovimento socio-psicologico di una certa importanza. Per questo i centri urbani e le università rappresentano i luoghi dove il velo ritorna ad essere usato più velocemente che in campagna, poiché sono i giovani istruiti i primi a sostenere l'integralismo islamico.

L'adesione delle donne ai gruppi integralisti consente di mantenere le proprie radici nei valori tradizionali della famiglia e ciò porta loro un senso di pace interiore e di appartenenza a un gruppo.³⁰⁵ La crescente attitudine ad indossare il velo da parte delle giovani musulmane viene sentita come una nuova e moderna identità musulmana.³⁰⁶ L'abbigliamento islamico che ne consegue consente loro di muoversi tranquillamente in un ambiente promiscuo senza incorrere nel pericolo di essere molestate o infastidite e ciò consente loro una maggiore interazione. L'abito islamico dimostra e mostra chiaramente l'adesione ad un codice etico e morale, e segnala chiaramente che la presenza delle donne in pubblico non presenta una sfida all'etica islamica. Così facendo le donne possono socializzare con gli uomini mantenendo la propria dignità e moralità e ciò rappresenta una maggiore garanzia di trovare marito.³⁰⁷

³⁰¹ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 100-101

³⁰² A. Aruffo, "Donne", pag. 152

³⁰³ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 103-104

³⁰⁴ R. Salih, "Musulmane", pagg. 41-42, 102

³⁰⁵ L. Ahmed, "Oltre il velo", pagg. 256-257

³⁰⁶ R. Salih, "Musulmane", pagg. 129-130

Mentre la generazione di femministe degli anni precedenti mira ad eliminare l'uso del velo, negli anni Settanta e Ottanta il velo ritorna ad essere usato per legittimare la presenza delle donne nell'ambito pubblico.³⁰⁸

I nuovi ceti che emergono da una società non urbana, nel momento in cui si vedono catapultati nella realtà mista e complessa dei grandi centri, non vedono altra scelta che l'adesione integralista. Le donne musulmane che aderiscono al revivalismo islamico sono diventate religiose osservanti e attive nei Paesi di emigrazione. Per queste donne l'islam diviene un qualcosa di pubblico mentre sostengono che il fatto di vivere in un contesto poco islamico non le ha per nulla influenzate nella loro scelta. In realtà per molte di loro la riscoperta della fede avviene in Europa ma si rifiutano di considerarla una scelta individuale; a loro parere eventi dolorosi o incidenti le hanno fatte ritornare sulla "retta via". Queste giovani donne si ritrovano per studiare o discutere assieme di religione; ciò permette loro di comportarsi correttamente nella modernità senza discostarsi dai comportamenti sentiti come raccomandati.

Il velo indossato da queste giovani donne rappresenta un obbligo religioso, un sentimento transnazionale di liberazione antioccidentale, un simbolo di modernità islamica.³⁰⁹

In generale emerge come gli islamisti e le islamiste non considerino le donne occidentali come modelli per le donne arabe; per loro l'autonomia e l'eguaglianza passa per altre vie rispetto al linguaggio femminile occidentale. Dal loro punto di vista le donne occidentali sono sfruttate dalla società che le vuole omologare a certi standard fisici ed estetici proposti dalla televisione.

Le donne musulmane che aderiscono ai movimenti islamisti sono in generale più conservatrici; tutte ritengono che l'educazione e l'istruzione siano elementi fondamentali, che il lavoro fuori casa sia permesso e la maggior parte delle donne laureate lo cerca al termine degli studi. Tuttavia, per la maggior parte delle femministe islamiste l'istruzione ha come scopo principale quello di diventare buone mogli e madri. Allo stesso tempo questo non significa che queste donne vogliano relegarsi a questi due soli ruoli; vi sono donne islamiste con un alto livello d'istruzione che si oppongono fortemente a chiunque voglia impedire loro di esercitare una professione. Le donne islamiste quindi sono più che favorevoli all'istruzione, al lavoro fuori casa, e all'uguaglianza dei diritti politici anche se coloro che sono per la parità fra i coniugi rappresentano una minoranza.³¹⁰

³⁰⁷ L. Ahmed, *"Oltre il velo"*, pagg. 256-257

³⁰⁸ L. Ahmed, *"Oltre il velo"*, pagg. 253-257

³⁰⁹ R. Salih, *"Musulmane"*, pagg. 127-130

Pur appartenendo a movimenti più integralisti e conservatori, queste donne velate conservano o meglio si impossessano di un proprio ruolo all'interno dell'ambito pubblico, e ciò non può che portare giovamento alla causa femminile.³¹¹ Allo stesso tempo la loro adesione a gruppi fondamentalisti rafforza questi movimenti che mirano a creare stati teocratici.

In Algeria, il pensiero del leader del Fis algerino, lo sheikh Abbas Madani, ricalca gli scritti del defunto leader dei *Fratelli Musulmani*. Madani imputa la difficile situazione socio-economica alle donne: *“Si è diffusa la depravazione e osserviamo la donna che non si nasconde più, ma mette in mostra agli occhi di tutti il suo corpo imbellettato e scoperto. Dov'è la dignità dell'algerino dopo che il suo onore è stato offeso pubblicamente?”*³¹²

I movimenti fondamentalisti nascono a causa della crisi dello Stato sociale, della diffusa corruzione e dell'arresto economico, con differenze socio-politiche ma comunanze religiose e culturali e con lo stesso messaggio politico-religioso diffuso nelle moschee.³¹³

E' noto come nei Paesi dove i movimenti integralisti governano, le donne musulmane siano soggette a notevoli limitazioni e restrizioni.³¹⁴ Nell' Algeria degli anni Ottanta, la re-islamizzazione della società auspicata dal FIS favorisce l'oppressione nei confronti delle donne, terrorizzate e controllate dalle milizie islamiche che vigilano sul loro comportamento, abbigliamento e sulla divisione dei sessi nei luoghi pubblici.³¹⁵ Le violenze perpetuate dai militati islamisti e l'intolleranza del regime nei confronti dell'islam politico (che anche se a volte lo tollera non lo legittima) non aiutano i movimenti di emancipazione femminile poiché una larga fetta della società continua sempre di più a riconoscersi nell'islamismo.³¹⁶ Il FIS non impedisce alle donne di votare ma mira a limitare il lavoro femminile fuori casa. Il motivo è da ricercare sia nell'alta percentuale di disoccupazione maschile sia nella semplice obiezione al lavoro femminile.³¹⁷

Il conflitto di interessi fra i movimenti femministi, composti da donne istruite della classe medio-

³¹⁰ H. Taarji, *“Le donne”*

³¹¹ L. Ahmed, *“Oltre il velo”*, pagg 257-259

³¹² A. Aruffo, *“Donne”*, pag. 150

³¹³ Y. M. Choueiri, *“Il fondamentalismo”*, pagg. 9-10, 53-54

³¹⁴ L. Ahmed, *“Oltre il velo”*, pagg. 263-266

³¹⁵ H. Taarji, *“Le donne”*, pagg. 205-221

³¹⁶ A. Aruffo, *“Donne”*, pag. 152

³¹⁷ Suha Sabbagh, *“Arab women: between defiance and restraint”*, Olive Branch Press, Massachusetts, 1996, pag. 5

alta e i fondamentalisti, tra le cui fila militano uomini istruiti provenienti dalle campagne è lampante. Il tutto nasce da una lotta di classe e dalla volontà di far valere le proprie idee. Per quanto riguarda le donne attive all'interno dei movimenti fondamentalisti, oggi si ritagliano un ruolo sempre più importante all'interno degli stessi, come avviene in Algeria.³¹⁸

Come osserviamo precedentemente, il riemergere della questione del velo è strettamente connesso con il rifiuto dell'Occidente. Sono le idee che provengono da esso e il forte impatto coloniale che lo rendono un simbolo della resistenza.

L'islam ripensato degli integralisti religiosi si vuole ridefinire in contrapposizione al linguaggio e alle idee occidentali e, mentre in parte le femministe riconoscono il loro debito all'Occidente, gli integralisti auspicano un ritorno all'islam dei primordi e sono avversi a qualsiasi innovazione. Il programma politico degli integralisti si pone in netto contrasto con l'azione coloniale che, nonostante a volte continui a perpetuare comportamenti misogini a casa propria, nei territori occupati mira a sradicare la cultura araba e con essa l'uso del velo.³¹⁹

Se nella retorica coloniale il velo prova l'inferiorità della cultura araba, il ripristino della società islamica "autentica" rappresenta una reazione al colonialismo.

Ma un ritorno all'islam dei primi secoli può risultare più che mai problematico dato il fatto che la società medinese e il ruolo che affida alle donne differisce notevolmente dalle società musulmane successive, cioè quelle società che gettano le basi istituzionali della tradizione che diventa poi dominante.³²⁰ Ciò dimostra il fatto di come l'islam, sin dall'inizio, non sia caratterizzato da monolitismo, di come sia soggetto a diverse interpretazioni e di come oggi si presti a diverse serie di interpretazioni, comprese le diverse interpretazioni femministe qui trattate.³²¹

Nel corso dell'ultimo ventennio il cosiddetto femminismo islamista guadagna una sua legittimità sia nel mondo musulmano che in Europa nonostante femminismo e islam siano sempre visti e continuino ad essere visti come argomenti potenzialmente in conflitto fra loro.

Le donne musulmane che intendono ritrovare i propri diritti all'interno del proprio retaggio culturale e religioso partecipano a movimenti islamici che, riferendosi di continuo all'islam, danno vita a movimenti che non hanno nulla a che fare con il femminismo di stampo occidentale e

³¹⁸ F. Mernissi, *"Islam"*, pagg. 188-189

³¹⁹ L. Ahmed, *"Oltre il velo"*, pagg. 189-192, 263-264, 272

³²⁰ L. Ahmed, *"Oltre il velo"*, pagg. 275-276

³²¹ L. Ahmed, *"Oltre il velo"*, pagg. 275-276

laico.³²² Le donne che rivendicano l'uguaglianza da un punto di vista islamico si attirano le ire dei più estremisti e fondamentalisti, e ricevendo minacce affrontano rischi per se stesse e la propria famiglia. Nonostante tutto, il coraggio di queste donne le porta tuttora ad intraprendere una strada in salita, che risulta sempre più seguita.³²³

DIFFERENZE E PUNTI DI CONTATTO FRA FEMMINISTE LAICHE, ISLAMICHE E ISLAMISTE

Comunemente si potrebbe indicare l'attivismo delle donne con il termine di femminismo ma, nel mondo musulmano, molto spesso si tende a rifiutare il termine di femministe per autodefinirsi. Inoltre, più che di femminismo si dovrebbe parlare di femminismi, a seconda delle diverse ideologie e correnti di pensiero.³²⁴

Si preferisce quindi usare il termine "movimento delle donne" o "jihad al femminile". Allo stesso tempo se la maggior parte delle donne musulmane non usa il termine femministe per auto-descriversi, molte femministe occidentali non considererebbero come femministi dei movimenti che non hanno a che fare con laicità e secolarismo.³²⁵

Il risultato auspicato dalle femministe islamiste è quello della complementarità fra i sessi, non dell'uguaglianza fra di essi. Ciò può essere raggiunto grazie ad una realizzazione della società ovvero la costruzione di una comunità ideale che porti, di riflesso, benefici anche alla componente femminile.³²⁶ Le femministe islamiche invece auspicano l'uguaglianza fra i sessi mentre molte femministe laiche considerano il termine femminismo islamico un ossimoro, poiché considerano la religione come qualcosa da praticare privatamente, secondo coscienza. Il femminismo secondo molte femministe laiche è incompatibile con la religione, deve sfociare nel rifiuto di subordinare la propria esistenza ai dettami maschili e a qualsiasi tipo di istituzione. Secondo alcuni studiosi una vera femminista non può credere allo stesso tempo nella nozione islamica poiché l'uguaglianza di genere è estranea agli insegnamenti coranici.³²⁷

Mentre per molte femministe laiche i Codici della famiglia devono rifarsi alle Convenzioni

³²² R. Salih, "Musulmane", pag. 101

³²³ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 116-117

³²⁴ A. Vanzan, "Le donne", pag. 2

³²⁵ R. Salih, "Musulmane", pag. 112

³²⁶ R. Salih, "Musulmane", pag. 113

³²⁷ R. Salih, "Musulmane", pagg. 112-116

internazionali, per le femministe islamiche e islamiste questi Codici ritrovano la loro legittimità e senso di giustizia solo quando si rifanno ai precetti insiti nella legge islamica.

Per molte femministe musulmane, inoltre, le caratteristiche dei precetti islamici sono tre: le leggi islamiche devono essere contestualizzabili e modificabili a seconda dell'epoca storica, devono portare benessere alle persone e promuovere l'interesse pubblico, secondo il concetto islamico per il quale è la comunità a beneficiare maggiormente delle leggi più che il singolo individuo.³²⁸

Per le militanti integraliste, il femminismo è qualcosa di occidentale, mentre le donne musulmane devono seguire altre vie per raggiungere l'emancipazione.³²⁹ Il punto di contatto fra le islamiste e le femministe islamiche può essere individuato nella convinzione che l'islam sia lo strumento *sine qua non* per raggiungere i propri scopi. Questi movimenti mirano al miglioramento della condizione femminile all'interno della religione islamica. *“Si tratta dell'assioma secondo il quale nel Corano ci sono tutti i presupposti per realizzare l'uguaglianza di genere.”*³³⁰

Rispetto alle femministe islamiche, le islamiste hanno a cuore la formazione di società rette da principi islamici basati sulla famiglia, il luogo dove i diritti della donna vengono valorizzati e affermati. All'interno della sfera privata quindi della famiglia le islamiste non chiedono l'uguaglianza, che invece chiedono nella sfera pubblica. Le femministe islamiche invece rivendicano un'uguaglianza e parità di genere in entrambi i campi della vita.³³¹ Le islamiste preferiscono porre l'accento sull'islam, non sul genere. Esse prediligono l'equità all'uguaglianza, per questo sono fortemente critiche riguardo alle interpretazioni femministe dei testi sacri e della tradizione. A causa della diversità biologica donne e uomini devono avere diritti equivalenti ma non uguali. Per le islamiste, ad esempio, l'*imam* non può essere una donna, e la poligamia non deve essere abolita.³³²

In Marocco le islamiste sono contrarie alla riforma della *Mudawwana*, riforma di cui parliamo nei prossimi capitoli, poiché è legata alla richiesta di abolire la poligamia. Dal punto di vista delle islamiste la poligamia è un diritto degli uomini voluto da Dio. Oltretutto, essendo oggi un fenomeno piuttosto ridotto, è possibile aggirarlo facilmente inserendo una clausola nel contratto di matrimonio che vieti al marito di prendere un'altra moglie. E ancora, mentre le femministe

³²⁸ R. Salih, *“Femminismo e islamismo”* in www.juragentium.org

³²⁹ L. Ahmed, *“Oltre il velo”*, pagg. 272, 281-282

³³⁰ A. Vanzan *“Le donne”*, pag. 13

³³¹ R. Pepicelli, *“Femminismo”*, pagg. 100-101

³³² R. Pepicelli, *“Femminismo”*, pagg. 100-101

musulmane non sono più così sicure e compatte nel condannare l'omosessualità, i gruppi islamisti la condannano come contro natura.

Diverse posizioni anche riguardo al velo. Mentre le femministe islamiche lo considerano non obbligatorio, le islamiste lo portano considerandolo un dovere. Le islamiste indossano il velo come segno di identità culturale; esso non incarna più il simbolo di ignoranza e reclusione che, nel passato, significa per le loro madri ma esprime invece sottomissione a Dio, non agli uomini. Per loro il Corano prescrive di coprire solamente i capelli, non il viso.³³³

La riappropriazione di simboli religiosi non coinvolge solo le islamiste militanti. Molte donne vicine a questi movimenti ma non affiliate si appropriano di veli, vestiti lunghi, libri sacri e ritornano a frequentare la moschea. Scopo di queste donne è diventare delle musulmane pie e osservanti; esse fanno attività di beneficenza e di volontariato e condividono le opinioni e i discorsi delle militanti avvicinandole ai loro valori.

Nel Maghreb, come nel resto del mondo islamico, le attiviste dei movimenti islamisti cominciano a rivestire ruoli di potere in tv, nelle università e nelle aziende, oltre che nei partiti politici.

Tra questi movimenti è importante distinguere gli islamisti radicali da quelli moderati ma, in generale, gli islamisti non osano opporsi apertamente al lavoro femminile in toto. Essi però vedono il ruolo principale delle donne all'interno della famiglia, come educatrici dei figli. Per questo concordano nel riconoscere il diritto all'educazione delle donne, educazione che devono poi trasmettere ai figli.³³⁴

Cercare rifugio nell'islam, lottare per uno stesso ideale universale, sfuggire alla modernità e alla frattura che questa può generare, la necessità di credere e di far parte di un gruppo porta le islamiste a ritrovarsi coalizzate in uno stesso fronte ideologico che non necessariamente significa chiusura mentale o rifiuto delle libertà.³³⁵ Le islamiste sostengono che l'islam garantisce tutti i diritti mentre le occidentali li conquistano solo di recente. Enfatizzando l'equità piuttosto che l'uguaglianza, le islamiste cercano la complementarità dei ruoli dei due generi, tenendo sempre conto della predisposizione delle donne alla sfera pubblica. Ciò non significa che la loro presenza in politica le ponga in una posizione inferiore rispetto agli uomini che ricoprono le stesse cariche. Esse si pongono al loro stesso livello. Tutto ciò significa un grande passo avanti per le donne e

³³³ R. Pepicelli, "Femminismo", pag. 102

³³⁴ R. Pepicelli, "Femminismo", pag. 103

³³⁵ H. Taarji, "Le donne", pagg. 250-253

soprattutto una maggiore visibilità.

In Marocco le islamiste reagiscono contro le rivendicazioni delle femministe locali. Per quanto riguarda la campagna femminista per la riforma della *Mudawwana*, le islamiste assumono una loro posizione pubblica. L'organizzazione di una contro-campagna permette loro di porsi come un'alternativa all'opinione femminista e evidenzia come esista una componente femminile pronta a far conoscere la propria idea di donna musulmana in una cornice islamista.³³⁶

³³⁶ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 106-107

DONNE E DIRITTI

CODICI DELLA FAMIGLIA

Storicamente, nei tre Paesi del Maghreb si affermano differenti politiche per quanto riguarda i Codici della famiglia, grazie ad una riforma della legge islamica (o al contrario, in assenza di questa riforma) che diventa il prerequisito per l'espansione dei diritti femminili.

L'ideologia riformista, un diverso regime coloniale e un diverso percorso nella formazione dello Stato porta ad un particolare Codice della famiglia, più o meno autonomo dalle influenze dei gruppi tribali. I risultati sono: uno statuto personale rivoluzionario in Tunisia, divisioni politiche e attaccamento alla tradizione per convenienza politica in Algeria, e mantenimento dello status quo in Marocco.³³⁷ Così, con l'eccezione della Tunisia, i Codici della famiglia, ispirati dalla legge islamica, secondo una più che fallibile interpretazione coranica, sono i motivi dell'inferiorità giuridica delle donne nel Maghreb.³³⁸

	TUNISIA	MAROCCO	ALGERIA
Istanze di resistenza tribale contro il potere centrale	1860 (contro il bey)	189-1900 (contro il sultano)	1830-1840 (contro i francesi)
Inizio della colonizzazione	1881	1912	1830
Culmine lotta nazionalista	Metà anni '50	Metà anni '50	1950-1962
Proclamazione indipendenza nazionale	20 marzo 1956	2 marzo 1956	3 giugno 1962
Promulgazione Codice della famiglia	13 agosto 1956 Codice dello statuto personale	Novembre 1957- marzo 1958 Codice dello statuto personale	9 giugno 1984 Codice della famiglia

³³⁷ M. M. Charrad "States and Women's Rights", pagg. 205, 210

³³⁸ Rabéa Naciri, "The Women's movement in the Maghreb: with emphasis on Tunisia, Morocco and Algeria" in Al Raida magazine, Institute for Women's studies in the Arab world, LAU, Winter 2003, pag. 14

Intervallo fra l'indipendenza e la promulgazione del Codice della famiglia	5 mesi	1 anno e 8 mesi	22 anni
--	--------	-----------------	---------

Tabella tratta da M. M. Charrad, "States and Women Rights", pag. 5

Notiamo come nello stesso anno dell'indipendenza nazionale la Tunisia si sia prontamente dotata di un Codice della famiglia, in aperta rottura con la precedente legge islamica e secondo uno spirito innovativo e audace.

*"Commentando il diritto di famiglia quattro decenni più tardi, un rapporto internazionale dichiara: Una delle più grandi conquiste della Tunisia dopo l'indipendenza è il corpo di leggi che dà alle donne diritti di cui non godono in nessun'altra parte del mondo arabo."*³³⁹

Possiamo notare come invece il Marocco si doti di un Codice della famiglia solo più di un anno e mezzo dopo aver ottenuto la sovranità nazionale, Codice che però rimane fedele alla normativa islamica vigente in quel periodo.

Il record di ritardo nella promulgazione di un Codice che riformi lo statuto personale va però all'Algeria, che, come notiamo dalla tabella, lo promulga solo 22 anni dopo l'indipendenza.

Il motivo è da imputare all'*impasse* provocata dalle divergenti volontà riformiste e conservatrici presenti nel Paese. I piani di riforma sono più volte interrotti e poi ripresi fino alla vittoria delle istanze conservatrici che danno vita ad uno statuto di stampo conservatore.

Notiamo delle differenze nonostante Tunisia, Marocco e Algeria facciano parte della stessa area geografica e nonostante condividano eventi storici come la colonizzazione e tratti culturali come la religione islamica. Nonostante ciò, i tre Paesi si distinguono per i percorsi intrapresi riguardo ai Codici della famiglia.³⁴⁰

In generale possiamo affermare che in Tunisia il percorso che porta alla promulgazione del Codice è autonomo da influenze tribali e si sviluppa in modo indipendente portando ad un legge più liberale. Le tribù locali subiscono in questo periodo un indebolimento come attori politici.

Nel caso del Marocco questa autonomia non si presenta, la tendenza conservatrice rimane perché l'alleanza con i gruppi tribali non si è ancora allentata.

³³⁹ M. M. Charrad, "States and Women Rights", pag. 5

³⁴⁰ M. M. Charrad, "States and Women Rights", pag. 6

In Algeria, al contrario della Tunisia, sono le tribù ad essere potenti e lo Stato ad essere ancora debole così le diverse alternative portano ad un inevitabile stallo.³⁴¹

La formazione di uno Stato nazionale che controlla dei territori prefissati è un fenomeno nuovo nel Maghreb. Dato che per molti anni manca uno Stato accentratore, sono i gruppi di parentela riuniti in tribù che si pongono a capo dell'organizzazione della società in tutti gli ambiti, dall'ambito politico a quello economico e sociale. Questi gruppi tribali, da sempre autonomi, si trovano, nel periodo post coloniale, a dover lottare per salvaguardare la propria autonomia e per contrastare l'autorità dello Stato che cerca di erodere il loro controllo sulla società. Sono questi conflitti che, a causa delle frequenti rinegoziati tra potere centrale e gruppi locali, danno vita a diversi approcci per quanto riguarda il Codice della famiglia.³⁴² Ma vediamo nello specifico.

LA MUDAWWANA MAROCCHINA

Data l'importanza dei Codici di famiglia nei Paesi medio-orientali, essi sono sempre al centro dell'attenzione dei movimenti, da quelli islamisti a quelli femministi.³⁴³

Questi Codici si occupano di matrimonio, divorzio, tutela dei figli, eredità, temi che nel mondo arabo musulmano rivestono notevole importanza in quanto la famiglia è considerata il fulcro della società.³⁴⁴ Spesso gli stati mediorientali lasciano che siano le varie fedi religiose a regolare le materie sopracitate mentre in altri casi il Codice di famiglia è incorporato nei Codici civili.

Infatti il diritto di famiglia nei Paesi islamici affonda le sue radici nei versetti coranici; molti sono i versetti che si occupano della famiglia e dell'eredità. A seconda delle varie interpretazioni, tali versetti diventano "legislativi" ma con risultati ben differenti.

Il Marocco approva la *Mudawwana* nel 1958, quindi poco dopo l'ottenimento dell'indipendenza dai francesi. All'inizio si tratta solo di una serie di decreti reali.³⁴⁵ Questa prima *Mudawwana* marocchina sancisce il tutorato maschile all'interno della famiglia.

Solo nel 2004 si registrano delle riforme significative, avvertite come la conseguenza di un Marocco che si evolve a velocità diverse (ambito rurale e urbano) dove il numero delle donne studentesse aumenta e si rende visibile anche nel mondo dell'istruzione, nelle professioni e nello sport.³⁴⁶

³⁴¹ M. M. Charrad, "States and Women Rights", pagg. 6, 79

³⁴² M. M. Charrad, "States and Women Rights", pagg. 7, 79

³⁴³ R. Salih, "Musulmane", pag. 80

³⁴⁴ M. M. Charrad, "States and Women Rights", pag. 25

³⁴⁵ B. Malchiodi, "Assessing the Impact", pag. 4

Il Marocco si caratterizza per un'attività riformista timida e graduale, che contrasta con il dinamico rinnovamento tunisino (dove la *Majalla* vieta il ripudio e la poligamia, rendendo quest'ultima un reato), ma anche con il tradizionalismo algerino, che concede ben poco soprattutto alle donne. In Marocco, la prima versione della *Mudawwana* (1957-58) si rifà alla volontà degli esperti di diritto malikita in un periodo in cui i legami tribali sono ancora forti così come rimane centrale l'ambito religioso. Prima dell'indipendenza i colonizzatori francesi manipolano il Codice della famiglia per i propri scopi politici, rendendo più profonde le divisioni interne e impedendo così lo sviluppo di uno Stato nazionale unito con un sistema legale omogeneo. L'inevitabile conseguenza è la segmentazione della società marocchina dall'interno.³⁴⁷

Allal al Fasi, un riformista del tempo, è incaricato dal re Muhammad V di porsi a capo della commissione che deve procedere alla codificazione della legge. I giuristi della prima *Mudawwana* basano le loro leggi su letture rigide della *shari'a* in base alle quali si sancisce una serie di restrizioni ai diritti e alle libertà femminili; le donne hanno bisogno del tutore legale per potersi sposare, la poligamia non è condizionata da nessun limite e il triplice ripudio è permesso. Viene quindi consacrato il patriarcato e la subordinazione della donna per placare l'ala conservatrice degli *ulama* e in generale gli ambienti più conservatori.³⁴⁸

A partire dalla metà degli anni Settanta, si registra una relativa apertura politica e una maggiore libertà di pensiero e di parola. Assieme a questo nascono dei partiti di opposizione, ai quali partecipano anche donne che si organizzano in sezioni femminili all'interno degli stessi partiti. Questa apertura politica e sociale coincide, in Marocco, con la promulgazione della CEDAW, la *Convenzione contro la Discriminazione nei confronti delle Donne* del 1979. Sono tutti eventi e particolari condizioni che permettono alle donne di intensificare il loro attivismo e chiedere una riforma alla prima *Mudawwana*.³⁴⁹

Nel 1985 nasce l'ADFM, l'*Associazione Democratica delle donne in Marocco* e a seguire l'UAF, l'*Unione d'azione femminile*. Da qui le organizzazioni e i movimenti femminili si moltiplicano e rivendicano autonomia, indipendenza, libertà di parola e di azione senza dover dipendere dalle controparti maschili.³⁵⁰

³⁴⁶ F. Mernissi, "Islam", pagg. 185, 187, 190.

³⁴⁷ M. M. Charrad, "States and Women Rights", pag. 119

³⁴⁸ R. Naciri, "The Women's Movement" in Al Raida, pag. 14

³⁴⁹ R. Naciri, "The Women's Movement" in Al Raida, pag. 14

³⁵⁰ R. Naciri, "The Women's Movement" in Al Raida, pag. 14

Ma è solo nel 1993 che vengono introdotti emendamenti più significativi volti a migliorare il ruolo della donna sia all'interno della famiglia sia nella società grazie all'organizzazione e al successo della campagna femminile che rivendica una revisione del Codice di famiglia. Quando le femministe chiedono modifiche dello statuto personale lo fanno sulla base di motivazioni islamiche.³⁵¹ Di conseguenza i movimenti fondamentalisti reagiscono violentemente, pronunciando una *fatwa* che accusa i firmatari della campagna di apostasia. Le femministe che portano avanti la campagna sono accusate di essere influenzate dall'Occidente corrotto e di agire secondo i suoi dettami. Nonostante ciò le femministe ottengono un parziale successo.³⁵²

Ma la vera novità e il vero progresso stanno nel fatto che un testo considerato come intoccabile e imm modificabile possa essere cambiato da una società civile che, dato il regime monarchico del Marocco, non è finora riuscita ad appropriarsi della volontà di modificare le proprie leggi.

I primi cambiamenti danno fiducia alle donne che spingono per ulteriori modifiche al Codice mentre le forze islamiste li accusano di occidentalismo e tradimento dei valori islamici.

Opponendosi strenuamente contro le modifiche al Codice, gli islamisti continuano ad organizzare una massiccia opposizione.³⁵³

Nel corso degli anni la società marocchina diviene sempre più oggetto di rapide trasformazioni, dovute sia alla fortissima spinta migratoria, sia ai mutamenti sociali interni, dovuti alla crescente urbanizzazione della popolazione e alla contestuale diminuzione del numero delle grandi famiglie patriarcali poliginiche.³⁵⁴

Nel 1947 il defunto re Muhammad V autorizza sua figlia, la principessa Lalla Aisha, a presenziare in una manifestazione pubblica senza velo e con vesti europee, sfidando così la tradizione.

Così come aveva fatto Hoda Sharawi oltre vent'anni prima in Egitto, il sovrano manifesta la sua volontà di liberare le donne marocchine da un velo che ancora significa repressione e confinamento.³⁵⁵

Nei due decenni successivi aumenta la mobilitazione delle donne, riunite in organizzazioni femminili che concentrano il proprio attivismo su questioni quali l'analfabetismo, l'ineguaglianza economica e la violenza nei loro confronti.³⁵⁶

³⁵¹ R. Pepicelli, "Femminismo", pagg. 93-94

³⁵² L. Khalil, "I fondamentalisti in Marocco" in "La schiavitù" (a c. di) G. Sgreña, pagg. 135-137

³⁵³ R. Pepicelli, "Femminismo", pag. 95

³⁵⁴ Articolo di Deborah Scholart, "Il nodo dell'interpretazione del Giudice" in www.marocccoggi.it

³⁵⁵ H. Taarji, "Le donne", pag. 249

La *Mudawwana* viene quindi nuovamente sottoposta a interventi legislativi, con una grande riforma che porta, nel febbraio 2004, all’emanazione della *Mudawwana al-’usra* (la nuova *Mudawwana*). Quest’ultima introduce le prime riforme veramente significative per quanto riguarda il diritto di famiglia. La riforma è salutata come un grande successo per l’avanzamento dei diritti femminili³⁵⁷ e come un allontanamento dalle interpretazioni religiose che legittimano l’oppressione delle donne. Ma, dato il fallimento del primo piano ad opera delle manifestazioni islamiste, ora ogni riferimento ai diritti internazionali sui diritti delle donne viene abbandonato. Gli argomenti del cambiamento si basano quindi nella cultura islamica dimostrando che tali rivendicazioni si fondano su assunti e concetti del patrimonio islamico, non sono frutti dell’Occidente. La commissione incaricata di redigere la revisione del Codice deve cambiare la legge in osservanza delle disposizioni religiose e, qualora ve ne sia la possibilità, coniugare le stesse con le richieste di uguaglianza a lungo rivendicate.³⁵⁸

La volontà riformista del re Muhammad VI sostiene la totale compatibilità fra islam e modernità per cui la reinterpretazione deve tener conto della realtà del mondo attuale, del maggior ruolo delle donne nella società, evidenziando l’estrema adattabilità della religione all’epoca moderna.³⁵⁹

	<i>Mudawwana</i> 1957/58	<i>Mudawwana</i> 2004
MATRIMONIO	18 anni per i maschi, 15 per le femmine; il giudice può autorizzare il matrimonio di ragazze più giovani. Presenza del <i>wali</i>	18 anni per maschi e femmine, i giudici devono fornire un’autorizzazione scritta qualora approvino matrimoni con ragazzi minori di 18. Presenza del <i>wali</i> opzionale ma non richiesta

³⁵⁶ B. Malchiodi, “Assessing”, pag. 4

³⁵⁷ B. Malchiodi, “Assessing”, pag. 4

³⁵⁸ R. Pepicelli, “Femminismo”, pagg. 95-96

³⁵⁹ R. Salih, “Musulmane”, pagg. 88-89

<p>POLIGAMIA</p>	<p>L'uomo può sposare fino a 4 donne. Permesso della prima moglie non richiesto, le spose successive possono non essere a conoscenza dei matrimoni precedenti dello sposo. Nessun meccanismo legale che faccia rispettare l'accordo alla monogamia</p>	<p>Richiesta autorizzazione legale per contrarre un secondo matrimonio; l'uomo deve avere valide ragioni e deve poter dimostrare di poter mantenere più mogli equamente. La prima moglie deve essere presentata alla seconda. La moglie può includere la clausola della monogamia</p>
<p>RESPONSABILITA' E DIRITTI</p>	<p>L'uomo è a capo della famiglia, la moglie gli deve obbedienza. Il marito deve supportare la donna economicamente.</p>	<p>Marito e moglie sono entrambi a casa della famiglia. Il dovere di obbedienza è abolito. Legalmente il marito mantiene ancora la moglie.</p>
<p>DIVORZIO E RIPUDIO</p>	<p>Ripudio verbale senza controllo giudiziario, la presenza della moglie non è richiesta. Due tipi di divorzio per le donne: divorzio per causa specifica (danno, assenza di mantenimento, abbandono, lunga carcerazione, astinenza), ripudio negoziato, quando la moglie paga il marito per essere ripudiata.</p>	<p>Ripudio in tribunale alla presenza della moglie. Due nuove forme di divorzio: consensuale, e a causa di differenze inconciliabili (può essere intrapreso da entrambi i coniugi).</p>

<p>FILIAZIONE E NAZIONALITA'</p>	<p>Filiazione intesa come integrazione alla linea agnatica del padre. I figli acquisiscono la nazionalità marocchina dal padre.</p>	<p>Il figlio di madre marocchina e padre straniero può acquisire la nazionalità della madre. I giudici possono ordinare il test di paternità per stabilire la filiazione paterna.</p>
<p>CUSTODIA DEI FIGLI</p>	<p>I figli rimangono con la madre fino alla pubertà, poi il padre ne assume la custodia. Le figlie rimangono con le madri fino al matrimonio, momento in cui sono soggette alla responsabilità del marito. Il padre è sempre il tutore legale anche se la madre ha la custodia fisica dei figli. La madre può perdere la custodia dei figli se si risposa o se si trasferisce in un luogo troppo distante perché il padre possa esercitare il suo diritto di custode legale. Il padre è il "terzo" nella sequenza della custodia, dopo la madre e i parenti femminili da parte materna.</p>	<p>Dopo aver raggiunto i 15 anni i figli possono scegliere sia la madre sia il padre come custodi. La distinzione fra custodia fisica e tutore legale rimane. La madre non perde automaticamente la custodia dei figli se si risposa o trasloca in luogo lontano: il padre deve presentare una petizione in tribunale entro un certo periodo per avere la custodia.</p>

<p>PROPRIETA' MATRIMONIALE</p>	<p>Possedimenti in termini di ricchezza e proprietà sono separati, sia quelli portati al matrimonio sia quelli acquisiti durante.</p>	<p>Gli sposi possono scegliere di aggiungere un accordo prematrimoniale specificando particolari disposizioni.</p>
--------------------------------	---	--

Tabella tratta da B. Malchiodi, "Assessing", pagg. 5-6

Basandosi su letture progressiste del Corano, il nuovo Codice oggi sancisce l'uguaglianza dei coniugi e pone la famiglia sotto la responsabilità congiunta degli sposi. Il marito ha il dovere di mantenere la moglie, mentre ella può visitare i parenti, ed è libera di gestire da sola le proprie attività. Il diritto della stessa di visitare i parenti non era dato per scontato.³⁶⁰

Ma i risultati più importanti sono ottenuti in relazione al matrimonio e al divorzio.

Come notiamo dalla tabella, la possibilità di matrimoni poligamici diviene più difficile; la moglie può opporsi se il marito prende una seconda moglie senza il suo consenso. Inoltre ella può includere nel contratto matrimoniale una clausola che vieti al marito di contrarre altri matrimoni. Solo se la prima moglie acconsente, se l'uomo dimostra di avere risorse sufficienti per mantenere due famiglie e solo tramite l'autorizzazione di un giudice, un uomo può prendere in sposa una seconda donna.³⁶¹ La donna inoltre non ha più bisogno della figura del *wali* per sposarsi.

In tema di divorzio non è più valida la presentazione della lettera di ripudio; tutte le forme di scioglimento di matrimonio devono essere fatte in tribunale davanti a un giudice; il divorzio avviene tramite il consenso della moglie.³⁶²

Il marito deve inoltre provvedere a una compensazione nei confronti della moglie secondo i propri mezzi. Le procedure per il divorzio però sono rimaste molto simili alla prima *Mudawwana*, la prerogativa del marito di porre fine al matrimonio è rimasta pressoché invariata.³⁶³

³⁶⁰ M.M. Charrad, "States and Women Rights", pag. 140

³⁶¹ M.M. Charrad, "States and Women Rights", pag. 141

³⁶² A. Aruffo, "Donne", pag. 176

³⁶³ M.M. Charrad, "States and Women Rights", pag. 140

La madre ha diritto agli alimenti, alla custodia dei figli e al domicilio coniugale ma viene ribadita l'importanza della filiazione paterna.³⁶⁴

I beni acquistati durante il matrimonio sono di entrambi e vengono divisi equamente in caso di divorzio.³⁶⁵

L'età minima legale per contrarre matrimonio è innalzata da 15 a 18 anni ma i giudici hanno la facoltà di abbassare l'età, specie in contesti rurali. I tribunali di famiglia giocano quindi un ruolo chiave nell'applicazione della *Mudawwana*.

"Nel presentare la riforma al Parlamento, Muhammad VI dichiarò di voler liberare le donne dalle ingiustizie che subiscono, oltre che di voler proteggere i diritti dei bambini e salvaguardare la dignità degli uomini" sottolineando il suo ruolo di capo religioso e della comunità tutta.³⁶⁶ Nel 2000 il re propone un piano di integrazione che punta all'abolizione della poligamia e del ripudio.³⁶⁷

Nonostante le riforme siano criticate dagli islamisti radicali, il Codice riscuote grande successo ed diviene oggetto di studio da parte di femministe di altri Paesi che vorrebbero riformare le leggi del proprio Paese nel rispetto della religione.

Secondo alcune teologhe e attiviste monitorare e confrontare Codici e leggi rappresenta un'attività proficua per un generale ripensamento sulla condizione delle donne.³⁶⁸

Una minoranza del movimento femminista marocchino non è però d'accordo nel vedere come un vantaggio la riforma del Codice facendo riferimento all'islam.

Seconda questa fetta del movimento, così facendo non si è fatto altro che dar ragione alle forze più conservatrici delegittimando le altre correnti femministe che non agiscono in ambiti religiosi: agendo in questo modo tutti gli altri sforzi di emancipazione rischiano di essere respinti perché considerati filoccidentali.³⁶⁹

L'applicazione delle riforme nella vita reale è frenata dalla mancanza di preparazione da parte dei giudici per quanto riguarda le nuove leggi e, in molti casi, dalla resistenza nel rispettare le riforme e dal mancato recepimento di tali norme da parte di tutta la popolazione marocchina (nelle campagne si registra una particolare ignoranza in materia). Questi motivi rischiano di minare il

³⁶⁴ M.M. Charrad, *"States and Women Rights"*, pag. 142

³⁶⁵ A. Aruffo, *"Donne"*, pag. 177

³⁶⁶ R. Salih, *"Musulmane"*, pag. 88

³⁶⁷ A. Aruffo, *"Donne"*, pag. 177

³⁶⁸ R. Pepicelli, *"Femminismo"*, pagg. 92-93

³⁶⁹ R. Pepicelli, *"Femminismo"*, pagg. 94-95

potenziale di cambiamento.³⁷⁰

Capita che i giudici accettino la maggior parte delle istanze di poligamia e continuino ad autorizzare matrimoni sotto l'età consentita. Inoltre, nonostante l'introduzione di due forme di divorzio, il *khul* ovvero il divorzio chiesto dalla moglie e ottenuto cedendo la propria dote in compenso, rimane la forma più comune di divorzio in Marocco. Malgrado il miglioramento che la *Mudawwana* apporta riguardo i diritti delle donne in Marocco, vi sono opinioni divergenti fra la popolazione stessa.³⁷¹

L'applicazione delle riforme nella vita reale non sta interessando le comunità marocchine italiane; violenza domestica, ripudio da parte del marito e impossibilità di ottenere il divorzio da parte delle donne marocchine in Italia sono fenomeni sempre più frequenti. I comportamenti e le tradizioni sembrano fossilizzarsi e rafforzarsi maggiormente in terra straniera, al contrario della madrepatria dove si è innescato una dinamica di cambiamento notevole. Si tratta, per lo più di un atteggiamento "difensivo" nei confronti della propria identità araba-musulmana, che si cerca di preservare il più possibile dalle influenze esterne.

Anche il fenomeno della scolarizzazione è più palese in Marocco, mentre la maggior parte degli immigrati in Italia presentano un grado di istruzione basso.³⁷²

LA MAJALLA TUNISINA

La Tunisia comincia ad interessarsi al ruolo delle donne all'inizio del ventesimo secolo. Tahar Haddad, uno studioso della grande moschea *al-Zaytuna* rivendica l'emancipazione della donna dai vincoli della tradizione. Tutte le sue denunce e le sue rivendicazioni compaiono nel libro "*Our women in the Shari'a and Society*" degli anni Trenta dove parla della necessità della donna di istruirsi e di conoscere i suoi diritti. Haddad denuncia anche il ripudio del marito come una pratica scandalosa e paralizzante per l'intera società musulmana.³⁷³ Partendo da questi favorevoli presupposti, le donne tunisine cominciano a giocare un ruolo attivo, inizialmente nei movimenti nazionalisti contro l'occupazione francese.

Nel 1950 il partito *Neo-Destour* si compone di una sezione femminile. Da ora il ruolo delle donne nel mondo della politica le rende beneficiarie di vantaggi e diritti dal momento stesso

³⁷⁰ B. Malchiodi, "Assessing", pag. 7

³⁷¹ B. Malchiodi "Assessing", pag. 7

³⁷² A. Lano, "Meglio in patria", in "Donne per un altro mondo" (a c. di) P. Moiola, A. Lano, pagg. 151-152

³⁷³ S. Sabbagh, "Arab women", pag. 34

dell'indipendenza nazionale. Lo stesso presidente Bourghiba ricorda il tributo delle donne nella lotta per l'indipendenza in un discorso il 13 agosto 1956.³⁷⁴

Le donne tunisine ottengono un equo statuto personale già nella seconda metà degli anni Cinquanta, grazie ad un maggior sviluppo della concezione dei diritti individuali, al contrario delle loro colleghe marocchine che, come vediamo, attendono il 2004 per veder approvate delle riforme su base egualitaria.

Cinque mesi dopo l'indipendenza e quindi potremmo dire contestualmente ad essa, acquisita nel marzo del 1956, la Tunisia si dota di un Codice di statuto personale ispirato a principi laici e moderni, la *Majalla*.³⁷⁵ Nel 1957 la *Majalla* entra in vigore e viene emendato più volte, l'ultima volta nel 1993. Si tratta di un Codice voluto dai leader della fazione riformista al potere e dal presidente Bourghiba nel periodo post-coloniale. E' importante notare come la *Majalla* non sia la risposta dello stato alle pressioni del movimento femminista, in un'intervista del periodo Bourghiba stesso afferma: *"In effetti, non esisteva un movimento femminista che chiedeva la promulgazione di un Codice di statuto personale."*³⁷⁶

In Tunisia il primo movimento femminista è quello organizzato nel *Tahar Haddad Club*, che unisce intellettuali ed attivisti. Dato che la Tunisia conosce l'islamismo politico prima del Marocco e dell'Algeria, il movimento femminista nasce per difendere le loro conquiste. Questo femminismo femminile sostituisce progressivamente il femminismo maschile rappresentato dai leader al potere.³⁷⁷

Il vento riformista continua anche sotto il presidente Ben Ali (1987), tanto che l'impegno e la volontà di un'emancipazione femminista diventa prerogativa della Tunisia. Ma questo femminismo di Stato è in realtà un femminismo maschile poiché non modifica i ruoli tradizionali delle donne quanto piuttosto li inserisce all'interno della società patriarcale in modo più efficiente.³⁷⁸

Nella metà degli anni Ottanta vengono costituite due organizzazioni femministe: *l'Associazione tunisina delle donne democratiche* e *l'Associazione delle donne tunisine per la ricerca e lo sviluppo*. Nel corso del tempo queste associazioni fanno proprie rivendicazioni politiche come il rispetto dei diritti umani. E' in Tunisia, come anche in Algeria, che i movimenti femministi si mobilitano per

³⁷⁴ S. Sabbagh, "Arab women", pagg. 34-35

³⁷⁵ R. Salih, "Musulmane", pagg. 82-83

³⁷⁶ M.M. Charrad, "States and Women's rights", pag. 189

³⁷⁷ R. Naciri, "The Women's Movement" in Al Raida, pag. 15

³⁷⁸ R. Naciri, "The Women's Movement" in Al Raida, pag. 13

primi per lottare contro il dilagare dell'islamismo politico.³⁷⁹

In tema di uguaglianza e pari condizioni, la *Majalla* tunisina attribuisce all'uomo ed alla donna gli stessi diritti e gli stessi doveri.

L'età minima per il matrimonio è alzata a 17 anni per le donne, sparisce la figura del *wali* per la donna maggiorenne, il matrimonio giudiziario prevede il consenso dei coniugi, e vengono legalizzati i matrimoni interconfessionali.³⁸⁰ Il divorzio diventa un diritto anche della donna e l'unico ripudio valido diviene quello avanzato davanti al giudice in tribunale. Il termine però non compare nel Codice per cui il ripudio si riferisce in realtà alla dissoluzione del matrimonio e quindi al divorzio.³⁸¹ Alle donne viene riconosciuto il diritto alla tutela legale dei figli e il diritto alla separazione dei beni. In questo caso, per la custodia dei minori i giudici analizzano caso per caso prima di decidere.³⁸² In caso di eredità, la figlia unica esercita il pieno diritto di ereditare. Alla donna viene riconosciuta la piena responsabilità sessuale con l'introduzione della contraccezione e la legalizzazione dell'aborto.³⁸³ Vengono inasprite le pene per la violenza domestica e i reati sessuali e anche l'adulterio del marito è ora considerato reato. Inoltre i vantaggi si vedono in campo lavorativo e sindacale.³⁸⁴ Ciò che risulta veramente innovativo è però l'abolizione della poligamia, crimine punibile con il carcere e il pagamento di una multa.³⁸⁵ I leader responsabili della promulgazione della *Majalla* sottolineano la fedeltà costante alle norme sciariatiche, e descrivono il Codice come un passo necessario per ritornare al vero islam. La volontà è quella di riaprire le porte all' *ijtihad*, per modernizzare la tradizione islamica, la sola base per uno stato a sua volta moderno.³⁸⁶ La *Majalla* risulta innovativa rispetto alle tradizionali interpretazioni ma allo stesso tempo ne mantiene alcuni elementi. Può per questo essere considerato sia un corpus di norme islamico di ispirazione laica sia un corpus secolare di ispirazione islamica.³⁸⁷

³⁷⁹ R. Naciri, "The Women's Movement" in Al Raida, pag. 15

³⁸⁰ S. Sabbagh, "Arab Women", pag. 35

³⁸¹ M. M. Charrad "States and Women's rights", pag. 193

³⁸² S. Sabbagh, "Arab Women", pag. 35

³⁸³ S. Sabbagh, "Arab Women", pag. 35

³⁸⁴ A. Aruffo, "Donne", pag. 174

³⁸⁵ S. Sabbagh, "Arab Women", pag. 35

³⁸⁶ M. M. Charrad, "States and Women's rights", pag. 191

³⁸⁷ M. M. Charrad, "States and Women's rights", pag. 191

Nel 1981 la tendenza laicizzante continua vietando l'uso del velo nelle scuole e nella pubblica amministrazione e nascono le classi miste.

A causa delle sue innovazioni e dell'avanzamento dei diritti femminili, il suddetto Codice civile fa della Tunisia lo Stato arabo che meglio garantisce l'uguaglianza dei diritti in seno alla famiglia.³⁸⁸

A differenza della *Mudawwana*, la *Majalla* tunisina fa passi da gigante; considerando gli esseri umani come singoli individui li rende depositari di pari diritti e doveri nel vincolo del matrimonio, abolisce la poligamia e la figura del tutore legale per la sposa.³⁸⁹ Il Codice di famiglia tunisino modifica profondamente lo status giuridico delle donne. L'accento su una comunità patrilineare viene sostituito dalla visione di un'unità coniugale in cui il rapporto genitori e figli occupa un posto centrale. La *Majalla* dà maggiori diritti alle donne sia nella vita pubblica che in quella privata.³⁹⁰

La *Mudawwana* riformata e la *Majalla* tunisina si differenziano fra di loro poiché mentre il primo è caratterizzato da una volontà riformista timida e graduale, nel secondo caso si tratta di una vera e propria rivoluzione legislativa.³⁹¹

Nonostante il fatto che, in Tunisia, gli individui siano più liberi dai vincoli sociali e religiosi, la cittadinanza è ancora data per via patrilineare, a differenza di Marocco e Algeria dove la rispettiva cittadinanza è data quando uno dei due genitori sia marocchino o algerino.³⁹²

La discriminazione delle donne nell'ambito dei diritti della cittadinanza appare evidente dato che non può trasmettere la cittadinanza alla prole; inoltre a quest'ultima è attribuita la stessa fede del padre.

IL QANUN AL USRA ALGERINO

In Algeria, come in Marocco, è la promulgazione del Codice di famiglia che mobilita le donne che cercano di difendere i propri interessi. Lo scontro ideologico fra femministe e fondamentalisti si incentra quindi in special modo sulla codificazione dello statuto sulla famiglia.³⁹³ La stessa divisione si nota tra la popolazione femminile. Dal 1962 le femministe osteggiano la promulgazione di quella legge che successivamente fissa nero su bianco dei principi tutt'altro che democratici. Fino a quel

³⁸⁸ A. Aruffo, "Donne", pagg. 174-175

³⁸⁹ R. Salih, "Musulmane", pagg. 82-83

³⁹⁰ M. M. Charrad, "States and Women's rights", pag. 189

³⁹¹ Articolo di D. Scholart, "Il nodo dell'interpretazione del Giudice" in www.marocccoggi.it

³⁹² R. Salih, "Musulmane", pag. 84

³⁹³ R. Naciri, "The Women's Movement" in *Al Raida*, pag. 15

periodo le controversie vengono risolte basandosi sul Codice civile francese e sulla *shari'a*. Un anno più tardi l'UNFA (*Unione Nazionale delle Donne Algerine*) chiede il ritiro della prima bozza del Codice, ottenendo per il momento un parziale successo.³⁹⁴

Ma l'iter per la promulgazione del Codice continua ai vertici in gran segreto.

Nel 1966, sempre l'*Unione nazionale delle donne algerine* denuncia la necessità di revisionare il Codice di famiglia rivendicando però l'uguaglianza individuale della donna piuttosto che la liberazione collettiva. Diritti della donna al lavoro, abolizione della poligamia, uguaglianza nel divorzio e nella divisione dei beni sono i temi più richiesti. Cominciano così una serie di petizioni da parte delle associazioni femminili che però non danno il risultato sperato.³⁹⁵

L'approvazione del Codice di famiglia si svolge in un clima di repressione e arresti di personaggi politici e militanti algerine. La politica di islamizzazione di Benjedid comincia a maturare i suoi frutti, data la rigida ispirazione alla *shari'a* del Codice così promulgato. Il governo cede infine nella sua concessione ai fondamentalisti per placarne le pressioni.³⁹⁶

Tuttavia la lotta delle donne algerine non si arresta; un anno dopo l'entrata in vigore del *Qanun al usra* viene fondato l'*Associazione dell'uguaglianza giuridica degli uomini e delle donne* e nel 1990 il *Movimento delle donne* rivendica il diritto al voto femminile (come notiamo precedentemente, fino ad allora il voto per procura permette al marito di votare per conto della moglie).³⁹⁷

Il *Qanun al usra*, Codice della famiglia entra in vigore nel 1984. Risulta chiaro che la bilancia si inclina inevitabilmente verso il conservatorismo, dopo 22 anni di esitazioni e tentennamenti.³⁹⁸

Quando, nel 1984, le femministe algerine rivendicano l'abrogazione del Codice, gli islamisti e l'ala conservatrice le accusa di essere "figlie della Francia", senza ricordarsi però del ruolo fondamentale che esse stesse svolgono nella lotta per l'indipendenza decenni prima. Questo metodo di screditare le rivendicazioni femministe facendo appello a sentimenti anti-coloniale è ricorrente nella retorica islamista.³⁹⁹

Il Codice della famiglia algerino presenta una struttura parentale agnatica in cui la linea patrilineare ha priorità rispetto a quella femminile. Secondo tale statuto, la poligamia continua ad essere

³⁹⁴ H. Taarji, "*Le donne*", pagg. 240-242

³⁹⁵ A. Aruffo, "*Donne*", pagg. 148-149

³⁹⁶ H. Taarji, "*Le donne*", pagg. 242-244

³⁹⁷ A. Aruffo, "*Donne*", pag. 150

³⁹⁸ M. M. Charrad, "*States and Women's rights*", pag. 168

³⁹⁹ R. Naciri, "*The Women's Movement*" in *Al Raida*, pag. 13

praticata anche se soggetta ad alcune restrizioni, il padre ha il diritto di decidere del matrimonio della figlia ed anche il tutorato maschile sulla donna continua ad essere praticato.⁴⁰⁰ L'età minima per contrarre il matrimonio si alza a 18 anni per la donna e il divorzio le è permesso ma in casi limitati. Inoltre in caso di morte del marito, la moglie non ha diritto all'eredità. Non è previsto nessun diritto al lavoro.⁴⁰¹

La suddetta ridefinizione dei precetti islamici è accettata dalle donne islamiste. Per loro, continuare ad applicare la *shari'a* significa rispettare in pieno lo spirito del Corano; dato che le disposizioni si rifanno alla legge islamica non sono discutibili o trattabili. Al contrario, ciò che deve esser riformato o emendato sono quegli articoli che non si basano sulla *shari'a*.⁴⁰²

Gli islamisti e le islamiste sono i più accaniti sostenitori della codificazione del *Qanun al usra*, sostegno che coniuga anche il loro disconoscimento delle associazioni femministe moderate. Sotto la presidenza di Benjedid infatti, la crisi dello Stato spinge l'ascesa degli islamisti, coalizzati e veicolati dal FIS che, grazie alle sue opere caritative, si pone al posto dello Stato nel supplirne le mancanze. Le moschee proliferano costituendo il luogo ideale dell'indottrinamento e mobilitazione delle masse con lo scopo "islamizzare" radicalmente la società.⁴⁰³ Il FIS si concentra sulla rigida suddivisione dei sessi nell'ambiente pubblico, concentrando quindi la sua discriminazione, la sua oppressione e il suo controllo ossessivo sulle donne. Le milizie islamiste mettono in piedi un controllo sociale delle stesse basato sul terrorismo sociale.⁴⁰⁴

Attraverso dei concetti portati all'estremismo il movimento cerca di annullare il ruolo delle donne ponendosi contro il suo lavoro fuori casa e limitando il grado della sua istruzione. Si opera quindi un soffocamento culturale e psicologico della donna che non trova nessun riferimento nella *shari'a*, bensì deriva dal volere maschile del movimento integralista.

La riforma dei Codici di statuto personale diventa uno dei cavalli di battaglia dei movimenti femministi secondo due linee di azione: i diritti delle donne che necessitano di un'opera di reinterpretazione dei testi sacri e i diritti delle donne che vengono sentiti come diritti umani e quindi devono essere adeguati ai diritti umani assicurati dalle Convenzioni internazionali.⁴⁰⁵

⁴⁰⁰ M. M. Charrad, "States and Women's rights", pag. 167

⁴⁰¹ A. Aruffo, "Donne", pag. 149

⁴⁰² H. Taarji, "Le donne", pag. 228

⁴⁰³ H. Taarji, "Le donne", pagg. 244-245

⁴⁰⁴ A. Aruffo, "Donne", pagg. 149-150

⁴⁰⁵ R. Salih, "Musulmane", pag. 85

Per quanto riguarda le Convenzioni internazionali, in generale molti Paesi musulmani, nonostante firmino la Carta delle Nazioni Unite, vi inseriscono riserve ed emendamenti. In questo modo, qualora il testo si trovasse in disaccordo con la *shari'a*, i firmatari sono autorizzati a ricorrere a quest'ultima. La Carta, con i suoi riferimenti alla democrazia, continua ad essere considerata come straniera.⁴⁰⁶

⁴⁰⁶ F. Mernissi, "*Islam*", pagg. 83, 89-91

GENDER EQUALITY INDEX: DATA AND STATISTICS

GENDER EQUALITY INDEX

Human development index is an indicator of macroeconomic development to evaluate the quality of life in the countries. In addition to GDP per capita, HDI takes into account different factors such as literacy and life expectancy.

Thus, the progress of a country is based on the measure of its human development index or HDI.

The HDI measure we are interested in is Gender Inequality Index or GII.

The 2011 Human Development Report presents 2011 Human Development Index (HDI) values and ranks for 187 countries, together with the Gender Inequality Index (GII) for 146 countries.

Specifically, the HDI is a measure of the three basic dimensions of human development: a long and healthy life (life expectancy at birth), access to knowledge (adult literacy rate and gross enrollment ratio) and a decent standard of living (GDP per capita).⁴⁰⁷

The Gender Inequality Index or GII replaced Gender related development Index (GDI) and Gender Empowerment Measure (GEM). It reflects inequalities between the sexes in three areas:

reproductive health, empowerment, and economic activity. Reproductive health is measured by maternal mortality and adolescent fertility rates; empowerment is measured by the share of parliamentary seats occupied by each gender and achievement at least secondary education by each gender; and economic activity is measured by the labour market participation rate for each gender. The GII shows inequality between male and female achievements in the three GII dimensions.⁴⁰⁸

The progress of a nation detected by the measure of its HDI, depends on the innovation of its Personal Code, the freedom of the individuals, the ability of enforce the law, and the adherence to International Conventions. Dealing with the emancipation of women we have to mention the adherence to CEDAW. *“The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW), adopted in 1979 by the UN General Assembly, is often described as an international bill of rights for women. Consisting of a preamble and 30 articles, it defines what constitutes discrimination against women and sets up an agenda for national action to end such discrimination.”*⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ www.hdrstats.undp.org

⁴⁰⁸ www.hdrstats.undp.org

⁴⁰⁹ www.un.org/womenwatch/daw/cedaw

TUNISIA

Adopting Personal Status Code, Tunisia declares its will to liberate Tunisian women from the constraints of an old tradition. Thus, women have become a key element in the society with their roles well enshrined. As we have seen in the previous chapter, *Majalla* Code looks like a real revolution in the Maghreb area.

Tunisia was the first country in the Arab-Muslim to adopt the so-called "family planning". It consists of a program of reproductive health aimed at controlling and containing the birth rate. Thanks to the Law of 9 January 1961, birth reduction has been made possible; contraceptives are now used and approved and education on reproductive health improved, too.

*"This program is, however, designed to regulate the number of births to women who have already had a child, or at least to prevent further when the number of children desired was reached. It is not used by Tunisia with the same purpose as other countries in the developing world, or to exercise abortion as a method of birth control, but by the information systems and the use of contraceptives."*⁴¹⁰

In 1973 the *Office National de la Famille* was created, with the task of informing the population about the demographic development of the country through censuses and statistics. The Office gave a new impetus to the realization of a family planning through reduction of demographic growth and health protection of women and of the family.⁴¹¹

The policy of birth control is only one of the tools put in place to contain the growth of population; later economic and social development focuses on the education and employment of women too. Family planning, birth control and economic reforms have brought Tunisia to reach an advanced stage with regard to its demographic situation.⁴¹²

In 1987 Ben Ali became President of Tunisia: the path of reform and modernization is still pursued; women maintain the rights acquired in the previous years.

In the 1990s, Commission *Women and Development* was created, whose mission was to examine closely the condition of women in the various dimensions of economic and social life. The ultimate aim was to develop a specific strategy to promote and enhance women's conditions in all areas.

The *Ministry of Women's Affairs and Family* was created in 1992. Its function is to develop

⁴¹⁰ Article by Francesca Zamboni "Aborto e contraccezione in Tunisia" in www.instoria.it

⁴¹¹ Mahmoud Bouhleli, "Tunisia: storia, società e tradizioni, arte e cultura, religione", Pendragon, Bologna, 2000, pag. 50

⁴¹² www.ambtunisi.esteri.it

and coordinate government policy on the enforcement of women's and family's rights.⁴¹³

As we have seen before, Personal Status Code ensures new rights and represents a real step toward the emancipation of Tunisian women. The result is more individual freedom and protection of the children, along with a new sense of respect and equality between the spouses. In fact, *Majalla* Code abolishes the duty of obedience to the husband, polygamy and repudiation. Women have now the right to divorce and a fund for divorced women has been made possible.

Also Penal Code is revised. Domestic violence is now punished.

Labour Code undergoes a revision, too. It implies the elimination of wage discrimination between men and women.⁴¹⁴

Concerning International Conventions, Tunisia signed CEDAW, the Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women, in 1981.

It is important to notice that Tunisia expressed three reservations about three CEDAW articles.

*"The legislative changes made since the year 1990 show no doubt the will to move towards the path of modernity, although obvious limitations. The President Ben Ali clearly defined the limits of this progressive policy in a speech 13 August 1992 and in which it clarifies the desire "to explore the ways and means which permit the promotion and strengthen the achievements of women without also altering our Arab-Islamic identity."*⁴¹⁵

Today, Tunisian women can take advantage of a rather favorable corpus of law and a number of ministries and institutional structures. All these rights give impetus to the equality and strengthen the role of women in the development process. Tunisian women are now real citizens and social actors with legal rights. However, negative factors persist and hinder the achievement of real equality between male and female.⁴¹⁶

The efforts made by the country in terms of women's empowerment have undoubtedly given good results, although remain obstacles such as the set of legal and religious precepts.

"According to critics, the absence of democracy and the authoritarian and paternalistic attitude of political power haven't contributed to the creation of a widespread awareness about equal

⁴¹³ Article by Alessia Tribuiani, *"Cenni sull'Evoluzione della Condizione della Donna in Tunisia, dall'Indipendenza a Oggi"* in www.environment-responsibility-and-duties.eu, pag. 355

⁴¹⁴ Article by A. Tribuiani, *"Cenni sull'Evoluzione"* in www.environment-responsibility-and-duties.eu, pag. 353

⁴¹⁵ Article by A. Tribuiani, *"Cenni sull'Evoluzione"* in www.environment-responsibility-and-duties.eu, pag. 360

⁴¹⁶ Article by A. Tribuiani, *"Cenni sull'Evoluzione"* in www.environment-responsibility-and-duties.eu, pag. 352

*opportunities and rights.*⁴¹⁷ The issue of women's emancipation in Tunisia remains complex and full of contradictions: progressive modernism is often mixed with the rules and mentality of a patriarchal society .

Contradictions come from an unfinished reform process. The society is still subjected to a retrograde mentality and culture is still strongly influenced by *Shari'a* law. Furthermore, the emancipation of women is not the result of a collective awareness but the expression of authoritarian masculine leaders that have "given" to women a better status. As a consequence it has been difficult for women to develop their own role awareness.⁴¹⁸

In Tunisia, social indicators show a positive evolution, with improvements related to health and mortality. Nevertheless, improvements are registered in the cities not in rural context where the infant mortality is still high. In recent years, the social security system has covered about 80% of the population and life expectancy at birth has risen to 74.3 years.⁴¹⁹

In 2011, Tunisia's HDI is 0.698, ranking it 94 out of 187 countries with comparable data. Tunisia has a GII value of 0.293, which give a rank of 45 out of 146 countries in the 2011 index. In Tunisia, 23.3 per cent of parliamentary seats are occupied by women, and 33.5 per cent of adult women have attained at least secondary education compared to 48.0 per cent of their male counterparts. For every 100,000 live births, 60 women die from pregnancy; while per 1000 live births, the adolescent fertility rate is 5.7 births. Female labour force participation rate is 25.6 per cent compared to 70.6 for male counterpart.⁴²⁰

GENDER INDEX TUNISIA 2011	
INDICATOR	VALUE
GII value 2011	0.293
GII rank 2011	45
Maternal mortality ratio 2008	60
Adolescent fertility rate 2011	5.7
Female seats in Parliament % 2011	23.3

⁴¹⁷ Article by A. Tribuiani, "*Cenni sull'Evoluzione*", in www.environment-responsibility-and-duties.eu, pag. 356

⁴¹⁸ Article by A. Tribuiani, "*Cenni sull'Evoluzione*", in www.environment-responsibility-and-duties.eu, pag. 360

⁴¹⁹ www.ambtunisi.esteri.it

⁴²⁰ www.hdrstats.undp.org

Population with at least secondary education 2010	33.5 female 48.0 male
Labour force participation rate % 2009	25.6 female 70.6 male

Data from www.hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table4

About Reproductive health, from 2005 to 2009 the percentage of contraceptive prevalence rate (of any method) of women aged 15-49 raised to 60.0. In the same years, the percentage of at least one antenatal visit reached to 96.0. Birth attended by skilled health personnel is 95.0 % (2005-2009) and the total fertility rate in 2011 is 1.9.

	Contraceptive prevalence rate (any method) women aged 15-49 (2005-2009)	At least one antenatal visit (2005-2009)	Birth attended by skilled health personnel (2005-2009)	Total fertility rate (2011)
TUNISIA	60.0	96.0	95.0	1.9

Data from www.hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table4

MOROCCO

Thanks to the new *Mudawwana* approved in 2004, Morocco made a major step towards achieving equality of rights between women and men, while not succeeding in abolishing the discrimination against women. As we have seen in the previous chapter, polygamy is not prohibited but restricted, and divorce must be formulated in presence of a judge.

However, in the past ten years, the condition of women has improved greatly. Nowadays many women attend university, embark on a career as men, get divorce, travel alone and on the whole they enjoy major benefits than their mothers and grandmothers could aspire before.

Nevertheless, as we have noted before in the case of Tunisia, it is difficult to compete with men because of the roles and social expectations. For example, in rural areas, women's rights are simply not exercised.

Morocco is a country in transition toward modernity. The change is found in economic, political, social dimensions but it is slow and has not involved much of the population.

As a consequence, the transformation calls into discussion the roles and relationships of traditional gender, which find themselves at the center of strong tensions: on the one hand there is the progress for the emancipation of women and, on the other hand the conservative forces that seek to bring men and women to their roles traditional to save and defend religious values. However, Islamists and conservative forces in general are not been able to prevent the promulgation of *Mudawwana* in 2004.

Furthermore, Morocco had signed the CEDAW on 24 July 1980 presenting, just like Tunisia, its reserves in 1985.

Morocco's HDI value for 2011 is 0.582 (positioning it in the medium human development category) ranking it 130 out of 187 countries.

Morocco has a GII value of 0.510, that ranks it 104 out of 146 countries in the 2011. In Morocco, the percentage of parliamentary seats occupied by women is 6.7, and 20.1 per cent of adult women have reached at least secondary education compared to 36.3 per cent for men. 110 women die from pregnancy for every 100.000 births; and the adolescent fertility rate is 15.1 births per 1000 live births. Female participation in the labour market is 26.2 per cent compared to 80.1 for males.

GENDER INDEX MOROCCO	
INDICATOR	VALUE
GII value 2011	0.510
GII rank 2011	104
Maternal mortality ratio 2008	110
Adolescent fertility rate 2011	15.1
Female seats in Parliament % 2011	6.7
Population with at least secondary education 2010	20.1 female 36.3 male
Labour force participation rate % 2009	26.2 female 80.1 male

Data from www.hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table4

About Reproductive health, from 2005 to 2009 the percentage of contraceptive prevalence rate (of any method) of women aged 15-49 has reached 63.0. In the same years the percentage of at least

one antenatal visit became 68.0. Birth attended by skilled health personnel is 63.0 % (2005-2009) and the total fertility rate in 2011 is 2.2.

	Contraceptive prevalence rate (any method) women aged 15-49 (2005-2009)	At least one antenatal visit (2005-2009)	Birth attended by skilled health personnel (2005-2009)	Total fertility rate (2011)
MOROCCO	63.0	68.0	63.0	2.2

Data from www.hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table4

ALGERIA

As we have seen before, in 1984 the new Family Code is promulgated as a compromise between the government and the Islamists.

It is inspired by the *Shari'a* law and proclaims the inferiority of women in relation to men. It establishes the need of a *wali* or guardian for the woman as she is considered incapable of discernment. Polygamy is confirmed, and only man can ask for a divorce.

In the 1990s, the women's movement openly calls for the revision of this Family law and a more democratic electoral law. The presidential elections of 1995 see the massive vote of women who go to the polls with a political consciousness and the mission to counter the advance of the Islamists. Several amendments are presented to the government; the main concerning the abolition of polygamy and guardian, the possibility of divorce for women and custody of children to both parents. These proposals raise the ire of Islamists who carry out a campaign against women movements by launching the usual accusations of being sold to the West. Thus, in the 1990's women face against Islamists. As a result many women are killed and raped on the streets.⁴²¹

Nowadays, although the Algerian Family Code enshrines the inferiority of women making them second-class citizens, along with strong discriminations in the context of family relationships, women are emerging as a political and economic force.

In recent years, Algerian women have gained a number of individual liberties in the public

⁴²¹ Article by Maria Assunta Mini, "Khalida Messaoudi, *Colei che vede chiaro*" in www.unacittà.it

space especially through education. For women, university studies are a way to get out of the house and find a place in society. As we have noted before, the tendency is to postpone marriage in order to studying and looking for a job. Women graduates occupy prominent positions carrying out a quite silent female revolution. Even if the Family Code was reformed in 2005 does not seem to have filled up the gender gap.

In 1996, Algeria signed CEDAW, presenting its reservations about certain articles of the Convention. In 2011, Algeria's HDI value is 0.698 (positioning it in the medium human development category) ranking the country at 96 out of 187 countries.

Algeria has a GII value of 0.412, that ranks it 71 out of 146 countries in the 2011. In the country, the percentage of parliamentary seats occupied by women is 7.0 per cent, and 36.3 per cent of adult women have reached at least secondary education compared to 49.3 per cent for men. 120 women die from pregnancy for every 100.000 births; and 7.3 per cent is the adolescent fertility rate per 1000 live births. Female participation in the labour market is 37.2 per cent compared to 79.6 for male counterpart.⁴²²

GENDER INDEX ALGERIA	
INDICATOR	VALUE
GII value 2011	0.412
GII rank 2011	71
Maternal mortality ratio 2008	120
Adolescent fertility rate 2011	7.3
Female seats in Parliament % 2011	7.0
Population with at least secondary education 2010	36.3 female 49.3 male
Labour force participation rate % 2009	37.2 female 79.6 male

Data from www.hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table4

About Reproductive health, from 2005 to 2009 the percentage of contraceptive prevalence rate (any method) of women aged 15-49 is 61.0. In the same years the percentage of at least one

⁴²² www.hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table4

antenatal visit is 89.0. Birth attended by skilled health personnel is 95.0 % (2005-2009) and the total fertility rate in 2011 is 2.1.⁴²³

	Contraceptive prevalence rate (any method) women aged 15-49 (2005-2009)	At least one antenatal visit (2005-2009)	Birth attended by skilled health personnel (2005-2009)	Total fertility rate (2011)
ALGERIA	61.0	89.0	95.0	2.1

Data from www.hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table4

From the table below we can measure Gender Empowerment Measure or GEM of the three countries of Maghreb in 2009.

	GEM Rank and value	Seats in Parliament held by women (% of total)	Female legislators senior officials, and managers (% of total)	Female professional and technical workers (% of total)	Ratio of estimated female to male earned income	Year women received right to vote and stand for election	Year a woman became Presiding Officer of parliament or of one of its houses for the first time	Women in ministerial positions (% of total)
98 Tunisia	...	20	0.28	1959/1959	...	7
104 Algeria	105/ 0.315	6	5	35	0.36	1962/1962	...	11
130 Morocco	104/ 0.318	6	12	35	0.24	1959/1963	...	19

Data from www.hdr.undp.org/en/media/HDR_2009_EN_Table_K

Measuring Gender Empowerment, UN Human Development Index 2009 shows that Tunisia occupies the first place, and the 98th place out of 182 countries. In Tunisia, the percentage of Parliament seats held by women is 20 % compared to 6% of Morocco and Algeria. The percentage

⁴²³ www.hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table4

of female legislators and professional workers in Tunisia is not available while Algeria and Morocco present the same percentage of female professional workers (35% of the total). Moroccan female managers constitute 5% of the total as long as Algerian counterpart constitute 12% of the total. Talking about earned income the best ratio of female to male is owned by Algeria, followed by Tunisia and then Morocco. In Maghreb, Tunisian and Moroccan women received the right to vote in the same year, i.e. 1959. But, whereas Tunisian women could stand for election in the same year, Moroccan women could exercise this right only three years later. Algerian women could exercise both rights only in 1962. The percentage of women in ministerial positions is higher in Morocco (19% of total), followed by Algeria (11%) and then Tunisia (7%).

As we can see, despite Tunisia stands at the head of the Maghreb countries regarding the progress of women's condition, Morocco and Algeria show best results and rates in certain specific measurements.

From the table below we compare the data of the three countries of Maghreb with the Arab states and medium HDI.

YEAR 2011	GII Value	GII Rank	Maternal mortality ratio	Adolescent fertility rate	Female seats in parliament (%)	Population with at least secondary education (%)	Labour force participation rate (%)
ALGERIA	0.412	71	120	7.3	7.0	36.3 female 49.3 male	37.2 female 79.6 male
TUNISIA	0.293	45	60	5.7	23.3	33.5 female 48.0 male	25.6 female 70.6 male
MOROCCO	0.510	104	110	15.1	6.7	20.1 female 36.3 male	26.2 female 80.1male
THE ARAB STATES	0.563	-	192	44.4	12.0	32.9 female 46.2 male	26.0 female 77.1 male
MEDIUM HDI	0.475	-	135	50.1	17.3	41.2 female 57.7 male	51.1 female 80.0 male

Data from www.hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table4

Comparing data from the three Maghreb countries, we note that Tunisia records the lowest rate regarding gender inequality. It is followed by Algeria and Morocco. Tunisia records the lowest maternal mortality ratio, while Algeria and Morocco record, more or less, the same ratio. Here, detachment is evident. Tunisia also records the lowest adolescent fertility rate followed by Algeria and then Morocco.

Now we compare data about Reproductive health in the three countries of Maghreb.

	Contraceptive prevalence rate, any method % of women aged 15-49 2005-2009	At least one antenatal visit % 2005-2009	Birth attended by skilled health personnel % 2005-2009	Total fertility rate % 2011
ALGERIA	61.0	89.0	95.0	2.1
MOROCCO	63.0	68.0	63.0	2.2
TUNISIA	60.0	96.0	95.0	1.9

Data from www.hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table4

As we can see from this table, contraceptive prevalence rate is more or less the same in the three countries and oscillates around 60%. Antenatal visit is higher in Tunisia than the other two countries as birth attended is higher in Tunisia and Algeria than Morocco. In 2011 total fertility rate is lower in Tunisia with a 1.9 per cent against 2.1 per cent in Algeria and 2.2 in Morocco.

	Female Genital Mutilation 0=none 1=all	Legislation on violence against women 0=yes 1=no	Obstacles To freedom of movement 0=none 1= high	Obligations to wear a veil in public 0=no 1= yes	Women's access to land 0=full 1=no	Women's access to bank loans 0=full 1= no	Women's access to property other than land 0= full 1=no	Social institutions and gender index Rank
ALGERIA	0.00	0.75	0.50	0.50	0.50	0.00	0.00	75.00
MOROCCO	0.00	0.25	0.00	0.00	0.50	0.50	0.00	43.00
TUNISIA	0.00	0.25	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	25.00

Data from www.oecd-ilibrary.org/development/gender-equality

Female genital mutilation is not practiced in the three countries of Maghreb. Legislation on violence against women in Morocco and Tunisia have a percentage of 0.25; it means that the two countries are more committed to stop violence against women than Algeria . Morocco and Tunisia have provided laws and legal acts to stop discrimination against women. In Morocco and Tunisia women do not have to wear a veil in public as long as in Algerian rural areas the use of veil is widely spread . In Tunisia women have full access to land but in Morocco and Algeria persist some prohibitions about this right. In Algeria and Tunisia women have full access to bank loans while in Morocco persists some difficulty in this case; however, in the case of women's access to property other than land, the three countries give women full rights.

CONCLUSIONI

Rimane da chiedersi se le donne abbiano vinto la battaglia per l'emancipazione e l'uguaglianza. La risposta è in parte sì e in parte no. Nei Paesi sviluppati del Nord del mondo le donne sono libere, benestanti e svolgono un ruolo centrale nella società. Ciò non significa che la loro libertà sia completa. Nemmeno nei Paesi occidentali industrializzati, dove nel corso dell'Ottocento e Novecento si battono le suffragette, è stato possibile raggiungere l'effettiva parità dei sessi. Disuguaglianza che si palesa nella mancanza di parità di reddito e nella registrazione di un più alto tasso di disoccupazione femminile. Nel nostro Paese, per esempio, le retribuzioni maschili sono generalmente superiori a quelle femminili, nello stesso Parlamento le donne rappresentano meno del 20% dei parlamentari. La discriminazione si riscontra anche negli alti tassi di violenza; non serve viaggiare lontani per rendersi conto degli episodi di violenza di cui è ancora vittima l'altra metà del cielo, un record tragico anche nel nostro Paese. Ma spostiamo lo sguardo a Oriente.

Nei Paesi musulmani la donna svolge un ruolo secondario in seno alla società, dato il pesante conservatorismo e integralismo religioso che continuano a relegare la componente femminile in un secondo piano fatto di veli, proibizioni e vincoli.

Ma, se questa è la condizione generale che si registra, nel variegato panorama islamico si possono notare Paesi che emergono per le loro riforme moderne e tendenze laicizzanti.

Ad esempio Turchia e Tunisia spiccano per la loro volontà di laicizzare lo Stato e promuovere i diritti della controparte femminile.

Nei Paesi del Maghreb, come Marocco e Tunisia, la possibilità di istruirsi permette un maggiore attivismo femminile. In particolar modo in terra marocchina, le illuminanti riforme al Codice della famiglia volute anche da re Muhammad VI rendono le donne detentrici di diritti giuridici a lungo agognati. Quindi, nonostante l'opinione pubblica occidentale rilevi solo immobilismo e stagnazione per quanto riguarda l'emancipazione femminile nella società musulmana, nei Paesi islamici le donne rappresentano una forza in grado di cambiare la società, una risorsa poco considerata o ignorata che può dar vita ad una svolta epocale. Il fondamentalismo islamico e un sistema patriarcale misogino e obsoleto continuano ad incatenarle ad una vita moralmente e fisicamente annientatrice, ma notiamo come le donne musulmane stiano marciando per raggiungere un'effettiva parità fra i sessi.

A differenze delle donne occidentali, le battaglie delle donne musulmane richiedono più sforzi; a

volte diritti che per noi sembrano ovvi e assodati, per loro rappresentano il prossimo obiettivo da raggiungere.

Il femminismo nel Maghreb si è affermato nell'ultimo ventennio e rivela il suo slancio anche nelle manifestazioni della passata primavera araba, manifestazioni per la democrazia che rendono partecipi anche le donne. Nel Maghreb le donne rivelano il loro coraggio e il loro contributo nella battaglia per una società più democratica, più giusta e più libera.

Gli impedimenti e gli ostacoli a cui devono far fronte sono notevoli e paiono, a volte, insormontabili. Ma notiamo come, progressivamente, i Paesi del Maghreb si dotino di leggi che tendono sempre più a tutelare le donne.

Per quanto riguarda il movimento in sé notiamo una grande diversificazione al suo interno.

Femministe laiche, femministe islamiche e femministe islamiste colorano il fenomeno di una vasta gamma di opinioni e idee. Nonostante le divergenze emergono dei punti di contatto fondamentali che ci segnalano come un miglioramento della società sia auspicabile e possibile. Notiamo come questi femminismi si differenzino dal femminismo di stampo occidentale poiché le prime rivendicazioni si inseriscono all'interno di movimenti di liberazione nazionale e di riformismo religioso. Allo stesso tempo, ad esclusione delle femministe laiche, il fenomeno vuole continuare a muoversi all'interno di un contesto islamico. Il concetto fondamentale che emerge è che l'islam non è considerato un impedimento all'emancipazione femminile. Al contrario si avverte la necessità di un'emancipazione a tutti gli effetti islamica.

Femminismo islamico e femminismo occidentale si identificano fra di loro nello scopo finale di raggiungimento della giustizia sociale tramite riforme delle leggi, uguaglianza fra i sessi ed emancipazione di genere. Tuttavia la tendenza generale indica un allontanamento dal femminismo occidentale. Come detto precedentemente, il femminismo occidentale cerca infatti di imporsi come l'unica via possibile, riprendendo il concetto egemonico della "*mission civilisatrice*" dei colonizzatori ed auto-assumendo il ruolo di guida per le donne musulmane. Il femminismo occidentale e i suoi slogan sono anche usati per meri fini politici e coloniali, per cercare di dimostrare l'inferiorità delle società musulmane rispetto alle società europee. Per questi motivi e per le differenti origini culturali ed esperienze storiche, il femminismo islamico non rinuncia al suo carattere religioso. Il movimento cerca di dimostrare come un altro tipo di femminismo sia possibile, che l'imitazione pedissequa del femminismo europeo non è l'unico esempio possibile per arrivare alla completa liberazione della donna nella società. I passi avanti fatti finora sono

rilevanti, ma ancora non bastano. Si tratta di portare avanti un processo già innescato e in via di evoluzione che porta, ad esempio, la Tunisia ad essere il Paese islamico più rispettoso nei confronti dei diritti femminili. Una coscienza in tal senso è stata ormai risvegliata e il fenomeno femminista è diventato globale e globalizzato. Nell'era dei social network, Internet aiuta una circolazione di progetti, opinioni e idee che permettono al femminismo del Maghreb di varcare frontiere, arrivare dovunque e diffondersi su vasta scala. Il connubio fra islam e femminismo, partendo da un'interpretazione del Corano meno integralista e meno misogina di quella operata in passato, si rivela interessante e rappresenta un ottimo presupposto per l'intrapresa di una lotta emancipatrice. Concentrarsi su questi concetti che sommano modernizzazione con democrazia e islam con emancipazione femminile e nuovi diritti, anziché sulla perenne questione del velo islamico o sulla demonizzazione della religione islamica a seguito dell'11 settembre, mostrerebbero l'islam sotto una nuova luce. Perché l'islam è anche questo: una volontà collettiva sempre più diffusa che, conquistando popolarità, rivendica ogni giorno una società pluralistica e paritaria.

GLOSSARIO

ABDUH, MUHAMMAD: riformatore islamico dell'Ottocento ed esponente della corrente *salafiyya* che si propone di riformare l'islam adeguandolo all'epoca moderna senza rinunciare ai valori della prima comunità islamica. E' anche fautore del panislamismo ovvero auspica l'unione dei Paesi musulmani al fine di combattere la dominazione straniera. Tratto da "*Letteratura Araba Contemporanea*" di I. C. d'Afflitto, pag. 34

AL AFGHANI, JAMAL AL DIN: riformatore islamico dell'Ottocento ed esponente della corrente *salafiyya* che predica un ritorno alle fonti della vera religione musulmana, purificata dalle deviazioni ma adeguata ai tempi moderni. E' anche fautore del panislamismo ovvero auspica l'unione dei Paesi musulmani al fine di combattere la dominazione straniera.

AISHA: figlia del primo califfo dell'islam Abu Bakr, è una delle mogli del Profeta e, secondo la tradizione, la sua sposa preferita.

AL-BUKHARI: eminente trasmettitore di *hadith* vissuto fra l'810 e l'870 d. C; i racconti da lui trasmessi riguardo la vita del Profeta e i suoi Compagni sono ritenuti attendibili.

AL FASI, ALLAL: poeta e saggista marocchino del Novecento, fonda nel 1930 il Partito Nazionale Marocchino e diventa leader del partito *Istiqlal*. La sua attività politica si caratterizza per il suo nazionalismo e l'integralismo di stampo religioso. Tratto da "*Letteratura Araba Contemporanea*", di I. C. d'Afflitto, pagg. 62-63

AL FUSHA: l'arabo *al fusha* è l'arabo classico, usato nel Corano, e privo di forme dialettali.

AL KADER, ABD: emiro algerino e abile condottiero dell'Ottocento (1808-1883), si pone a capo della guerriglia contro i colonizzatori occidentali diventando l'eroe del nazionalismo algerino.

AL KARIM, MUHAMMAD BEN ABD: condottiero che, nella prima metà del Novecento, guida le tribù del Rif nella rivolta contro i colonizzatori francesi e spagnoli e si pone a capo dell'indipendente Repubblica nel suddetto territorio marocchino.

AWRA: il termine indica quelle parti del corpo femminile che inducono l'uomo alla fornicazione. Per la maggioranza dei giuristi l'*awra* della donna musulmana nubile e libera è costituito da tutto il corpo che va coperto ad eccezione del volto, delle mani e a volte dei piedi. Tratto da Eric Chaumont, "*La notion de awra d'après Ibn al Qattan al Fasi*" in "*Revue des mondes musulmanes et de la Méditerranée*" in "*Dizionario*" (a c. di) M. A. Amir-Moezzi", pagg. 906-908

BIDA': innovazione. Generalmente il termine si colora di un'accezione negativa, soprattutto nel campo religioso ogni innovazione è in genere mal vista in quanto tramite essa ci si discosterebbe

dalla via già indicata e chiaramente delineata nel Corano e nella Sunna.

CALIFFI BEN GUIDATI : il periodo dei “califfi ben guidati” indica quel periodo della prima storia islamica in cui Abu Bakr, Umar, Uthman e Ali, quattro stretti Compagni del Profeta, si pongono alla guida della comunità islamica.

CORANO: è il libro sacro, disceso direttamente dal Cielo, si ritiene sia la Parola di Dio.

DESTOUR: fondato nel 1920, è un importante partito politico tunisino di stampo nazionalista e riformista. In seguito viene rifondato in *Neo-Destour* e diviene promotore della laicità dello Stato.

ETA DELL'ORO: il termine indica il primo periodo musulmano, epoca in cui governano i quattro califfi ben guidati di cui sopra.

EVOLUÉS: Il termine indica i coloni francesi che vivono nei territori conquistati.

FATWA (plurale *fatawa*): il termine indica un responso dal carattere legale emesso da un *mufti*.

FIQH: il termine indica il diritto musulmano e la giurisprudenza islamica così come vengono codificati dagli *ulama*, esperti di teologia islamica.

FIS: Fronte Islamico di Salvezza. Fondato in Algeria nel 1989 dallo sceicco Abbassi Madani, è un partito politico islamista che basa la sua retorica e la sua azione nella creazione di uno Stato islamico basato sulla Legge Sacra della *shari'a*. L'ala armata ed estremista del partito è rappresentata dall'Esercito Islamico di Salvezza, che nel passato è spesso coinvolto in attività terroriste e di guerriglia. Per le loro posizioni politiche i leader di questo partito sono più volte incarcerati e perseguiti dallo Stato.

FITNA: il termine significa disaccordo, guerra civile. Con il termine generalmente ci si riferisce alla guerra civile scoppiata durante il periodo dei califfi ben guidati, dopo la morte del Profeta e in generale ci si riferisce al disordine sociale all'interno della comunità musulmana.

FLN: Fronte di Liberazione Nazionale. Dapprima movimento rivoluzionario contro l'occupazione francese diviene nel 1954 un importante partito politico algerino, che non si discosta dallo scopo di ottenere l'indipendenza dell'Algeria dalla Francia ed è costituito da una un'ala armata, l'Armata di Liberazione Nazionale.

FRATELLI MUSULMANI (*al Ikhwan al Muslimun*): movimento fondato dall'egiziano Hasan Al-Banna nel 1928. Esso si ispira ai primordi dell'islam predicando un ritorno alle origini tramite la rigorosa osservanza della legge sciaritica. Il movimento trova largo consenso fra la popolazione e si estende ad altri Paesi islamici.

HADDAD, TAHAR: scrittore tunisino dei primi del Novecento che si impegna a favore dei movimenti

femministi e per l'emancipazione delle donne.

HADITH (plurale *ahadith*): il termine significa racconto o detto, e più precisamente indica il racconto per eccellenza ovvero quello riguardante la vita del Profeta. L'insieme degli *ahadith* raccolti nella Sunna raccontano di atti, comportamenti, parole del Profeta e quindi rappresentano la condotta esemplare per il pio musulmano. Tratto da Alessandro Bausani "*L'islam*" in "*Dizionario*" (a c. di) M. Ali Amir-Moezzi, pagg. 378-380

HAREM : il termine *harem* deriva da *haram* che significa "illecito", "proibito" ed indica quella parte della casa o del palazzo dedicato alle donne. L'*harem* dei califfi e dei sultani è il luogo dove vivono le loro mogli e concubine. La pratica di questa istituzione deriva da una tradizione precedente l'islam, dovuta all'assimilazione di costumi bizantini. In un passato più recente l'*harem* indica lo spazio della casa riservato alla componente femminile di una famiglia.

HIJAB: è il velo islamico, parte integrante dell'abbigliamento islamico considerato come religiosamente corretto per la donna musulmana moralmente integra.

L'*hijab*, il velo islamico, si ricollega ai codici sciariatici sul vestiario e serve a nascondere alla vista quelle parti del corpo definite come *awra* cioè che potrebbero risvegliare delle pulsioni sessuali da parte di coloro che guardano. Il Corano non lo presenta come un obbligo ma come un segno per far sì che le donne "dei musulmani" vengano distinte dalle donne di malaffare e dalle schiave.

Tratto da Fabienne Brion, "*Fémininité, minorité, islamité. Questions à propos du hijab*" in "*Dizionario*" (a c. di) M. Ali-Amir Moezzi, pagg. 906-908

HODA SHARAWI: è considerata la pioniera egiziana del movimento femminista e fondatrice dell'Unione Femminista Egiziana. Grazie al suo impegno e ai suoi sforzi il movimento femminista prende piede in Egitto, e si diffonde nei Paesi vicini. La femminista diviene famosa per il suo gesto plateale di togliersi il velo di ritorno da una conferenza di femministe in Europa, nel 1923.

HUBERTINE AUCLERT: femminista francese dell'Ottocento, si impegna nel movimento per i diritti delle donne. Nella sua rivista femminista "*La Citoyenne*" rivendica i diritti delle donne secondo gli ideali della Rivoluzione Francese. Per un certo periodo di tempo vive anche in Algeria dove si batte per vedere applicati nei confronti delle donne algerine, quei diritti che la retorica colonialista dichiara di voler attribuire loro. Tratto da R. Salih, "*Musulmane*", pagg. 17-18

IJTihad: in materia di diritto, il termine indica la ricerca indipendente dell'interpretazione, secondo una posizione liberale in cui '*kullu mujtahid musib*', 'chiunque formuli un'opinione ragionevole ha

Ragione', indicante la libertà di esprimere e sostenere la propria opinione, anche se contraria ad altre. Tratto da J. V. Ess, "L'alba", pag. 85

IMAM: il termine indica una funzione di direzione e nello specifico l'*imam* è il capo religioso che dirige la preghiera nella moschea.

IMAMATO: deriva da *imam*, termine che allude ad una funzione direttiva e/o politica suprema e a un ruolo predominante, di governo o guida. In ambito sciita l'imamato è la serie di *imam* che si sono succeduti al potere di cui l'ultimo è il cosiddetto '*imam nascosto*', il *Mahdi* che giungerà alla fine dei tempi.

ISTIQLAL: partito politico marocchino fondato nel 1943, il cui leader è Allal Al Fasi.

JAHILIYYA: Il termine significa età dell'ignoranza ed indica il periodo storico che precede la rivelazione divina, periodo in cui gli Arabi vivevano appunto nell'ignoranza, nella barbarie e nel paganesimo. Tratto da R. Salih, "Musulmane", pag. 27

JIHAD: il termine significa sforzo e si divide in due accezioni: il grande sforzo e il piccolo sforzo. Quest'ultimo sforzo indica la lotta contro gli infedeli e i miscredenti ma è il grande sforzo a rivestire un'importanza maggiore nella vita del musulmano in quanto indica lo sforzo interiore per avvicinarsi il più possibile ad uno stile di vita e ad una condotta esemplare.

KHUL: divorzio avanzato dalla moglie con parte della dote restituita al marito come compenso.

MADANI, ABBASI (1931): sceicco e Presidente del FIS. Le sue posizioni politiche si rifanno al pensiero wahhabita, all'auspicabilità dell'introduzione della *shari'a* islamica come unica legge valida e all'arabizzazione dell'educazione algerina.

MASHREQ: in contrapposizione al termine Maghreb, Mashreq indica l'insieme dei Paesi musulmani che si trovano nella regione continentale più orientale del mondo arabo. La radice araba di Mashreq indica l'est ovvero 'luogo dove sorge il sole'.

MUFTI: il termine indica un'autorità religiosa musulmana, profondo conoscitore della legge islamica e quindi in grado di emettere responsi in materia di diritto e teologia.

NAHDA: movimento di rinascita dell'intellettualità e letteratura arabo-islamica alla fine del XIX secolo.

OAS: organizzazione terroristica francese nata nel 1961 formata da coloro che si battono per il mantenimento di una *Algerie française*.

PIEDS NOIR: termine spregiativo per indicare i coloni bianchi residenti nei territori algerini.

PILASTRI DELL'ISLAM: i cinque pilastri dell'islam sanciti dalla legge islamica sono la preghiera, il

digiuno, il pellegrinaggio alla Mecca, l'elemosina e la testimonianza dell'unicità di Dio.

QASIM, AMIN: pensatore e giurista vissuto nella seconda metà dell'Ottocento, è considerato il precursore del movimento femminista egiziano. Personaggio chiave del movimento di rinnovamento chiamato *nahda* (rinascita), sostiene i diritti delle donne nel suo Paese. Egli avverte fortemente la necessità di migliorare lo status delle donne egiziane che sono considerate come "schiave dei propri mariti". Tratto da Qasim Amin "*The liberation of woman*", American University in Cairo Press, Cairo, 1992.

SALAFIYYA: corrente di pensiero riformista che auspica un ritorno alla religione islamica delle origini ma adeguata alla realtà odierna.

SCUOLE GIURIDICHE: nel corso dei secoli si formano quattro scuole giuridiche che si differenziano tra loro per differenti opinioni e interpretazioni coraniche. Le scuole hanbalita, shafiita, hanafita e malikita prendono il nome dai maestri che danno vita alle rispettive correnti di pensiero.

SHARI'A: è la legge sacra dell'islam, dedotta dal Corano.

SUFISMO: è la versione mistica dell'islam. Il termine deriva da *suf* che significa lana e indica il tessuto delle vesti dei primi asceti. La corrente sufi mira a fare dell'avvicinamento dell'uomo a Dio una filosofia di vita, un modo di vivere. Nel sufismo l'asceta proclama l'unicità di Dio tende ad allontanarsi dalla realtà del mondo per diventare un tutt'uno con questo Uno Assoluto. I mistici musulmani si suddividono in varie confraternite. Tratto da Matthews S. Gordon, "*Capire l'Islam*", Oriente Feltrinelli, Milano, 2007, pagg. 28-33

SUFI: mistici dell'islam, seguaci del sufismo.

SUNNA: Il termine significa cammino, via da seguire. La Sunna comprende tutti gli *ahadith*, racconti riguardanti il Profeta. Seguire il suo esempio di vita esemplare così com'è raccontato nella Sunna e emulare il suo comportamento è lo scopo del pio musulmano. Tratto da Meir Max Braymann, "*The spiritual background of early Islam*" in "*Dizionario*" (a c. di) M. Ali. Amir-Moezzi, pagg. 841-843

TAFSIR: Il termine significa commentario, spiegazione e più in generale interpretazione del Corano. Il *tafsir* può essere modernista, riformista, conservatore a seconda della corrente di pensiero che compie l'opera di esegesi. Tratto da J.V. Ess, "*L'alba*", pag. 26n

TAQLID: imitazione pedissequa. Con la chiusura della porta dell'*ijtihad* ci si deve rifare a interpretazioni già consolidate, tramite la semplice imitazione e il perseguimento della via già tracciata.

TA'WIL: interpretazione, esegesi (coranica), basata sul ragionamento e sull'opinione personale.

UMMA :Il termine indica la comunità dei credenti musulmani, in riferimento alla *umma wahida* o unica *umma*, ovvero la prima comunità musulmana.

WALI: il termine significa amico, compagno e anche cliente. In campo giuridico designa il guardiano o tutore della sposa.

WAHHABISMO: la corrente wahhabita deriva dal suo più intransigente rappresentante, Muhammad b. Abd al Wahhab, che auspica un rigoroso ritorno all'islam puro e originale, l'islam dei Compagni del Profeta e della cosiddetta "età dell'oro". Il wahhabismo si oppone strenuamente al sufismo e a qualsiasi versione mistica dell'islam, allo scopo di purificare l'islam da qualsiasi influenza straniera o uso pagano e fa proprio il concetto di *jihad* inteso come guerra ai nemici dell'islam.

BIBLIOGRAFIA

AFP fonte, "Morocco gets first women preachers" in www.aljazeera.com.

Ahmed, Leila "Oltre il velo: la donna nell'Islam da Maometto agli Ayatollah", La nuova Italia, Firenze, 1995.

Al Raida magazine, Institute for Women's studies in the Arab world, LAU, Winter 2003.

— Rabéa Naciri, "The Women's movement in the Maghreb: with emphasis on Tunisia, Morocco and Algeria"

Aruffo, Alessandro "Donne e Islam", Datanews, Roma, 2000.

Calchi Novati, Giampaolo (a c. di) "Maghreb" Il saggiatore, Bruno Mondadori, Milano, 1993.

Calchi Novati, Giampaolo e Valsecchi, Pierluigi "Africa: la storia ritrovata", Carocci, Roma, 2005.

Campanini, Massimo "Storia del Medio Oriente", Mulino, Bologna, 2007.

Camera d'Afflitto, Isabella "Letteratura araba contemporanea", Carocci, Roma, 2007.

Charrad, M. Mounira "States and Women's Rights. The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco", University of California Press, Berkeley, 2001.

Choueiri, Youssef M. "Il fondamentalismo islamico", Il Mulino, Bologna, 1993.

"Il Corano", introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, BUR Rizzoli, Milano, 2009.

Djebar, Assia "Lontano da Medina. Le donne al tempo del Profeta", Giunti, Firenze, 2001.

Djebar, Assia "Donne d'Algeri nei loro appartamenti", Giunti, Firenze, 2004.

Droz, Bernard "Storia della decolonizzazione nel XX secolo", Bruno Mondadori, Milano, 2007.

El Watan, "Salima Tlemcani. Algeria" in www.iwmmf.org.

Ennaji, Moha "Muslim religious guides only men? Think again" in www.commongroundnews.org.

Fahmy, Mansour "La condition de la femme dans l'islam", Allia, Paris, 1990.

Giri, Jacques "L'africa alla fine del XX secolo: la decolonizzazione imperfetta", Paravia Scriptorium, Torino, 1998.

Gordon, Matthew S. "Capire l'Islam", Oriente Feltrinelli, Milano, 2007.

Guardi, Jolanda e Bedendo, Renata "Teologhe, musulmane, femministe" Effatà, Torino, 2009.

Hamdi, Abdul "Algeria. Storia, economia e risorse, società e tradizioni, arte e cultura, religione", Pendragon, Bologna, 1998.

Lamrabet, Asma "Le Coran et les femmes", Tawhid, 2007.

Lamrabet, Asma in www.iaphitalia.org.

Lanfranco, Monica e Di Rienzo, Maria Grazia *“Senza velo. Donne nell’Islam contro l’integralismo”*
Intra Moenia, Napoli, 2005.

— Badran, Margot *“Femminismo islamico: cosa significa?”*

— Ebadi, Shirin *“I due mondi”*

— Halim, Asma Mohamed Abdel *“Attrezzi per la subordinazione”*

Lugan, Bernard *“Histoire du Maroc, des origines à nos jours”*, Perrin/Critérium, Paris, 2000.

Malchiodi, Beth *“Assessing the Impact of the 2004 Moudawana on Women’s Rights in Morocco”*,
Fulbright Hays Summer Seminars Abroad Morocco, 2008.

Marchetti, Sabrina, Masciat, Jamila M.H e Perilli, Vincenza (a c. di) *“Femministe a parole. Grovigli da districare”*, Ediesse, Roma, 2012.

— Anna Vanzan, *“Anticolonialismo. Tradite e traditrici”*

Mernissi, Fatima *“Islam e democrazia. La paura della modernità”*, Giunti, Firenze, 2002.

Mernissi, Fatima *“Donne del Profeta. La condizione femminile nell’Islam”*, ECIG, Genova, 1992.

Mini, Maria Assunta, *“Khalida Messaoudi. Colei che vede chiaro”* in www.unacittà.it

Moezzi, Mohammad Ali Amir (a c. di) *“Dizionario del Corano”*, Mondadori, Milano, 2007.

— Benkheira, Mohammed Hocine *“Alliance, asymétrie et différence des sexes”*

— Bonte, Pierre (a c. di) *“Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée”*

— Brion, Fabienne *“Féminité, minorité, islamité. Questions à propos du hijab”*

— Smith, William Robertson *“Kinship and Marriage in Early Arabia”*

— Zayd, Nasr Hamid Abu *“Una vita con l’Islam”*

Moiola, Paolo e Lano, Angela *“Donne per un altro mondo. Storie di protagoniste femminili in Africa, Asia, mondo islamico, Balcani e Caucaso, America Latina, Nazioni Unite”*, Gabrielli, Verona, 2008.

— Angela Lano, *“Meglio in patria”*

— Angela Lano, *“Le donne dell’Islam e il sogno del Profeta”*

— Angela Lano, *“Rachida, Neima e Fatima”*

— Angela Lano, *“Femministe ed imam”*

Mugertza, G. intervista ad Asma Lamrabet *“Es el momento ideal para el feminismo islámico”* in www.gara.net.

- Mutahhari, Shahid Ayatu 'LLah Mutada *"I diritti della donna nell'Islam"*, Centro Culturale Islamico Europeo, Roma, 1988.
- Pepicelli, Renata *"Femminismo islamico, Corano, diritti, riforme"*, Carocci, Roma, 2010.
- Rainero, Romain *"Storia dell'Algeria"*, Sansoni, Firenze, 1959.
- Sabbagh, Suha *"Arab women: between defiance and restraint"*, Olive Branch Press, Massachusetts, 1996.
- Salih, Ruba *"Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità"*, Carocci, Roma, 2008.
- *"Femminismo e islamismo. Pratiche, politiche e processi di identificazione in epoca post-coloniale"* in www.juragentium.org.
- Schacht, Joseph *"Introduzione al diritto musulmano"*, Fondazione G. Agnelli, Torino, 1995.
- Scholart, Deborah *"Il nodo dell'interpretazione del Giudice"* in www.maroccoggi.it.
- Sgrena, Giuliana (a c. di) *"La schiavitù del velo. Voci di donne contro l'integralismo islamico"* Manifesto libri, Milano, 1999.
- Liana Khalil, *"I fondamentalisti in Marocco: la posta in gioco"*
- Siebert, Renate *"Assia Djébar"* in www.enciclopediadelledonne.it.
- Steinvort, Daniel *"Unsere Religion ist frauenfreundlich"* in www.spiegel.de.
- Taarji, Hinde *"Le donne velate dell'Islam"*, Essedue, Verona, 1991.
- Tribuiani, Alessia *"Cenni sull'Evoluzione della Condizione della Donna in Tunisia, dall'Indipendenza a Oggi"* in www.environment-responsibility-and-duties.eu
- Vanzan, Anna *"Narrare il conflitto. Voci di donne dall'islam contemporaneo"*, CPM Editoria per la Comunicazione, Venezia.
- Discorso di Abdullah, Tahira
- Introduzione di Zanella, Luana
- Vanzan, Anna *"Le donne di Allah. Viaggio nei femminismi islamici"*, Bruno Mondadori, Milano-Torino, 2010.
- Grami, Amel *"Al Qantara"*
- Discorso di Mir-Hosseine, Ziba
- Yalabert, Pierre, *"Histoire de l'Afrique du Nord"*, S.P.I.E, Paris, 1946.
- www.ambtunisi.esteri.it
- www.choisirlacausedefemmes.org
- www.hdrstats.undp.org

www.hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table4

www.hdr.undp.org/en/media/HDR_2009_EN_Table_K

www.oecd-ilibrary.org/development/gender_equality

www.un.org/womenwatch/daw/cedaw

Zamboni, Francesca *“Aborto e contraccezione in Tunisia”* in www.instoria.it