

*Dipartimento di Scienze Politiche
Cattedra di Diritto Pubblico Comparato*

**LA TUTELA DEI DIRITTI UMANI NEI PAESI ARABO MUSULMANI:
UNA COMPARAZIONE DELLA TUTELA DEI DIRITTI DELLE DONNE IN
MAROCCO ED EGITTO**

RELATORE
Prof.ssa Carmela DECARO

CANDIDATA
Federica Surace
Matr. 627362

CORRELATORE
Prof.ssa Francesca Maria CORRAO

ANNO ACCADEMICO 2016/2017

Indice

Introduzione	4
Capitolo I	9
Diritti Umani e Islam	9
1. L'internazionalizzazione dei Diritti Umani	9
1.1 Diritti umani tra universalismo e relativismo	14
1.2 L'Islam tra relativismo culturale e valori universali	21
2. L'Islam e la regionalizzazione dei diritti: le Carte dei diritti umani nei paesi arabi	25
2.1 Il contrasto tra la prospettiva occidentale e arabo-islamico sulla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948	28
2.2 L'ambivalente prospettiva dei diritti dell'uomo nel mondo islamico	31
2.3 La Dichiarazione del Consiglio Islamico d'Europa	32
2.3 La Dichiarazione del Cairo del 1990	35
2.4 La Carta araba dei diritti dell'uomo	38
2.5 Shari'a e diritti umani	44
Capitolo II	53
L'Islam e la donna: una comparazione tra Marocco ed Egitto	53
1. La Condizione femminile nei Paesi Islamici	53
2. Il Corano e la donna	59
3. La donna e il diritto islamico	67
3.1 Il diritto di Famiglia e di successione	69
3.1.2 Il Matrimonio	73
3.1.3 Lo scioglimento del matrimonio	78

3.2 Il Diritto Penale	84
3.3 Etica sessuale.....	88
3.4 Il Diritto Medico.....	95
3.5 Il diritto al lavoro e all'istruzione	106
3.6 Il codice di abbigliamento islamico.....	113
Capitolo III.....	117
Il ruolo delle donne durante le rivolte arabe ed i contributi del femminismo islamico.....	117
1. Le rivolte arabe.....	117
1.1 La rivolta di Piazza Tahrir e la Costituzione egiziana del 2012.....	123
1.2 Le proteste in Marocco e la Costituzione del 2011	129
2. Il ruolo femminile durante le rivolte	132
3. Il Femminismo islamico.....	136
Conclusione.....	139
Bibliografia	141
Sitografia.....	150
Abstract.....	155

Introduzione

Alla luce dei crescenti fenomeni migratori e della crescente “islamofobia” nei paesi occidentali, l’obiettivo principale del lavoro di tesi è quello di dimostrare come la tutela dei diritti umani abbia trovato applicazione anche nei Paesi arabo musulmani, grazie ad un fenomeno di regionalizzazione dei diritti che ha portato all’adozione di nuove carte concernenti la tutela dei diritti dell’uomo. Un ulteriore obiettivo, attraverso una comparazione della tutela dei diritti della donna in Marocco ed Egitto, è dimostrare come non si possa parlare di un Islam unico, dato che l’Islam è una religione presente non solo nei paesi a maggioranza musulmana, ma anche in Europa e in America, che risente della storia, della tradizione e della cultura presente in ogni paese.

Nel primo capitolo si affronterà il tema dell’internalizzazione dei diritti umani, per dimostrare come tali diritti vengano applicati nei Paesi arabo-musulmani; si partirà dal primo trattato che apre la strada all’internazionalizzazione dei diritti della persona, ovvero la Carta delle Nazioni Unite adottata a San Francisco il 26 giugno del 1945. A quasi sessant’anni dall’adozione della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo* del 1948 è possibile affermare che si è ormai creata una “cultura dei diritti umani”, secondo cui è necessario proteggere i diritti su scala mondiale. Partendo dalla Dichiarazione del 1948 si assiste ad un fenomeno di regionalizzazione dei diritti e delle libertà fondamentali che coinvolge culture e paesi diversi, dall’Europa all’Africa, e che cerca di fornire diverse interpretazioni dei diritti umani in base al contesto geopolitico e culturale nel quale vengono applicati. Negli anni successivi la comunità internazionale ha adottato ulteriori convenzioni con le quali si avvia un processo di specificazione dei diritti da tutelare, con la *Convenzione sui diritti politici della donna* del 1952, la *Dichiarazione dei diritti del fanciullo* del 1959, il *Patto internazionale sui diritti civili e politici* (CESCR), il *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali* (CCPR) e il Protocollo facoltativo al Patto internazionale sui diritti civili e politici.

Nel mondo musulmano sta crescendo un movimento di promozione dei diritti umani, dato che anche molti musulmani ritengono che l’Islam e la tutela dei diritti possano essere integrati con

successo e sono convinti che gli ideali di giustizia, uguaglianza, rispetto della vita umana e della dignità siano principi centrali nell'Islam. Il primo tentativo di codificazione dei diritti dell'uomo nell'Islam è la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islam* del 1981 che riprende i diritti trattati nella Dichiarazione Universale del 1948 come, ad esempio, il diritto alla protezione contro la tortura, il diritto d'asilo e il diritto alla vita e in essa vengono proclamati sia i diritti civili, che non sono distinti dai diritti umani, sia i diritti politici e sociali. I diritti politici riconoscono la possibilità, ma solo per gli individui della *Umma*, di esercitare una funzione pubblica, riconoscendo al popolo la possibilità di scegliere e revocare i propri governanti. I diritti sociali prevedono il soddisfacimento dei bisogni primari, il diritto al riposo e ad un salario adeguato, ma non viene proclamato il diritto al lavoro. Un secondo tentativo sarà fatto con la *Dichiarazione sui diritti dell'uomo nell'Islam* del 1990, ma un importante sviluppo giuridico si otterrà con la *Carta araba dei diritti dell'uomo* del 1994 che a differenza delle precedenti Dichiarazioni, fa pochi riferimenti diretti ed espliciti alla religione islamica, non vi è dunque un orientamento confessionale, ma richiama l'identità araba nazionalista, di cui la componente religiosa è solo una parte, e riconosce a tutti gli individui i medesimi diritti, senza distinzione di razza, sesso o religione. Dal lavoro svolto è emerso che la legge islamica non è adeguata ad essere il fondamento dei diritti umani nel contesto musulmano. È possibile assumere un fondamento interculturale come base per i diritti umani universali, diritti che spettano a ciascun essere umano in quanto tale, poiché indipendentemente dalla razza, dalla religione, dalla lingua o dal genere, ogni essere umano gode di una propria dignità e del diritto di perseguire il proprio benessere.

Nel secondo capitolo si analizzerà la condizione della donna che nella società musulmana è cambiata profondamente nel corso degli anni, a causa di circostanze sociali, politiche ed economiche. Le donne, nonostante l'Islam riconosca ad entrambi i sessi la medesima equità morale di fronte a Dio, non hanno avuto un accesso paritario alla vita pubblica. Le giustificazioni, alla base del trattamento diseguale riservato a donne e uomini, sono state storicamente ricondotte ad alcune interpretazioni del Corano e ai detti del Profeta. La tradizione simbolica appartenente alla donna musulmana è diventata uno dei nodi cruciali nelle discussioni riguardanti la religione e i suoi simboli, ed in particolare è

diventata il punto focale delle tensioni, nel dibattito politico e culturale, tra Occidente ed Islam. Nel Corano quando viene affrontato il tema della creazione, viene attribuita pari eguaglianza all'uomo e alla donna, i quali sono dotati di pari potenzialità; tutti i credenti, donne e uomini, devono guidare l'umanità verso la verità e la fede, nessuno è escluso dalla missione principale del Libro, l'uomo perciò non si trova in una posizione di superiorità rispetto alla donna.

È assente nel mondo arabo una unificazione ed omogeneizzazione del diritto di famiglia, ed una delle caratteristiche principali del diritto islamico è la discriminazione tra uomo e donna. Il primo ambito in cui emerge la diseguaglianza di genere riguarda l'età per contrarre matrimonio. I legislatori musulmani ritengono che un ragazzo e una ragazza, di età inferiore ai diciotto anni, possano sposarsi. Nei paesi arabi sono ancora molto diffusi casi in cui delle bambine sono date in sposa a uomini molto più grandi di loro che spesso non sono in grado di assicurare uno stile di vita soddisfacente e non riescono ad adempiere agli impegni derivanti dal matrimonio. Le bambine vengono date in sposa poiché i genitori sono spaventati da chi chiede la loro mano o perché sono attratti dalla somma di denaro che viene loro offerta. Si sta cercando però di limitare questa forma di abuso, infatti vi sono sempre più casi in cui i legislatori arabi sanciscono un limite minimo d'età per potersi sposare. Il diritto musulmano regola anche aspetti che riguardano la sfera sessuale degli individui, tra cui: i rapporti considerati illeciti tra marito e moglie, l'adulterio e i rapporti omosessuali.

Nonostante l'Islam affermi l'uguaglianza tra uomo e donna, vi è un grande dibattito all'interno del mondo musulmano, tra musulmani liberali e integralisti, in merito al diritto della donna al lavoro e all'istruzione. Per quanto riguarda il diritto a ricevere un'istruzione, il diritto musulmano riconosce alla donna il diritto di ricevere un'educazione, ma solo in conformità al lavoro che svolgerà in futuro. Secondo la visione islamica la donna non è obbligata a provvedere al proprio mantenimento e a quello dei figli, poiché quest'obbligo riguarda il marito, e il ruolo economico, sociale e culturale della donna è legato primariamente al suo ruolo di madre ed educatrice. Un altro argomento particolarmente interessante riguarda il codice di abbigliamento, ovvero l'hijab, che letteralmente significa copertura. Molti giuristi, sia sciiti che sunniti, ritengono che la donna debba coprire tutto il suo corpo lasciando

scoperti solo il volto e le mani; questa copertura secondo il pensiero islamico è necessaria a causa del concetto di modestia e purezza, che se perseguite, permettono di elevare la propria spiritualità, invece di basare le interazioni con individui dell'altro sesso su fattori estetici e materiali.

Infine, nel terzo capitolo si analizzeranno le Rivoluzioni arabe del 2011, dalle quali si è avuta la nascita di nuove costituzioni, che tutelano in modo diverso i diritti e le libertà degli individui ed in particolare i diritti delle donne. Le donne, che hanno ricoperto un ruolo fondamentale nella trasformazione della società araba, hanno partecipato alle lotte per l'indipendenza nei propri paesi e hanno avuto un ruolo chiave anche nelle rivolte della "Primavera araba", durante le quali venivano rivendicati maggiori diritti. Inizialmente le rivolte non erano direttamente collegate all'Islam, come è stato notato da numerosi studiosi, le contestazioni non facevano riferimento alla religione. Nelle piazze le rivendicazioni riguardavano una maggiore libertà, riforme e diritti. Le cause delle rivolte sono numerose e sono da ricondursi in particolar modo alla crisi economica, che ha aumentato il divario di ricchezza nella popolazione. La rivolta in Egitto ha portato ad una nuova costituzione nel 2012 che ha rafforzato l'identità islamica del Paese, i diritti civili e le libertà dei cittadini si basano sulle prescrizioni del Corano e della *shari'a*, che rimane la fonte principale di diritto (art. 2). La Costituzione risulta problematica e non sufficiente a proteggere i diritti umani, in quanto viene limitata anche la libertà d'espressione, e risulta inadeguata nel garantire i diritti delle donne e dei fanciulli, ma anche quelli economici, sociali e culturali, tradendo le richieste di dignità e giustizia sociale che hanno caratterizzato e pervaso le rivolte del Paese. Il 3 luglio 2013 l'esercito egiziano, dopo nuove proteste, ha deposto il presidente Mohamed Morsi, il secondo leader egiziano ad essere destituito in soli 28 mesi. Abdel Fattah el-Sisi, il capo dell'esercito, ha proceduto con l'arresto di Morsi e dei leader della Fratellanza Musulmana ed ha annunciato la sospensione della precedente costituzione. L'Assemblea Costituente, nominata a settembre, ha adottato a dicembre la bozza della nuova costituzione egiziana ed è stata sottoposta a referendum il 14 gennaio 2014, approvata con un consenso del 98% dai cittadini egiziani. La Costituzione del 2014, come la precedente, combina elementi liberali, religiosi e autoritari. L'art.1 definisce la Repubblica araba d'Egitto una Repubblica

democratica fondata sulla cittadinanza e sullo stato di diritto, inoltre viene garantito un sistema politico multipartitico, la separazione dei poteri e il rispetto dei diritti umani (art.5). La nuova costituzione mantiene il riferimento all'identità islamica del Paese, ma prevede delle disposizioni che vietano esplicitamente il traffico degli esseri umani e la tortura, e viene riconosciuta l'uguaglianza tra donne e uomini.

Verrà analizzata anche l'esperienza marocchina, un caso particolare e molto interessante. Il Marocco è stato investito soltanto inizialmente dalle proteste, senza però arrivare ad una rivoluzione, come invece è avvenuto negli altri paesi. Quando è scoppiata la rivoluzione in Tunisia, molti studiosi hanno ipotizzato che sarebbero stati i paesi del Maghreb, ovvero Algeria e Marocco, a seguire l'esempio tunisino, data la storia di entrambi i paesi e il dissenso e l'attivismo che li ha caratterizzati.

Il paragrafo conclusivo analizza la storia e l'importanza del femminismo islamico, che ha fornito alle donne musulmane la possibilità di conciliare la propria fede e la propria coscienza femminista, grazie ad una nuova interpretazione del Corano e delle fonti islamiche.

Capitolo I

Diritti Umani e Islam

1. L'internazionalizzazione dei Diritti Umani

La tutela dei diritti fondamentali, appena terminato il secondo conflitto mondiale, è stata protagonista di una fortissima espansione e crescita, sia a livello nazionale, grazie all'inserimento di specifici articoli nelle Costituzioni, volti a tutelare le libertà dell'individuo, che a livello sovranazionale.¹

La protezione dei diritti della persona si è potuta affermare nel diritto internazionale grazie a due presupposti: l'obbligo per gli Stati di tutelare i diritti e le libertà, sia dei cittadini che degli stranieri sottoposti alla loro giurisdizione, quindi una protezione totale a prescindere dalla nazionalità del singolo, e la creazione di meccanismi di controllo per assicurare che negli ordinamenti nazionali vengano rispettati i diritti proclamati a livello internazionale, creando un doppio livello di tutela.² Questo doppio livello di protezione ha determinato una sorta di osmosi tra sistemi costituzionali nazionali e sistema internazionale dei diritti umani, favorendo il dialogo tra gli organi di controllo internazionali e le corti supreme nazionali.³

Si determina dunque un duplice fenomeno: sia un processo di costituzionalizzazione dei diritti, sia un vero e proprio processo di internazionalizzazione dei diritti dell'uomo, affinché gli orrori e le gravi violazioni protrate durante la guerra non si ripetessero più.⁴

Nell'immediato dopoguerra si assiste ad una straordinaria proliferazione di trattati internazionali; alcuni hanno carattere generale, elencano diritti di varia natura e contenuto, altri invece

¹ Focarelli C., *Trattato di Diritto Internazionale*, UTET Giuridica, 2015; Bernard L., *A New Look at Human Rights through the Eyes of Islam*, in "Singapore Law Review", vol. 25, 2007, pp. 75-89

² Pineschi L., *Protezione internazionale dei Diritti Umani*. In Giuffrè Editore (Ed), *Enciclopedia del Diritto*, pp. 558-605, 2008

³ Ivi

⁴ A. Rinella, *Diritti e libertà fondamentali*, in Morbidelli G., Pegoraro L., Rinella A., Volpi M., *Diritto pubblico comparato*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2016, p.323

hanno carattere settoriale e riguardano dei temi specifici. Fondamentale in questo ambito è stato il ruolo dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, che ha permesso lo sviluppo di metodi non violenti per la protezione dei diritti umani promuovendo la cooperazione, l'educazione e l'istruzione come migliori metodi per raggiungere gli obiettivi dell'Organizzazione stessa.⁵

Il primo trattato che apre poi la strada all'internazionalizzazione dei diritti della persona è la *Carta delle Nazioni Unite*, adottata a San Francisco il 26 giugno del 1945 a conclusione della Conferenza delle Nazioni Unite sull'Organizzazione Internazionale. L'art. 1, comma 3, indica tra gli scopi dell'Organizzazione:

To achieve international co-operation in solving international problems of an economic, social, cultural, or humanitarian character, and in promoting and encouraging respect for human rights and for fundamental freedoms for all without distinction as to race, sex, language, or religion;⁶

La tutela dei diritti umani nel sistema dell'Organizzazione è sia uno tra gli scopi principali da perseguire, sia una condizione indispensabile per il mantenimento della pace e della sicurezza internazionale, altro scopo primario dell'Organizzazione come enunciato nell'art. 55 della Carta, che si realizza non solo in assenza di conflitti armati, ma eliminando tutte le possibili cause che sono all'origine delle guerre. Rispettare i diritti umani è quindi uno scopo sia dell'Organizzazione che degli Stati membri, che si impegnano ad agire sia a livello individuale che collettivo, in cooperazione con le Nazioni Unite.⁷

La categoria dei diritti umani nel 1945 era tuttavia ancora molto vaga e generica, e alla mancata individuazione dei diritti corrispondeva una mancanza di specifici obblighi corrispondenti a carico degli Stati.

⁵ Culter L.N., *The Internationalization of Human Rights*, in *University of Illinois Law Review*, n.III, 1990

⁶ Il testo della Carta delle Nazioni Unite è consultabile al sito: <http://www.un.org/en/sections/un-charter/chapter-i/index.html>

⁷ Pineschi L., *Protezione internazionale dei Diritti Umani*. In Giuffrè Editore (Ed), *Enciclopedia del Diritto*, 2008, pp. 558-605,

Subito dopo la costituzione dell'Assemblea Generale dell'ONU è stata redatta la *Dichiarazione universale dei diritti umani*, adottata il 10 dicembre 1948. La Dichiarazione ha rappresentato una svolta nella protezione internazionale dei diritti della persona, poiché per la prima volta gli Stati riconoscono che i diritti dell'uomo riguardano la persona umana, senza nessuna distinzione o discriminazione tra cittadini e stranieri.⁸

La Dichiarazione ha rappresentato anche una traduzione della generica espressione dei diritti dell'uomo, contenuta nella Carta del 1945, in un catalogo analitico e dettagliato di tali diritti, con un eccezionale valore politico e morale.⁹ Anche la stessa volontà di promuovere una Dichiarazione costituisce una importante novità, se consideriamo che dopo la prima guerra mondiale il riferimento ai diritti umani era marginale, ed è proprio la lotta ai totalitarismi, che si basano sull'illimitatezza del potere e l'irrilevanza dei diritti, a porre i suddetti diritti come fondamento e fonte di legittimazione per un nuovo ordine sia nazionale che internazionale¹⁰.

La Dichiarazione pur non essendo vincolante si propone come una sorta di “manifesto”, non crea diritti ma li annuncia e li presenta come “universali” perché riguardano tutti gli esseri umani in quanto tali:

All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.¹¹

Il valore della persona umana va aldilà della definizione dei diritti enunciati nella Dichiarazione, che pone le basi per l'adozione di nuove carte e documenti di diritto internazionale. Il documento ha il merito di aver portato la questione dei diritti umani sulla scena globale

⁸ Pineschi L., *Protezione internazionale dei Diritti Umani*. In Giuffrè Editore (Ed), *Enciclopedia del Diritto*, 2008, pp. 558-605, 2008

⁹ Favilli C., *Procedure e garanzie del diritto d'asilo*, Padova, Cedam, 2011

¹⁰ Costa P., *Diritti fondamentali (storia)*, In Giuffrè Editore (Ed), *Enciclopedia del Diritto*, pp. 365-417, 2008

¹¹ Il Testo della Dichiarazione universale dei diritti umani è consultabile al sito: <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>

trasformandola in un fenomeno cosmopolita, travalicando i confini nazionali che cerca di fornire a tutti gli esseri umani, ovunque si trovino, degli strumenti giuridici idonei a tutelare la dignità umana.¹²

Negli anni successivi la comunità internazionale ha adottato ulteriori convenzioni con le quali si avvia un processo di specificazione dei diritti da tutelare con la *Convenzione sui diritti politici della donna* del 1952, la *Dichiarazione dei diritti del fanciullo* del 1959, il *Patto internazionale sui diritti civili e politici (CESCR)*¹³, il *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali (CCPR)*¹⁴ e il *Protocollo facoltativo al Patto internazionale sui diritti civili e politici*¹⁵. Entrambi i Patti del 1966 prevedono dei meccanismi di monitoraggio tramite delle commissioni di vigilanza e sono entrati in vigore nel 1976 dopo la necessaria ratifica del trentacinquesimo Stato.¹⁶

Il *Patto Internazionale sui diritti civili e politici*, a differenza della *Dichiarazione universale dei diritti umani* che già proclamava diversi diritti civili e politici tra cui il diritto alla vita, alla sicurezza personale, alla libertà di pensiero, coscienza e religione, opinione ed espressione, tutela non solo i diritti individuali, ma anche quelli collettivi, come ad esempio il diritto all'autodeterminazione dei popoli e i diritti appartenenti alle minoranze. Il Patto prevede che lo stato abbia sia obblighi "negativi", quindi l'obbligo di astenersi dall'adottare delle misure che possano limitare l'esercizio dei diritti, che obblighi "positivi", ovvero l'attuazione di specifiche disposizioni per dare un'attuazione ai diritti che sia effettiva.¹⁷

Rilevante è la clausola che prevede, all'art. 4, la deroga dei diritti sanciti dal Patto, ma solo in situazioni di pericolo pubblico eccezionale che minacci la vita della nazione stessa, deve essere proclamato con atto ufficiale e devono essere rispettati requisiti di trasparenza, pubblicità, proporzionalità e il diritto internazionale. Inoltre nonostante sia prevista la deroga, alcuni diritti ne

¹² A. Rinella, *Diritti e libertà fondamentali*, in Morbidelli G., Pegoraro L., Rinella A., Volpi M., *Diritto pubblico comparato*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2016, pp. 324-325

¹³ In *United Nations Treaty Series*, vol. 999, 171 ss., in vigore dal 23 marzo 1976

¹⁴ In *United Nations Treaty Series*, vol. 993, 3 ss., in vigore dal 3 gennaio 1976

¹⁵ In *United Nations Treaty Series*, vol. 999, 171 ss., in vigore dal 23 marzo 1976

¹⁶ A. Cardone, *Tutela multilivello dei Diritti fondamentali*, in *Enciclopedia del Diritto*, Annali IV, 2011

¹⁷ Pineschi L., *Protezione internazionale dei Diritti Umani*. In Giuffrè Editore (Ed), *Enciclopedia del Diritto*, pp. 558-605, 2008

sono esplicitamente sottratti, tra cui il diritto alla vita, il divieto di tortura o trattamenti crudeli, inumani o degradanti e il divieto di schiavitù.¹⁸

Il *Patto Internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*¹⁹ tutela, per quanto concerne i “diritti economici”, in particolare il diritto al lavoro, come sancito dall’art. 6, che esclude quindi qualsiasi ipotesi di lavoro forzato, tutela la libertà di ogni individuo a decidere liberamente come guadagnarsi da vivere e i diritti dei lavoratori. Per quanto riguarda i “diritti sociali” tutela il diritto alla protezione della famiglia, il diritto alla sicurezza sociale, alla tutela della salute fisica e mentale e il diritto a un livello di vita sufficiente. Infine seguono i “diritti culturali” come il diritto all’educazione, che prevede che l’istruzione primaria sia obbligatoria e gratuita per tutti, il diritto di partecipare alla vita culturale, che comprende il diritto a definire, sia individualmente che collettivamente, la propria identità culturale, il diritto di godere dei benefici del progresso tecnologico e scientifico e la tutela degli interessi e dei diritti degli autori di opere scientifiche, artistiche e letterarie.²⁰

La Dichiarazione del 1948 e i Trattati del 1966, definiti *International Bill of Rights*, costituiscono la principale base normativa del riconoscimento internazionale dei diritti umani, a cui si sono aggiunti numerosissime convenzioni e documenti successivi provenienti da aree geografico-politiche specifiche o elaborate per tutelare specifici diritti o soggetti, come ad esempio la *Convenzione per l’eliminazione delle discriminazioni contro le donne* del 1979, la *Convenzione contro la tortura e altre pene o trattamenti crudeli, inumani o degradanti* del 1984 o la *Convenzione sui diritti dell’infanzia e dell’adolescenza* del 1989.²¹

Il processo di internazionalizzazione dei diritti, o meglio universalizzazione, non ha conosciuto arresto, anzi, ha visto un nuovo impulso dopo la fine della Guerra fredda con l’adozione nel 1993 della *Vienna Declaration* dalla *World Conference on Human Rights*, con l’approvazione

¹⁸ C. Focarelli, *Trattato di Diritto Internazionale*, UTET Giuridica, 2015

¹⁹ In *United Nations Treaty Series*, vol. 993, 302 ss.

²⁰ Pineschi L., *Protezione internazionale dei Diritti Umani*. In Giuffrè Editore (Ed), *Enciclopedia del Diritto*, pp. 570-573, 2008

²¹ Costa P., *Diritti fondamentali (storia)*, In Giuffrè Editore (Ed), *Enciclopedia del Diritto*, pp. 365-417, 2008

unanime di 171 Stati e con una partecipazione alla Conferenza di delegati governativi e membri della comunità internazionale impegnata nella promozione dei diritti umani senza precedenti.²²

La *Dichiarazione e il Programma d'azione di Vienna*²³ ribadisce i diritti e i valori espressi nella Dichiarazione del 1948 e fa riferimento inoltre alla categoria delle *gross and systematic violations*, condannando «le violazioni gravi e sistematiche e le situazioni che costituiscono gravi ostacoli al pieno godimento dei diritti umani, che includono anche la tortura e i trattamenti o le punizioni crudeli, inumane o degradanti, le esecuzioni sommarie ed arbitrarie, le sparizioni, le detenzioni arbitrarie, tutte le forme di razzismo, la discriminazione razziale e l'apartheid, l'occupazione e la dominazione straniera, la xenofobia, la povertà, la fame e altre negazioni dei diritti economici, sociali e culturali, l'intolleranza religiosa, il terrorismo, la discriminazione contro le donne e l'assenza di legalità (rule of law)».²⁴

La concezione “universale” dei diritti umani presenta però dei nodi problematici in merito al loro rapporto con la democrazia, l'individuazione dei titolari dei suddetti diritti, il loro impiego nella politica e nei conflitti internazionali ed infine, la costante tensione tra lo slancio “universalistico” dei diritti e i “particolarismi” dettati dalle differenze culturali e regionali.²⁵

1.1 Diritti umani tra universalismo e relativismo

A quasi sessant'anni dall'adozione della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo è possibile affermare che si è ormai creata una “cultura dei diritti umani”, secondo cui è necessario proteggere i diritti su scala mondiale, è un'idea universale. Questo obiettivo è stato raggiunto grazie soprattutto al contributo delle organizzazioni internazionali e all'impegno della società civile.²⁶

²² Per la Conferenza Mondiale sui Diritti Umani del 2003 svoltasi a Vienna è possibile consultare: <https://www.unric.org/html/italian/humanrights/vienna.html>

²³ Il testo della Dichiarazione e il Programma d'azione di Vienna è consultabile al sito: <http://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/vienna.aspx>

²⁴ C. Focarelli, *Trattato di Diritto Internazionale*, UTET Giuridica, 2015

²⁵ Costa P., *Diritti fondamentali (storia)*, In Giuffrè Editore (Ed), *Enciclopedia del Diritto*, pp. 365-417, 2008

²⁶ Caracciolo di Brienza G., *Diritti Umani e Islam. Tra universalismo ed etnocentrismo*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2006, p. 19; De Matos F.G., *60 Years of the Universal Declaration of Human Rights: A Poem-Plea*, in “Human Rights Quarterly”, vol. 30, n. 4, 2008, p. 1063

L'idea dell'universalità viene affermata anche nel Preambolo della Dichiarazione del 1948, dato che lo scopo della tutela dei diritti umani è quella di proteggere tutta l'umanità. Nonostante ciò la comunità internazionale è ancora lontana da ottenere una protezione concreta dei diritti umani in tutti gli Stati, dato che violazioni di ogni tipo macchiano i governi nazionali sia ad Occidente che ad Oriente.²⁷

Sebbene siano ancora necessari molti passi avanti, è innegabile che i diritti umani siano uno dei capisaldi della comunità internazionale, dato che esistono convenzioni e trattati che vanno aldilà della tutela giurisdizionale dei cittadini in ogni singolo Stato.²⁸

Se analizziamo il dibattito sull'universalizzazione dei diritti dell'uomo dobbiamo assumere un approccio pluralista e tenere in considerazione le prevalenti scuole di pensiero: la scuola universalista e relativista. Per far sì che il sistema dei diritti umani diventi realmente universale, questi hanno bisogno di una legittimazione culturale, giuridica e politica prima locale, per poi diventare realmente universale.²⁹

Durante i lavori per la preparazione della Conferenza mondiale dei diritti umani di Vienna del 1993 molti governi nazionali criticarono la definizione e la natura "universale" dei diritti umani, classificando come tali solo alcuni dei diritti, mentre gli altri si fondavano su principi propri della tradizione occidentale, non rispecchiando i valori di altre culture o altre tradizioni, come quella asiatica o africana, valori "particolari" che successivamente hanno visto la loro affermazione nella *Dichiarazione di Bangkok*.³⁰

Sia gli studi relativistici che universalistici hanno offerto importanti contributi per la realizzazione, nella vita quotidiana, dei diritti umani. La dottrina relativista si oppone alla definizione di valori considerati come universali e concentra il proprio interesse e attenzione per le culture

²⁷ Ibidem, pp. 20-21; Bernard L., *A New Look at Human Rights through the Eyes of Islam*, in "Singapore Law Review", vol. 25, 2007, pp. 75-89

²⁸ Amirante C., *I Diritti Sociali e la Tutela del Welfare State*, in *Costituzionalismo e Costituzione nel Nuovo Contesto Europeo*, Giappichelli Torino, 2003, pp. 102-156

²⁹ Ivi

³⁰ Caracciolo di Brienza G., *Diritti Umani e Islam. Tra universalismo ed etnocentrismo*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2006, p.23

locali.³¹ I relativisti criticarono aspramente la Dichiarazione del 1948, cercarono di impedire qualsiasi forma di assolutismo culturale e rifiutano la possibilità di sostenere analisi e giudizi con un valore trans-culturale.

Secondo questa scuola di pensiero ogni contesto culturale può essere analizzato solo dagli individui che ne fanno parte, non credono che i diritti umani possano essere applicati in modo universale per tre motivi: la critica individualista del sistema sociale, il concetto della dignità della persona e l'assenza di radici storico-culturali come giustificazione per l'applicazione della Dichiarazione del '48.³² Nello specifico è utile analizzare queste tre cause per spiegare meglio il pensiero relativista.

La prima causa riguarda il carattere "individualista" dei diritti umani che molto frequentemente entra in contrasto con quelle società basate su un sistema comunitario, dove vi sono sistemi sociali in cui il benessere e l'interesse del gruppo costituisce un valore superiore rispetto ai diritti del singolo.³³

La seconda ragione è legata al concetto della dignità della persona e alla definizione di essere umano come entità sociale. Tuttavia non esiste una definizione unica, ma varia in base al contesto sociale e culturale di riferimento, inoltre questo concetto non è sempre presente nelle comunità culturali, e se presente differisce tra una comunità e l'altra; la definizione di dignità secondo la concezione occidentale, che l'assumeva come sinonimo di equivalenza all'interno della comunità, creava quindi un netto contrasto.³⁴

Infine la terza argomentazione riguarda un concetto più generale, si fonda infatti sulla mancanza di legittimazione popolare e culturale per i diritti umani riconducibile al processo di elaborazione della Dichiarazione Universale, dato che la Dichiarazione era stato un prodotto di

³¹ Wilson R.A., *Human Rights, Culture and Context: An introduction*, R.A. Wilson (a cura di), *Human Rights, Culture and Context*, Pluto Press, 1997, p.1

³² Caracciolo di Brienza G., *Diritti Umani e Islam. Tra universalismo ed etnocentrismo*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2006, pp. 34-35

³³ *Ibidem*, p. 35

³⁴ Wilson R.A., *Human Rights, Culture and Context: An introduction*, R.A. Wilson (a cura di), *Human Rights, Culture and Context*, Pluto Press, 1997, pp. 5-6

stampo internazionale che non aveva previsto però una partecipazione dal basso e che non rispecchiava le realtà sociali e culturali di numerosi paesi estranei alla cultura occidentale.³⁵

Nel corso degli anni si sono sviluppati diversi approcci relativisti, alcuni più radicali, altri invece mostrarono un'apertura verso una possibile applicazione a livello globale dei diritti umani.³⁶

Una tra le correnti più radicali del relativismo culturale si è sempre opposta al concetto di diritti umani universali, sostenendo l'impossibilità di un approccio inter-culturale. In questa visione l'individuo non può essere svincolato dal proprio contesto culturale, sociale e religioso, anzi tentativi volti a disancorare l'individuo dal proprio ambiente erano riconducibili ad un effetto deviante di influenze occidentali.³⁷ L'universalizzazione di principi e valori implica quindi una violazione dell'integrità culturale e della diversità di un determinato gruppo.³⁸

Un secondo orientamento è quello che è stato definito *relativismo culturale pragmatico*³⁹. Questo orientamento assume come fondamento della propria teoria il ruolo determinante delle differenze culturali tra i popoli, ma contemplava la possibilità di un dialogo interculturale per applicare a livello mondiale i diritti umani.⁴⁰

L'analisi relativista non è importante solo a livello teorico, infatti ha anche importanti riscontri a livello pratico, dato che numerosi governi nel momento in cui devono applicare convenzioni e dichiarazioni internazionali riguardanti i diritti fondamentali si appellano al pensiero relativista, rivendicando la propria specificità culturale per assicurarsi un maggiore margine di autonomia ed una maggiore flessibilità per i tempi di applicazione delle convenzioni ratificate.⁴¹

³⁵ Caracciolo di Brienza G., *Diritti Umani e Islam. Tra universalismo ed etnocentrismo*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2006, p. 36

³⁶ Donnelly J., *International Human Rights*, Westview Press, 1998, pp. 32-35

³⁷ Zechenter E.M., *In the name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual*, in "Journal of Anthropological Research", vol. 53, n. 3, 1997, pp. 323-326

³⁸ Turner T., *Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics*, in "Journal of Anthropological Research", vol. 53, n. 3, 1997, pp. 277-278

³⁹ Donnelly J., *International Human Rights*, Westview Press, 1998, pp. 32-35

⁴⁰ Caracciolo di Brienza G., *Diritti Umani e Islam. Tra universalismo ed etnocentrismo*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2006, p. 37

⁴¹ Harris-Short S., *International Human Rights Law: Imperialist, Inept and Ineffective? Cultural Relativism and the UN Convention on the rights of the Child*, in "Human Rights Quarterly", vol.25, n.1, 2003, pp.130-181

Una variante giuridica del relativismo culturale è il pluralismo giuridico, teoria che si consolida nel diciannovesimo secolo quando le potenze europee intensificano le proprie attività coloniali e che si basa principalmente sullo studio dell'esportazioni di norme di diritto interno in contesti esterni, analizzando l'impatto che queste hanno sulle popolazioni indigene.⁴²

Un riferimento importante per questa corrente è il Rapporto delle Nazioni Unite del 2004 riguardo "La libertà culturale in un mondo di diversità", incentrato sul tema dello sviluppo umano e che promuove delle politiche basate sul riconoscimento della diversità culturale.⁴³

Le principali problematiche delle pratiche coloniali riguardavano la sostituzione delle tradizioni e pratiche locali con gli usi della potenza colonizzatrice, cercare di conciliare il nuovo ordinamento con le regole locali e, infine, cercare di favorire un'uniformità nazionale in un'area geografica in cui si trovano numerosi gruppi indigeni. Il pluralismo giuridico è dunque caratterizzato da diversi "livelli di norme", ogni livello giuridico descrive una particolare proiezione giuridica di un determinato gruppo sociale e presenta anche le differenze tra i gruppi.⁴⁴

La dottrina del pluralismo giuridico è stata applicata non solo per l'interazione di diversi sistemi normativi o nell'interazione tra organizzazioni internazionali e sistemi locali, ma viene applicata anche allo studio dei diritti umani; ad esempio è stato analizzato il caso della tutela dei diritti del cittadino di uno Stato appartenente all'Unione Europea, dove i diritti dipendono dalla *membership* dello Stato di appartenenza, si attua perciò una distinzione tra cittadino europeo e cittadino non comunitario, anch'esso però titolare della Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo.⁴⁵

Gli studi degli esponenti del pluralismo giuridico formano un grande contributo per tentare di universalizzare i diritti umani, nonostante secondo alcuni questo tentativo è spinto dalla volontà di

⁴² Caracciolo di Brienza G., *Diritti Umani e Islam. Tra universalismo ed etnocentrismo*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2006, p. 38

⁴³ Programma di sviluppo delle Nazioni Unite, Report sullo sviluppo umano del 2004 "La libertà culturale in un mondo di diversità", capitolo 3, p.57. Su <http://hr.undp.org/reports/global/2004/italian/pdf/hdr04>

⁴⁴ Griffiths J., *What is Legal Pluralism?*, in "Journal of Legal Pluralism", n. 24, 1986, pp. 6-7

⁴⁵ Amirante C., *I diritti Umani tra Dimensione Normativa e dimensione Giurisdizionale*, d'Avack L., *Sviluppo dei diritti dell'uomo e protezione giuridica* (a cura di), Guida Napoli, 2003, pp. 27-28

porre un'unica "etica giuridica" a tutto il mondo.⁴⁶ I pluralisti sostengono dunque che non è possibile identificare un'unica verità comune a tutti i popoli, dato che esistono diversi livelli giuridici, ognuno dei quali presuppone valori e regole differenti per ogni area geopolitica, per un determinato contesto quindi non esisterà una sola legge, ma ce ne saranno diverse in base al numero di realtà presenti.⁴⁷

In opposizione alla dottrina relativista troviamo il pensiero universalista che pone le basi per la concezione dei diritti umani moderni, dato che la filosofia universalista riconosce ad ogni individuo dei diritti che sono inalienabili, nonostante le differenze culturali e storiche.⁴⁸

La nascita del pensiero universalista risale al periodo dell'illuminismo e si evolve successivamente grazie alla teoria razionalista di Gewirth e più recentemente attraverso l'analisi di Habermas sulle "azioni comunicative" e sul positivismo giuridico.⁴⁹

La prima teoria che favorisce la nascita della concezione universalista è quella del giusnaturalismo che considera i diritti come norme di natura religiosa; l'attività legislativa dei governi è quindi subordinata alla volontà di Dio e il diritto naturale assicura all'uomo una serie di diritti volti a garantire uno standard di giustizia all'individuo.⁵⁰ La teoria giusnaturalistica, nonostante sia la fonte per i moderni diritti umani, presupponeva un'omogeneità culturale e riconosceva un solo Dio, perciò oggi è insostenibile alla luce del pluralismo della società globale e del dibattito multiculturale.⁵¹

A causa dell'insostenibilità della teoria giusnaturalista la dottrina ha cambiato approccio, spostandosi da una teoria di stampo religioso ad una di stampo razionalista, che fa derivare i diritti umani dall'analisi dei bisogni di ogni individuo. La teoria razionalista sostiene che tutti gli esseri

⁴⁶ Prakash Sinha S., *Legal Polycentricity*, Petersen H, Zahle H (a cura di), *Legal Polycentricity: Consequences of Pluralism in Law*, Dartmouth, 1995, p. 31

⁴⁷ Caracciolo di Brienza G., *Diritti Umani e Islam. Tra universalismo ed etnocentrismo*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2006, p. 40

⁴⁸ Ibidem, pp. 40-41

⁴⁹ Ulrich G., *Universal Human Rights: An Unfinished Project*, Hastrup K. (a cura di), *Human Rights in Common Grounds*, Kluwer Law International, 2001, pp. 195-223

⁵⁰ Ibidem, p. 201

⁵¹ Caracciolo di Brienza G., *Diritti Umani e Islam. Tra universalismo ed etnocentrismo*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2006, p. 42

umani essendo biologicamente simili, abbiano gli stessi bisogni e quindi l'unico mezzo per soddisfare le esigenze di tutti gli individui sia tutelare i diritti umani.⁵²

Uno dei maggiori esponenti della teoria razionalista è stato Alan Gewirth, secondo cui il fondamento per la tutela dei diritti umani sta nella capacità di ogni individuo di agire razionalmente; quando l'azione degli esseri umani è tutelata gli scopi possono essere realizzati e per riuscire a sfruttare le proprie capacità razionali l'individuo deve godere di due condizioni necessarie: libertà e benessere.⁵³ Ogni individuo però per assicurarsi la libertà e il benessere deve pensare anche alla soddisfazione degli stessi diritti di altri individui, esiste quindi un'esigenza di reciproca assistenza basata sul principio "di non contraddizione".⁵⁴

Il positivismo giuridico sostiene che i diritti umani devono essere interpretati come norme internazionali, che a volte sono equiparate alla consuetudine internazionale, mentre altre come un diritto costituzionale comune a tutti gli Stati.⁵⁵ Questa dottrina ha il merito di aver posto la questione della tutela dei diritti su un piano giuridico, si tratta infatti di norme giuridiche presenti nell'ordinamento internazionale che costituiscono un punto di riferimento per i destinatari delle norme e per gli studiosi, così da classificare il sistema dei diritti umani come sistema vivente.⁵⁶

È interessante analizzare il caso islamico per diverse ragioni. Il primo motivo è per la crescente "islamofobia" che si sta registrando nei paesi occidentali, a causa dei recenti attacchi terroristici in Europa rivendicati dall'Isis o al fenomeno delle migrazioni da parte di popolazioni provenienti dall'Africa o da altri paesi a maggioranza musulmana; inoltre è da considerare anche un altro processo di grande rilevanza, ovvero quello dell'islamizzazione di alcuni Stati. Un ulteriore motivo è per l'importanza dell'Islam a livello planetario, sessanta Stati infatti si definiscono musulmani e più di un miliardo di persone si definiscono di religione musulmana, inoltre la cultura islamica è l'unica ad

⁵²Caracciolo di Brienza G., *Diritti Umani e Islam. Tra universalismo ed etnocentrismo*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2006, p.42

⁵³ Gewirth A., *Reason and Morality*, University of Chicago Press, 1978, pp. 37-41

⁵⁴ Ibidem, pp. 129-148

⁵⁵ Van Dijk P., *A Common Standard of Achievement. About Universal Validity and Uniform Interpretation of Human Rights Norms*, in "Netherlands Quarterly of Human Rights", vol. 13, n. 2, 1995, p. 107

⁵⁶ Caracciolo di Brienza G., *Diritti Umani e Islam. Tra universalismo ed etnocentrismo*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2006, pp. 45-46

aver offerto delle dichiarazioni alternative a quelle delle Nazioni Unite riguardanti la tutela dei diritti dell'uomo.⁵⁷

1.2 L'Islam tra relativismo culturale e valori universali

Molti sostenitori del relativismo culturale ritengono non sia possibile confrontare il diritto islamico con quello internazionale, dato che un confronto del genere viola proprio questo relativismo. Certamente la questione viene affrontata in modo diverso tra gli studiosi, ma in generale, come spiegato nel paragrafo precedente, sono inclini a pensare che non si possano applicare dei valori universali alle divisioni culturali, negando la possibilità di utilizzare criteri estranei ad una determinata cultura nel momento in cui la si vuole giudicare o confrontare, e per questo motivo rifiutano la possibilità di utilizzare criteri di matrice occidentale per giudicare istituzioni e sistemi non occidentali. Per i relativisti culturali più radicali fare una comparazione dei valori e delle regole della cultura islamica utilizzando la legge internazionale dei diritti umani è inammissibile.⁵⁸

Nel corso degli anni le posizioni degli Stati del Medio Oriente si sono evolute e allontanate da una posizione di disprezzo per i diritti umani, come quella proclamata da Raja'i-Khorasani, rappresentante dell'Iran all'ONU, che nel 1984 sosteneva che le norme internazionali non potessero essere utilizzate per giudicare il sistema dei diritti umani in Iran, sostenendo che:

The new political order was . . . in full accordance and harmony with the deepest moral and religious convictions of the people and therefore most representative of the traditional, cultural, moral and religious beliefs of Iranian society. It recognized no authority . . . apart from Islamic law . . . conventions, declarations and resolutions or decisions of international organizations, which were contrary to Islam, had no validity in the Islamic Republic of Iran. .

⁵⁷Caracciolo di Brienza G., *Diritti Umani e Islam. Tra universalismo ed etnocentrismo*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2006, pp. 23-26; Cantaro A., Losurdo F., *Religione e spazio pubblico nel mondo arabo-islamico*, in "Quaderni Costituzionali", Fascicolo 4, dicembre 2013, pp. 996-1000; Moosa N., *Human Rights in Islam*, in "SAJHR", vol. 14, 1998, pp. 508-524

⁵⁸Mayer A.E., *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Oxford, Westview Press, 5th ed., 2013, p. 18; Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Human Rights Conflicts between Islam and the West*, in "Third World Legal Studies", 1990

. . The Universal Declaration of Human Rights, which represented secular understanding of the *Judeo-Christian* tradition, could not be implemented by Muslims and did not accord with the system of values recognized by the Islamic Republic of Iran; his country would therefore not hesitate to violate its provisions.⁵⁹

Si evince come la posizione iraniana abbia negato l'autorità del diritto internazionale sui diritti islamici, sostenendo invece una politica di supremazia della legge islamica, della cultura e dei valori tradizionali dell'Iran. Dichiarazioni simili sono state avanzate anche da altri rappresentanti governativi in sedi internazionali invocando il particolarismo culturale, tentando così di difendere il proprio governo di appartenenza dall'accusa di non rispettare i diritti umani.⁶⁰

Allontanandosi dunque da una posizione di assoluto disprezzo per i diritti umani, oggi gli Stati cercano di convincere la comunità internazionale che le loro richieste di rispetto della cultura islamica sono compatibili con la tutela internazionale dei diritti umani,; ad esempio l'Iran e l'Arabia Saudita, durante la Conferenza mondiale sui diritti umani di Vienna, hanno sollecitato l'accettazione delle prospettive islamiche proponendo però una concezione di universalità vaga, invece di rivendicare il particolarismo culturale.⁶¹

Il ministro degli esteri saudita durante la Conferenza ha sostenuto che la legge islamica offre “un sistema completo per i diritti umani universali”, facendo riferimento dunque ad una natura universale di questi diritti, tuttavia poi aggiunge che è necessario mostrare “considerazione per la diversità delle società, tenendo conto dei loro diversi contesti storici, culturali, religiosi e i sistemi giuridici”.⁶²

Il capo della delegazione iraniana alla Conferenza ha sostenuto che la religione e suoi insegnamenti servono ad arricchire i diritti umani, dunque incorporando i principi islamici ne sarebbe

⁵⁹ United Nations General Assembly. Thirty-Ninth Session. Third Committee. Sixty-fifth meeting, held on Friday, December 7, 1984, New York. A/C.3/39/SR.65. Testo disponibile sul sito <http://www.un.org/>

⁶⁰ Mayer A.E., *Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?*, in “Michigan Journal of International Law, 1994, pp. 317-320, 371-377, 392

⁶¹ Mayer A.E., *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Oxford, Westview Press, 5th ed., 2013, pp. 19-20

⁶² Keddie N.R., *Women In Iran: An Online Discussion*, in “Middle East Policy”, vol. 8, December 2001, pp. 128-143

derivato un beneficio per i diritti umani in generale.⁶³ La Dichiarazione di Vienna affermava senza alcun dubbio l'universalità dei diritti e delle libertà, tuttavia al tempo stesso vi era nel testo una nota di ambiguità dato che consigliava che «il significato delle specificità nazionali e regionali e dei diversi contesti storici, culturali e religiosi dovessero essere tenuti in mente», soddisfacendo le posizioni di paesi come Iran e Arabia Saudita.⁶⁴

Negli ultimi anni molti governi hanno iniziato ad usare le proprie tradizioni e la propria cultura per non rispettare i diritti umani internazionali e si sono uniti per garantire che questi valori tradizionali acquistino un maggiore peso e importanza all'interno del sistema delle Nazioni Unite, come fa ad esempio l'Organizzazione per la Conferenza Islamica, che coordina le posizioni adottate dagli Stati membri che ormai votano generalmente come blocco e che nel 2009 ha sostenuto una risoluzione della Russia per promuovere lo studio dei "valori tradizionali", i quali contribuiscono alla promozione e alla tutela dei diritti umani.⁶⁵

La risoluzione proposta dalla Russia, Paese in cui la Chiesa Ortodossa ha criticato i diritti umani considerandoli una violazione dei valori religiosi, è potenzialmente pericolosa, come ha sostenuto l'organizzazione non governativa Women Living under Muslim Laws (WLUML). La WLUML sostiene che promuovere i valori tradizionali non significa difendere le norme patriarcali, dato che la Russia si era rifiutata di definire cosa considerasse per "valori tradizionali", mettendo così a rischio i diritti delle donne, delle minoranze sessuali e altri gruppi vulnerabili, infatti anche molti strumenti e risoluzioni dell'ONU riconoscono che la tradizione e la cultura possono essere invocati per violare i diritti umani universali.⁶⁶

Nel mondo musulmano sta crescendo un movimento di promozione dei diritti umani, dato che anche molti musulmani ritengono che l'Islam e la tutela dei diritti possano essere integrati con

⁶³ Press release of Iran's permanent mission to the United Nations, "Statement by H.E. Dr. Mohammed-Javad Zarif, Deputy Foreign Minister and Head of Delegation of the Islamic Republic of Iran Before the World Conference on Human Rights", Vienna, 18 June 1993

⁶⁴ Mayer A.E., *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Oxford, Westview Press, 5th ed., 2013, pp. 19-20

⁶⁵ Risoluzione "Promoting human rights and fundamental freedom through a better understanding of traditional values of humankind" A/HRC/12/L.13/Rev.1

⁶⁶ United Nations, "Traditional Values", Resolution adopted at TWELFTH SESSION of HRC Source: WLUML Networkers, available at <http://www.wluml.org/node/5581>

successo⁶⁷ e sono convinti che gli ideali di giustizia, uguaglianza, rispetto della vita umana e della dignità sono principi centrali nell'Islam.

Gli attivisti per i diritti umani in Medio Oriente hanno insistito per veder riconosciuto la possibilità di godere dei diritti umani concessi a livello internazionale, richiesta ottenuta nel 2003 con la Dichiarazione di Beirut. La Dichiarazione è stata il risultato di una Conferenza organizzata dall'Istituto per i diritti umani del Cairo (CIHRS), in collaborazione con diverse associazioni che difendono i diritti e le libertà, con diverse ONG arabe e internazionali, esperti accademici e rappresentanti dei governi.⁶⁸

La Dichiarazione di Beirut promuove la protezione dei diritti umani nel mondo arabo affermando però l'universalità dei diritti, rifiutando quindi di usare il concetto di cultura o dell'Islam per limitare i diritti umani; viene affermato infatti che le particolarità culturali o religiose non dovrebbero mai essere utilizzate come pretesto per mettere in dubbio l'universalità dei diritti e le uniche "particolarità" che meritano di essere celebrate sono quelle che assicurano ad ogni cittadino la dignità, l'uguaglianza e l'arricchimento della propria vita e della propria cultura. Alcuni principi dell'Islam, o anche di altre religioni, non devono essere distorti per giustificare violazioni dei diritti umani, in particolare quando escludono le donne e non garantiscono la libertà di pensiero e di religione.⁶⁹

Sia i movimenti in difesa dei diritti umani che l'Islam hanno un fortissimo richiamo popolare, ad esempio l'Islam è diventato un linguaggio potente per le proteste politiche, molti gruppi in numerosi paesi arrivano a sostenere l'islamizzazione per combattere i mali politici, economici e sociali.⁷⁰

⁶⁷ An-Na'im A., *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990. Lindholm e Vogt, *Islamic Law Reform and Human Rights; Lawyers Committee for Human Rights, Islam and Justice: Debating the Future of Human Rights in the Middle East and North Africa*, New York: Lawyers Committee for Human Rights, 1997

⁶⁸ Mayer A.E., *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Oxford, Westview Press, 5th ed., 2013, pp. 21-22

⁶⁹ Beirut Declaration on the Regional Protection of Human Rights in the Arab World, available at <http://www.cihrs.org/focus/almethaq/beirut-declaration.htm>

⁷⁰ Caracciolo di Brienza G., *Diritti Umani e Islam. Tra universalismo ed etnocentrismo*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2006, p. 36

2. L'Islam e la regionalizzazione dei diritti: le Carte dei diritti umani nei paesi arabi

Partendo dalla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo si assiste ad un fenomeno di regionalizzazione dei diritti e delle libertà fondamentali. Il processo di regionalizzazione coinvolge culture e paesi diversi, dall'Europa all'Africa, ed ha lo scopo di coniugare i valori universali proclamati nella Dichiarazione adottata dalle Nazioni Unite ai diversi contesti culturali tenendo conto delle singole peculiarità. La regionalizzazione dei diritti cerca di fornire diverse interpretazioni dei diritti umani in base al contesto geopolitico e culturale nel quale vengono applicati, tuttavia nonostante le diverse e numerose esperienze di tutela dei diritti, tutti gli ordinamenti giuridici riconoscono come punto centrale la dignità della persona umana.⁷¹

Non esiste nel mondo arabo e musulmano una risposta univoca nei confronti della tutela dei diritti umani e nell'apertura verso il mondo occidentale, anche oggi vi sono delle visioni antitetiche nel modo di concepire le leggi.⁷² La questione centrale non riguarda semplicemente le violazioni che vengono perpetuate dai Paesi Arabi, bensì i principi religiosi che vengono ripresi per giustificare queste violazioni, affermando perciò l'esistenza di limiti insormontabili.⁷³

Per comprendere la visione musulmana è importante considerare il loro parametro culturale secondo cui la società viene organizzata⁷⁴; per i musulmani soltanto Dio ha stabilito diritti e doveri di ogni individuo e come devono svolgersi i rapporti interpersonali all'interno della società secondo quanto prescritto dalla *shari'a*.⁷⁵

Nel mondo musulmano vi sono state forti e diverse risposte alle dichiarazioni e convenzioni stipulate in materia di diritti umani e tra le risposte più significative vediamo l'adozione di

⁷¹ A. Rinella, *Diritti e libertà fondamentali*, in Morbidelli G., Pegoraro L., Rinella A., Volpi M., *Diritto pubblico comparato*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2016, p.325; Moosa N., *Human Rights in Islam*, in "SAJHR", vol. 14, 1998, pp. 508-524

⁷² Piccinni M.R., *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva Sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'Uomo*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", maggio 2007; Paul J., *Islam and the State: the problems of establishing legitimacy and Human Rights*, in "Cardozo Law Review", vol. 12, 1990-1991, pp. 1057-1071

⁷³ Pacini A., *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1996, pp. 24-26

⁷⁴ Barbirotti S., *Sistema arabo-islamico e diritti umani*, in "Rivista Internazionale diritti dell'uomo", maggio-agosto 2001, pp. 416-467

⁷⁵ Pacini A., *La Shari'a negli Stati musulmani contemporanei*, in *Il Dialogo-Al Hiwar, Speciale Shari'a*, n. 4, luglio/agosto 2003

Convenzioni di matrice musulmana e araba in tema che riprendono regole e idee derivanti dal patrimonio culturale islamico. La consapevolezza dell'importanza della tutela dei diritti umani è cresciuta in Medio-Oriente, come dimostrato dalla crescita dell'attivismo in favore di una maggiore democratizzazione e difesa dei diritti, ancora prima delle “rivolte arabe” del 2011 contro le autocrazie e le dittature.⁷⁶

Il concetto di *halifa*, ovvero la concezione dell'uomo come vice-reggente di Dio sulla terra, esprime la grandissima dignità che vi è nella visione islamica, tuttavia questa dignità è conferita da Dio che ne stabilisce le regole e le caratteristiche; questa visione tradizionale risulta in contrasto con una visione universale dei diritti umani, a causa del diverso fondamento del diritto sia per i contrasti riguardanti specifici diritti.⁷⁷

Non ritroviamo però una realtà omogenea nel mondo musulmano ed esistono numerose posizioni riguardo la tutela dei diritti dell'uomo; troviamo infatti una corrente conservatrice e radicale, appartenente a Stati come Arabia Saudita e Sudan, convinta del fatto che la società può essere organizzata solo sulla base della *shari'a*, mentre l'altra corrente è espressione di una tendenza riformista, alcuni Stati hanno infatti introdotto nelle proprie legislazioni civili degli istituti che non appartengono alla loro tradizione.⁷⁸

Due rilevanti esempi di questa tendenza modernizzatrice sono la Tunisia, che con il codice tunisino dello statuto personale del 1956 stabilisce che il matrimonio può essere solo consensuale, vieta la poligamia e il divorzio viene pronunciato in tribunale⁷⁹, e il Marocco, per il miglioramento della condizione femminile e per la riforma del diritto di famiglia. Il Comitato per i Diritti Umani dell'ONU ha elogiato, nel 2004, il Marocco per l'esistenza nel paese di una fitta rete di ONG a tutela

⁷⁶ Mayer A.E., *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Oxford, Westview Press, 5th ed., 2013, pp. 13-14, nonché Modica M., *Sulle “Carte” dei diritti dell'uomo nel mondo arabo-islamico, 1948-1994*, in *“I diritti dell'uomo – Cronache e battaglie”*, 1, 1995, pp. 31-40

⁷⁷ Al-Sayyid R., *Il pensiero musulmano contemporaneo e i diritti dell'uomo: pluralità di posizioni a confronto con l'Occidente*, in A. Pacini, *L'Islam e il dibattito*, cit., pp. 141-142

⁷⁸ Piccinni M.R., *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva Sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'Uomo*, in *“Stato, Chiese e pluralismo confessionale”*, maggio 2007, p.7

⁷⁹ Amor A., *Costituzione e religione negli Stati musulmani, Lo Stato musulmano (I)*, in *“Coscienza e libertà*, 29/1997, pp. 60 e seg.

dei diritti umani e per i progressi nella democratizzazione, inoltre il Dipartimento di Stato USA lo ha inserito per la prima volta nella lista dei Paesi che possono accedere ai fondi stanziati dal Millennium Challenge Account⁸⁰ e negli ultimi anni sono stati fatti molti progressi nella cooperazione con i paesi occidentali e per costruire lo sviluppo e la pace nell'area mediorientale.⁸¹

Numerosi sono gli intellettuali riformisti che cercano di dimostrare come l'Islam, secondo nuove interpretazioni delle fonti, sia compatibile con la modernità⁸² e come i diritti umani siano affini ai principi affermati nel Corano; in questa visione i diritti umani non appaiono come risultato di matrice occidentale ma emergono dalle radici nel patrimonio religioso islamico superando così le posizioni più intransigenti.⁸³

Assistiamo alla regionalizzazione dei diritti nei paesi e nella cultura araba. Nelle proclamazioni arabe che riguardano i diritti dell'uomo vi sono richiami ai precetti religiosi e generalmente i diritti non sono il risultato di una scelta politica volontaria, ma sono strettamente collegati ad una visione religiosa e islamica della vita, poiché il riconoscimento dei diritti deriva direttamente da Dio e la stessa dignità dell'uomo deve ricondursi a Dio stesso.⁸⁴

I due grandi sistemi giuridico-politici, quello occidentale e quello islamico, sono caratterizzati da valori che non possiamo definire come separati, ma dobbiamo considerarli come determinati attraverso una storia relazionale. Questa relazione è sostenuta dalla tesi dell'illuminismo islamico, presente nella società musulmana che affronta diverse questioni come il laicismo, l'umanesimo, la democrazia e la modernità, perciò vi è sempre una certa difficoltà ad identificare i confini fra

⁸⁰ Gandolfi P., *La société civil au Maroc: signification et issues des processus de changement sociale et politique*, Quarto convegno di studi socio-politici sul Mediterraneo, Montecatini Terme, 19-23 marzo 2003, Mediterranean Programme e Rober Schuman Centre for Advanced Studies at European University Institute, Firenze, www.cespi/Ascod-Marocco/societàcivile.pdf

⁸¹ Piccinni M.R., *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva Sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'Uomo*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", maggio 2007, p.8

⁸² Talbi M., *Le vie del dialogo nell'Islam*, Fondazione Agnelli, Torino, 1999; Giannasi A., *Islam e diritti dell'uomo*, in *Il Dialogo-Al Hiwar*, n.1, febbraio/marzo 2000

⁸³ Branca P., *Voci dell'Islam moderno*, ed. Marietti, Genova, 1991; An-Nai'm A.A., *Il conflitto tra la Shari'a e i moderni diritti dell'uomo: proposta per una riforma nell'Islam*, in A. Pacini, *Il dibattito*, pp. 103-118

⁸⁴ A. Rinella, *Diritti e libertà fondamentali*, in Morbidelli G., Pegoraro L., Rinella A., Volpi M., *Diritto pubblico comparato*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2016, p.331; Said A.A., *Precept and Practice of Human Rights in Islam*, in "Universal Human Rights", vol 1, n.1, january-march 1973, pp. 63-79

religione, politica e diritti nell'Islam, ma questa problematicità la ritroviamo anche nei sistemi occidentali, che pur essendo secolarizzati non possono essere definiti del tutto laici.⁸⁵

La formalizzazione dei diritti nell'Islam è piuttosto recente, infatti mentre in Occidente si ha dopo la seconda guerra mondiale, nella cultura araba la prima dichiarazione è la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islam* del 1981. Questo ritardo è dovuto ai processi di decolonizzazione.

2.1 Il contrasto tra la prospettiva occidentale e arabo-islamico sulla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948

Il rapporto tra il mondo musulmano e la formalizzazione dei diritti umani si è rivelato molto complesso fin dai lavoratori preparatori della *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948, come testimoniano le reazioni di alcuni paesi islamici al tentativo di estendere la Dichiarazione a tutto il mondo.⁸⁶

Il mondo islamico all'interno dell'Assemblea Generale era rappresentato in modo limitato, dei 58 Stati membri delle Nazioni Unite solo 10 erano a maggioranza musulmana, e 16 dei 22 membri della Lega Araba non erano rappresentati.⁸⁷

La Dichiarazione del 1948 fu approvata con 48 voti a favore e 8 astensioni. Tra gli Stati arabi quattro hanno votato a favore, Egitto, Iraq, Libano e Siria, mentre l'Arabia Saudita si astenne e lo Yemen non era presente alla votazione.⁸⁸ Nel mondo islamico si sono sollevate più voci sull'incompatibilità della Dichiarazione del 1948 con i principi dell'Islam, e l'astensione dell'Arabia Saudita e l'assenza dello Yemen testimoniano l'opposizione al testo.⁸⁹

⁸⁵ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, p. 147; Kubba L., *Faith and Modernity*, in "Journal of Democracy", vol. 14, n.2, April 2003, pp.45-49

⁸⁶ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, p. 150

⁸⁷ *Official Records of the 183rd Plenary Meeting of the General Assembly, 10 december 1948*, p. 933. Testo disponibile sul sito <http://www.un.org/>

⁸⁸ Ibidem

⁸⁹ P. Tavernier, *Les Etats arabes, l'Onu et les droits de l'Homme. La Déclaration universelle des droits de l'Homme et les Pactes de 1966*, in G. Conac e A. Amor (a cura di), *Islam et droits de l'homme*, Paris, Economica, 1994, p.59

Diversi sono gli articoli della Dichiarazione che provocarono l'opposizione dei paesi arabi, in particolare le disposizioni che riguardano la personalità giuridica, il matrimonio e la libertà di pensiero, di coscienza e di religione. L'art. 6 della Dichiarazione afferma che «ogni individuo ha diritto, in ogni luogo, al riconoscimento della sua personalità giuridica» dove quest'ultima è l'elemento imprescindibile per l'esercizio di tutti gli altri diritti e le altre libertà.⁹⁰

Questa impostazione ricalca però una visione tipicamente occidentale, nel mondo musulmano infatti il fondamento del diritto e della personalità giuridica è la personalità divina, Dio è l'origine di tutto ciò che esiste ed il compito dell'uomo è seguire la via che Dio ha dato con il Corano e la *sunna*. La *shari'a* rappresenta perciò l'unico riferimento per tutte le altre leggi di iniziativa umana, costituisce una giustificazione dei diritti e dei doveri e derivando direttamente da Dio ha natura universale.⁹¹

L'art. 14 della bozza preparatoria della Dichiarazione, nel testo definitivo poi art. 16, riguarda il diritto di contrarre liberamente matrimonio per «uomini e donne in età adatta». Secondo Baroody, il rappresentante dell'Arabia Saudita, l'espressione non faceva riferimento all'«età adatta secondo la legge» dei differenti paesi islamici, perciò propose di modificare la disposizione con «dall'età prevista dalla legge per contrarre matrimonio». Baroody propose un secondo emendamento per sostituire l'espressione di uguali diritti riguardo al matrimonio con «tutti i diritti previsti dalle leggi dei loro paesi sul matrimonio»; tuttavia tra le opposizioni vi furono sia quella del Regno Unito, dato che questa proposta ometteva l'idea di uguaglianza tra uomo e donna, e la delegazione dei Paesi Bassi notò che questo emendamento avrebbe consentito ai Paesi di imporre dei limiti inaccettabili al diritto di sposarsi e al diritto di fondare una famiglia. Il rappresentante dell'Arabia Saudita insisteva però sul proprio emendamento, sostenendo anche che nonostante vi siano dei diritti identici sia per le donne che per gli uomini, altri diritti sono differenti a causa di fattori biologici che per sfere di attività

⁹⁰ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, pp. 150-151

⁹¹ *Ibidem*, pp. 151-152

e responsabilità, ma tutti le parti dell'emendamento dell'Arabia Saudita furono respinte.⁹²

Il dibattito più acceso si ebbe in merito all'art. 16 del progetto della Dichiarazione, poi art. 18, sul diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione. Questo articolo prevede anche la possibilità di cambiare il proprio credo, e proprio a causa di questa disposizione si aprì la discussione, dato che i paesi islamici escludevano il diritto a cambiare religione. Anche in questo caso fu il rappresentante dell'Arabia Saudita ad intervenire, proponendo di eliminare dalla Dichiarazione questo articolo e di mantenere solo gli articoli che riguardassero la libertà di pensiero e di coscienza. Emersero forti divergenze di opinione anche tra i paesi islamici: Turchia e Libano si dichiararono a favore dell'articolo riguardante la possibilità di cambiare religione, mentre molti paesi sostennero la posizione dell'Arabia Saudita, tra cui Iraq e Siria. Durante la discussione si manifestò lo scontro tra le potenze coloniali occidentali e i paesi islamici e l'inconciliabilità dei principi islamici rispetto alla tradizione occidentale.⁹³ Anche questo emendamento proposto dall'Arabia Saudita fu respinto con 22 voti contro, 12 a favore e 8 astensioni.⁹⁴

Nel 1966 quando vennero adottati i due Patti delle Nazioni Unite l'atteggiamento dei paesi islamici si rivelò molto diverso da quello assunto durante i lavori preparatori nel 1948. I due Patti vennero approvati all'unanimità dall'Assemblea Generale, tuttavia non per questo i paesi islamici assunsero la concezione universalistica dei diritti umani sostenuta dall'ONU, infatti vi è una grande differenza tra l'adozione dei Patti e la loro effettiva ratifica e applicazione.⁹⁵

La ragione per cui l'adozione avvenne all'unanimità e senza scontri è riconducibile all'assenza di articoli che riguardavano i punti di maggior contrasto con il mondo islamico, in particolare l'assenza del diritto a cambiare religione in merito al diritto alla libertà di pensiero, coscienza e religione.⁹⁶ I problemi emersero però per l'applicazione dei due Patti a causa della complessità nel

⁹² G. Gozzi, *l'Islam e i diritti: le Carte islamiche e le carte arabe dei diritti dell'uomo*, in *Diritti e civiltà*, pp. 246-247

⁹³ *Ibidem*, pp. 248-250

⁹⁴ *Official Records of the 183rd Plenary Meeting of the General Assembly, 10 december 1948*, p. 405. Testo disponibile sul sito <http://www.un.org/>

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 250-251

⁹⁶ P. Tavernier, *Les Etats arabes, l'Onu et les droits de l'Homme. La Déclaration universelle des droits de l'Homme et les Pactes de 1966*, in G. Conac e A. Amor (a cura di), *Islam et droits de l'homme*, Paris, Economica, 1994, p.64

conciliare la legge islamica con le norme riguardanti i diritti umani delle Nazioni Unite. L'Algeria, ad esempio, ha avanzato numerose riserve nei confronti dell'art. 23 del Patto internazionale sui diritti civili e politici che riguarda il «diritto di sposarsi e di fondare una famiglia», che in nessun caso avrebbe potuto apportare delle modifiche al sistema giuridico algerino.⁹⁷

La maggiore differenza dunque è che l'Islam propone una visione confessionale dei diritti dell'uomo, mentre i diritti fondamentali occidentali sono concepiti come diritti inalienabili, legati alla persona umana in quanto tale. Si aggiungono poi ulteriori differenze, dato che i diritti universali dell'uomo si basano sull'idea di uguaglianza di tutti gli esseri umani e di eguale libertà, mentre nel diritto musulmano persistono relazioni di disuguaglianza, tra uomo e donna, musulmano e non musulmano e tra uomo libero e schiavo, anche se quest'ultimo tipo di discriminazione è in via di superamento.⁹⁸ Possiamo quindi affermare che nel mondo islamico l'universalizzazione dei diritti umani ha riguardato soprattutto la loro proclamazione più che la loro applicazione.⁹⁹

2.2 L'ambivalente prospettiva dei diritti dell'uomo nel mondo islamico

Il contrasto tra i paesi islamici e la concezione dei diritti umani di matrice universale, sorto durante i lavori preparatori della Dichiarazione del 1948 e le riserve avanzate nei riguardi dei due Patti del 1966, fu evidente. Proprio a causa di questo contrasto nel mondo arabo-islamico iniziarono i primi progetti di codificazione dei diritti.¹⁰⁰

Due sono le organizzazioni che hanno dato vita al processo di formalizzazione e proclamazione dei diritti: la Lega degli Stati Arabi (LSA) e l'Organizzazione della Conferenza Islamica (OCI). La Lega degli Stati Arabi è stata fondata con il Patto della Lega degli Stati Arabi

⁹⁷P. Tavernier, *Les Etats arabes, l'Onu et les droits de l'Homme. La Déclaration universelle des droits de l'Homme et les Pactes de 1966*, in G. Conac e A. Amor (a cura di), *Islam et droits de l'homme*, Paris, Economica, 1994, p.68

⁹⁸ Tra Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, pp. 151-152

⁹⁹ . Tavernier, *Les Etats arabes, l'Onu et les droits de l'Homme. La Déclaration universelle des droits de l'Homme et les Pactes de 1966*, in G. Conac e A. Amor (a cura di), *Islam et droits de l'homme*, Paris, Economica, 1994, p.70

¹⁰⁰ M. Modica, *La progressiva internazionalizzazione dei diritti dell'uomo nel mondo arabo-islamico e africano (1948-1994)*, in P. Ungari e M. Modica (a cura di), *Per una convergenza mediterranea sui diritti dell'uomo*, vol. I, Roma, EURoma, 1997, p. 124; Aluffi R., *Shari'a*. In Giuffrè Editore (Ed), *Enciclopedia del Diritto*, pp. 741-754, 2008

adottato il 22 marzo 1945 dai sei Stati fondatori: Arabia Saudita, Egitto, Iraq, Giordania, Libano e Siria. Oggi è composta da 22 Stati membri e 4 osservatori. La Carta istitutiva dell'Organizzazione della Conferenza Islamica fu redatta a Rabat nel 1969 dai 25 Stati fondatori, mentre oggi l'Organizzazione riunisce 57 membri ed è osservatore presso le Nazioni Unite dal 1975.¹⁰¹

Le due organizzazioni hanno però due prospettive differenti che emergono fin dalle caratteristiche istitutive delle organizzazioni stesse. L'OCI è la prima organizzazione internazionale che pone come unico criterio di appartenenza l'adesione all'Islam e riunisce solo i paesi di religione islamica. La Lega Araba riunisce invece gli Stati in base ad un criterio geografico; anche se vi sono degli influssi religiosi e ideologici è prevalente il criterio che gli Stati si riconoscano in una matrice culturale comune.¹⁰²

Queste differenze si riflettono sui documenti elaborati in materia di diritti umani; i testi elaborati dall'OCI riflettono una visione confessionale, mentre quelli della Lega Araba sono tendenzialmente laici e si basano soprattutto sull'idea dell'unità araba.¹⁰³

2.3 La Dichiarazione del Consiglio Islamico d'Europa

Nel 1981 si ha il primo tentativo di codificazione dei diritti dell'uomo nell'Islam con la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islam*, proclamata a Parigi nel Palazzo dell'UNESCO il 19 settembre. Promotore della Dichiarazione è stato il Consiglio Islamico d'Europa, un organismo privato a cavallo tra Occidente e Islam fondato nel 1973 a Londra. Il Consiglio raggruppa le associazioni di musulmani immigrati in Europa, ma non ha carattere di ufficialità e non è riconosciuto da altre organizzazioni appartenenti al mondo islamico.¹⁰⁴

¹⁰¹ Organization of the Islamic Conference (Oic): http://www.treccani.it/enciclopedia/organization-of-the-islamic-conference-organizzazione-della-conferenza-islamica_%28Atlante-Geopolitico%29/

¹⁰² A. Rinella, *Diritti e libertà fondamentali*, in Morbidelli G., Pegoraro L., Rinella A., Volpi M., *Diritto pubblico comparato*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2016, p.331

¹⁰³ G. Gozzi, *l'Islam e i diritti: le Carte islamiche e le carte arabe dei diritti dell'uomo*, in *Diritti e civiltà*, p.255

¹⁰⁴ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, p. 151; Piccinni M.R.,

La Dichiarazione è composta da un Preambolo e da 23 articoli, non ha valore vincolante nei confronti degli Stati, anche perché non è una dichiarazione giuridica, e non esercita nemmeno un potere politico, in quanto nasce da un'*esigenza morale*¹⁰⁵ che stabilisce i parametri da seguire nel rapporto tra il singolo e la comunità. Alla Dichiarazione non hanno mai aderito i paesi islamici; questa ha solo un valore di presentazione all'Occidente della visione islamica della vita. Il principio centrale della Dichiarazione è quello della conciliabilità, e mostra all'Europa che i principi del Corano sono compatibili con la vita occidentale e con la tradizione della tutela dei diritti dell'uomo.¹⁰⁶

Nel Preambolo gli autori della Dichiarazione affermano che Allah ha dato all'umanità «un quadro giuridico e morale durevole che permette di stabilire e regolamentare le istituzioni e i rapporti umani»¹⁰⁷. Questo quadro giuridico è dato dal Corano e dalla *sunna* di Maometto: i testi contengono i principi sia giuridici che morali di base ai diritti dell'uomo e stabiliscono un «ordine islamico»¹⁰⁸ per cui tutti gli esseri umani sono liberi ed uguali davanti la legge.¹⁰⁹

Emerge una differenza principale tra la concezione dei diritti nell'Islam e la storia costituzionale occidentale; nell'Islam i diritti non sono espressione di valori assoluti, poiché devono essere compatibili con la legge islamica¹¹⁰, mentre nella concezione occidentale i diritti appartengono agli esseri umani in quanto tali.¹¹¹

I diritti dunque appartengono agli uomini, mentre nella tradizione islamica solo Allah ha dei diritti: il diritto del singolo trova fondamento nel diritto di Dio, infatti nell'ambito culturale islamico diritti e doveri sono stabiliti dalla *shari'a*.¹¹²

Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva Sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'Uomo, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", maggio 2007, p. 28

¹⁰⁵ M.A. Sinaceur, *La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme. Présentation*, in E. Hirsch (a cura di), *Islam et droits de l'homme*, cit., pag 209

¹⁰⁶ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, p. 153

¹⁰⁷ *Déclaration islamique*, cit., pag 220 (trad. dalla versione francese)

¹⁰⁸ *Ibidem*, pag. 221 (trad. dalla versione francese)

¹⁰⁹ G. Gozzi, *l'Islam e i diritti: le Carte islamiche e le carte arabe dei diritti dell'uomo*, in *Diritti e civiltà* p. 255

¹¹⁰ M.A. Sinaceur, *La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme. Présentation*, in E. Hirsch (a cura di), *Islam et droits de l'homme*, cit., pag 210

¹¹¹ G. Gozzi, *l'Islam e i diritti: le Carte islamiche e le carte arabe dei diritti dell'uomo*, in *Diritti e civiltà* p.256

¹¹² Merdad A., *Riflessioni sulla Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*, in A. Pacini, *L'Islam e il dibattito*, cit. p. 121

La Dichiarazione del 1981 riprende tutti i diritti trattati nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, come ad esempio il diritto alla protezione contro la tortura, il diritto d'asilo e il diritto alla vita. Questi articoli hanno un fondamento e una prospettiva completamente diverse. In particolare l'art. 1, che riconosce il diritto alla vita, la definisce come «sacra e inviolabile», per cui nessuno può essere sottoposto a morte o a ferite «tranne che sotto l'autorità della legge»; la *shari'a* dunque costituisce il limite al diritto alla vita e più in generale ai diritti umani, dato che questi vengono riconosciuti fin quando non entrano in contrasto con il Corano e con la *sunna*.¹¹³

Nella Dichiarazione vengono proclamati sia i diritti civili, che non sono distinti dai diritti umani, sia i diritti politici e sociali. I diritti politici riconoscono la possibilità, ma solo per gli individui della *Umma*, di esercitare una funzione pubblica, riconoscendo al popolo la possibilità di scegliere e revocare i propri governanti. I diritti sociali prevedono il soddisfacimento dei bisogni primari, il diritto al riposo e ad un salario adeguato, ma non viene proclamato il diritto al lavoro.¹¹⁴

Molte sono le criticità della Dichiarazione, sia per quanto riguarda il carattere non vincolante, sia perché la concezione universale risulta tale solo in riferimento alla *Umma islamiyya* e richiama i principi del diritto islamico, con il costante riferimento al Corano e alla *sunna*. Siamo di fronte ad una «islamizzazione dei diritti dell'uomo»¹¹⁵. Inoltre non si conosce l'autore del documento, in quanto nel Preambolo viene affermato che è stato elaborato da eminenti giuristi ed eruditi musulmani, di cui non si conoscono i nomi.¹¹⁶

Reazioni critiche alla Dichiarazione, non unanimi, sono state molte. È interessante riportare quella di Ali Mérad, che confronta la Dichiarazione del 1948 proclamata dalle Nazioni Unite e quella islamica del 1981. La Dichiarazione del 1948 rappresenta una base comune per tutti i paesi delle Nazioni Unite, sia quelli di matrice occidentale che islamica, mentre la Dichiarazione islamica del 1981 sottolinea la volontà di dimostrare la compatibilità dell'Islam con una prospettiva “liberale”.

¹¹³ G. Gozzi, *l'Islam e i diritti: le Carte islamiche e le carte arabe dei diritti dell'uomo*, in *Diritti e civiltà*, p. 257

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 258-259

¹¹⁵ H. al-Mafregy, *L'Islam et les droits de l'homme*, in E. Hirsch (a cura di), *Islam et droits de l'homme*, cit., p. 47

¹¹⁶ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, p. 153

Questo obiettivo è distorto poiché, nella versione araba, ogni articolo è affiancato dalla citazione del Corano corrispondente o dal richiamo alla *sunna* profetica, perciò viene fornita una legittimità teologica alle disposizioni contenute.¹¹⁷ Il soggetto principale della Dichiarazione dunque è il credente musulmano, perciò non può essere definita come universale e al termine della premessa si afferma la necessità di istituire un ordine islamico.¹¹⁸

Nonostante gli aspetti critici, la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islam* si configura come il primo passo per un riconoscimento formalizzato dei diritti umani e come sforzo per rendere maggiormente comprensibile il contenuto teologico islamico adeguandolo ad un linguaggio occidentale.¹¹⁹

2.3 La Dichiarazione del Cairo del 1990

La *Dichiarazione sui diritti dell'uomo nell'Islam* è il secondo tentativo di codificazione ed è un tentativo di maggior rilievo rispetto alla Dichiarazione del 1981. La Dichiarazione è stata presentata durante la XIX Conferenza dei ministri degli Esteri dei paesi membri dell'Organizzazione della Conferenza Islamica (OCI) tenutasi al Cairo nel 1990.¹²⁰

L'OCI è stata istituita nel 1989 per promuovere la solidarietà islamica e la cooperazione fra gli stati islamici. La Dichiarazione del Cairo si pone in linea con la Dichiarazione del 1948, infatti la differenza rispetto alla Dichiarazione del 1981 è che quella del Cairo assume un linguaggio perfettamente giuridico. L'OCI è un organismo politico sovrastatale molto importante, rappresentativo sia per qualità che per quantità dei paesi che aderiscono ed è seconda solo alle Nazioni

¹¹⁷ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, 153-155

¹¹⁸ Bellini P., *Diritti secolari e diritti religiosi: questioni di metodo*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, n.3/2003, p. 217

¹¹⁹ Piccinni M.R., *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva Sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'Uomo*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", maggio 2007, p. 28

¹²⁰ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, p. 155

Unite.¹²¹

Nonostante l'impostazione formalmente giuridica, anche in questa dichiarazione è presente il riferimento religioso. Dal principio della superiorità della *Umma*, la comunità musulmana considerata portatrice universale di civiltà e salvezza, si evince una dimensione transfrontaliera a cui ogni musulmano appartiene, a prescindere dalla territorialità¹²², dunque l'ambito culturale di riferimento è anche in questo caso quello islamico.

La Dichiarazione del Cairo riprende quanto affermato nella Dichiarazione del 1981 e anche se manca un esplicito riferimento al Corano e alla *sunna*, la Dichiarazione è influenzata dal diritto religioso islamico. Vi è dunque un continuo rimando alla *shari'a* assunta come unica fonte di riferimento per la Dichiarazione in quanto tutti gli articoli ne sono subordinati.¹²³ La subordinazione dei diritti e delle libertà alla *shari'a* viene esplicitato nella Dichiarazione dagli articoli 24 e 25, dove è previsto che questi siano compatibili con la legge islamica, unica fonte di riferimento per l'interpretazione degli articoli contenuti nel documento.¹²⁴ Inoltre l'art. 2 sembra contemplare le punizioni corporali sciaraitiche e l'art. 5 sulla libertà di matrimonio non esclude la religione come forma di discriminazione.¹²⁵

Gli articoli 17 e 22 riguardano invece il diritto a vivere in un ambiente privo di flagelli morali e il diritto alla libertà di espressione, ma questi sono molto più limitativi rispetto agli articoli 18 e 19 della Dichiarazione universale del 1948. Il diritto ad esprimere liberamente il proprio pensiero è riconosciuto come l'informazione per la società; questi sono fortemente condizionati dalla legge islamica con cui non possono entrare in contrasto. Questi diritti possono essere annullati poiché gli articoli prevedono la possibilità che lo Stato e la comunità musulmana possano intervenire per

¹²¹ Organization of the Islamic Conference (Oic): http://www.treccani.it/enciclopedia/organization-of-the-islamic-conference-organizzazione-della-conferenza-islamica_%28Atlante-Geopolitico%29/

¹²² Aluffi R., *Shari'a*. In Giuffrè Editore (Ed), *Enciclopedia del Diritto*, pp. 741-754, 2008; Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, p. 156

¹²³ Ibidem, pp. 155-156

¹²⁴ G. Gozzi, *L'Islam e i diritti: le Carte islamiche e le carte arabe dei diritti dell'uomo*, in *Diritti e civiltà*, p.259

¹²⁵ Piccinni M.R., *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva Sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'Uomo*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", maggio 2007, p. 29

limitare la libertà di espressione a propria discrezione.¹²⁶

Tra i principi e i diritti proclamati nel documento è importante soffermarsi su due in particolare: il principio di uguaglianza e il principio di autodeterminazione dei popoli. Il principio di uguaglianza crea delle criticità, dato che la Dichiarazione all'art. 1 afferma l'assoluta uguaglianza di tutti gli uomini, ma successivamente distingue tra musulmano credente e non credente, poiché nell'art. 10 la Dichiarazione dichiara che «L'Islam è la religione "naturale" dell'uomo», la fede accresce la dignità e solo i musulmani credenti hanno la piena titolarità dei diritti sanciti, perciò vi è una forma di discriminazione tra le due categorie.¹²⁷ Il principio di uguaglianza riguarda anche il rapporto tra la donna e l'uomo, nella Dichiarazione infatti viene affermato che questi hanno pari dignità, tuttavia l'art.6 dichiara che «il marito ha il compito di mantenere la famiglia ed è responsabile della sua protezione» e l'art. 7, comma 2, «il padre o chi ne fa le veci ha il diritto di scegliere l'educazione dei figli (...) alla luce dei valori morali e delle norme contenute nella legge islamica».¹²⁸

L'elemento di novità è il riconoscimento ai popoli del diritto all'autodeterminazione, la decolonizzazione è infatti un momento molto importante per i paesi arabi e all'articolo 11 vi è una condanna del colonialismo definito come la «peggiore forma di schiavitù» ragione per cui

I popoli che soffrono di colonialismo hanno pieno diritto alla libertà e all'autodeterminazione. È dovere di tutti gli Stati e di tutti i popoli sostenere la lotta dei popoli colonizzati per la liquidazione di qualsiasi forma di colonialismo e occupazione, e tutti gli Stati e tutti i popoli hanno il diritto di preservare la propria identità originaria e di esercitare il controllo sulle proprie ricchezze e risorse naturali.¹²⁹

Viene così affermato un principio giuridico, però anche in questo caso con riferimento alla *shari'a* e ai precetti islamici. È evidente che la concezione dominante in tutto il documento sia il

¹²⁶ Piccinni M.R., *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva Sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'Uomo*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", maggio 2007, pp. 29-30

¹²⁷ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, p. 157

¹²⁸ G. Gozzi, *l'Islam e i diritti: le Carte islamiche e le carte arabe dei diritti dell'uomo*, in *Diritti e civiltà*, p. 260

¹²⁹ Il testo della Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam è consultabile al sito: http://unipd-centrodirittiumani.it/it/strumenti_internazionali/Dichiarazione-del-Cairo-sui-diritti-umani-nellIslam-1990/67

riferimento alla legge islamica, dato che ai diritti formulati corrispondono degli obblighi che il buon musulmano deve rispettare, con riferimenti espliciti alla volontà di Dio.¹³⁰

Per questo motivo le prime due Dichiarazioni islamiche sono ancora troppo distanti dai diritti umani universali che presuppongono una cultura egualitaria ed emancipatrice. È dunque necessaria una interpretazione più flessibile della Legge.¹³¹

2.4 La Carta araba dei diritti dell'uomo

Un interessante sviluppo giuridico si è avuto con la *Carta araba dei diritti dell'uomo* elaborata dalla Commissione permanente dei diritti dell'uomo della Lega Araba, approvata dal Consiglio dell'Organizzazione per la prima volta nel 1994 con la Risoluzione n. 5437¹³²; tuttavia questa versione della Carta non è stata ratificata. Il Consiglio ha adottato una nuova Risoluzione per invitare gli Stati arabi ad accelerare il processo di firma e ratifica della Carta. Nonostante le sollecitazioni gli sforzi dell'Organizzazione questa versione non entrò mai in vigore.¹³³

Con una nuova versione del documento, la Commissione ha reso il testo più attuale e conforme agli standard internazionali in riferimento alla protezione dei diritti umani. Questa iniziativa è stata ratificata nella decisione 6302/119 (Parte II) del 24 marzo 2003.¹³⁴

Il lavoro di ammodernamento della Carta è stato svolto con la stretta collaborazione tra l'Alto Commissariato per i Diritti Umani delle Nazioni Unite e la Lega degli Stati Arabi. Grazie al contributo degli esperti e sulla base delle loro raccomandazioni, la Commissione araba ha formulato un nuovo documento composto da 53 articoli, dieci in più rispetto ai 43 della versione precedente; nel gennaio

¹³⁰ Rinella A., *Diritti e libertà fondamentali*, in Morbidelli G., Pegoraro L., Rinella A., Volpi M., *Diritto pubblico comparato*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2016, p.332

¹³¹ Piccinni M.R., *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva Sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'Uomo*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", maggio 2007, p. 30

¹³² Tramontana F., *La nuova Carta araba dei diritti dell'uomo tra tradizione e innovazione*, in "Giurisprudenza Costituzionale", 2, 2005, pp. 1479-509

¹³³ Piccinni M.R., *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva Sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'Uomo*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", maggio 2007, pp. 30-31

¹³⁴ *Ibidem*, cit. p. 31

2004 ha adottato il nuovo testo riaprendo il procedimento di ratifica per gli Stati membri. Il numero necessario di ratifiche si è raggiunto però solo nel 2010, anno in cui entra in vigore.¹³⁵

La Carta, a differenza delle precedenti Dichiarazioni, fa pochi riferimenti diretti ed espliciti all'Islam, non vi è dunque un orientamento confessionale, ma richiama l'identità araba nazionalista, di cui la componente religiosa è solo una parte. Il documento rappresenta dunque una rivoluzione di tendenza rispetto al passato. Emerge un tono sostanzialmente laico dalla Carta e un carattere aconfessionale, nonostante nel Preambolo venga menzionato Dio. I riferimenti non si limitano alla *shari'a*, la legge religiosa islamica, anzi numerosi sono i riferimenti al *qanun*, la legge civile e statale, quindi al diritto che deve essere improntato dalla garanzia di fratellanza e uguaglianza. Dunque anche se l'essenza della dignità umana e della libertà è legata ad una visione religiosa, la Carta non perde l'obiettivo della laicità¹³⁶. È esternamente interessante vedere come sono concepiti i principi in questa nuova prospettiva rispetto al passato.

Il principio di autodeterminazione dei popoli viene ribaltato, viene riconosciuto che la sovranità appartiene al popolo che la esercita attraverso l'elezione dei propri governanti, quindi vi è un riconoscimento dell'autorità statale. La nuova Carta, accanto alla *Umma* islamica, riconosce anche gli Stati, ed ogni persona sotto la giurisdizione degli Stati membri della Lega araba si vedrà garantito il «il godimento di tutti i diritti e libertà stabiliti da questa Carta senza distinzione di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di ogni altra condizione e senza discriminazione tra uomini e donne».¹³⁷

Nella Carta c'è richiamo alla Nazione Araba e non all'Islam, questo è indicativo del contesto culturale in cui il testo si inserisce, inoltre il Preambolo afferma la necessità di combattere il razzismo

¹³⁵ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, pp. 160-161; Kielsingard M.D., *Universalism and Human Rights in the 21st Century*, in "Asia Pacific Law Review", vol. 19, n. 2, 2011, pp. 155-176

¹³⁶ Ibidem, p.161; Dammacco G., *Diritti umani e fattore religioso nel sistema multiculturale euromediterraneo*, Carucci, Bari, 2000, pp. 221-229

¹³⁷ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, p. 162

ed il primato del diritto.¹³⁸ L'art.1, che corrisponde all'art. 1 dei due Patti internazionali dell'ONU del 1966, riconosce il diritto dei popoli all'autodeterminazione, a disporre delle proprie ricchezze e il diritto di promuovere lo sviluppo economico, sociale e culturale, in modo da sancire i diritti dell'uomo come preoccupazione per gli Stati arabi e promuovere una cultura di solidarietà, apertura e tolleranza, dato che i diritti dell'uomo sono universali e indivisibili.¹³⁹

Interessante è il concetto di “discriminazione positiva” a favore della donna, gli Stati sono invitati ad eliminare qualsiasi ostacolo e a compiere degli interventi per favorire l'inclusione dell'uguaglianza tra uomo e donna e il riferimento per giustificare questi interventi è la *shari'a*: «L'uomo e la donna sono uguali sul piano della dignità umana, dei diritti e dei doveri nel quadro della discriminazione positiva istituita a profitto della donna dalla *shari'a* islamica e dalle altre leggi divine»¹⁴⁰. Sembra però che questa discriminazione positiva non riguardi il regime matrimoniale, emerge infatti un richiamo al diritto islamico per il diritto di famiglia, secondo la forma normativa nei singoli paesi.¹⁴¹

Emergono alcune problematicità quando viene affermato il diritto di libertà di credo, di pensiero e di opinione enunciate con l'art. 30. Questo articolo però è in contrasto con la tradizione che per secoli ha relegato i cittadini delle altre religioni ad una cittadinanza di secondo grado, inoltre manca un esplicito riferimento al diritto di cambiare religione, che in molti paesi è condannabile con la pena di morte per reato di apostasia.¹⁴²

Per la costruzione del potere popolare vige il principio democratico, come ribadito all'art. 2 comma 2 della Carta, grazie alla partecipazione dei cittadini alla determinazione della volontà politica dello Stato di appartenenza. Nella cultura islamica il concetto di cittadino e il valore della

¹³⁸ Laroui A., *L'ideologia araba contemporanea*, Mondadori, Milano, 1969; Minganti F., *Che cosa sono i movimenti politici arabi*, Astrolabio, Roma, 1971

¹³⁹ Piccinni M.R., *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva Sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'Uomo*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, maggio 2007, p. 32

¹⁴⁰ Art. 3, comma 3

¹⁴¹ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, p. 162

¹⁴² *Ibidem*, p. 163

partecipazione attiva sono relativamente recenti, dato che in passato vigeva la distinzione religiosa tra fedeli, *dhimmi* e miscredenti. Il superamento di questa differenziazione è una grande innovazione per il riconoscimento dei diritti, raggiungendo un livello di protezione da essere paragonato a quello della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*.¹⁴³

Un importante progresso riguarda il diritto di sciopero e la disciplina sui sindacati. Le precedenti Dichiarazioni non contemplavano questi diritti poiché erano ritenuti come possibili elementi di disgregazione della comunità islamica, ma la Carta araba supera questa concezione e afferma che «lo Stato garantisce il diritto di costituire sindacati ed il diritto di sciopero, nei limiti stabiliti dalla legge».¹⁴⁴ Questo diritto assume un'importanza che va oltre il settore lavorativo, dato che stabilisce un vero e proprio “diritto alla differenza”, con riferimento anche ai diritti culturali e religiosi sanciti dall'articolo 30.¹⁴⁵

Nonostante i molti aspetti positivi e gli importanti passi avanti rimangono delle criticità. Il primo problema riguarda la pena di morte prevista dagli articoli 6 e 7, che può essere disposta dal giudice per reati gravi, tuttavia non vi è una definizione univoca di gravità, quindi la decisione spetta alla discrezionalità dei legislatori nazionali. Le tendenze in materia di pena capitale sono molte, nello specifico l'art. 7 della Carta vieta l'applicazione ai minori di diciotto anni, alle donne incinte e alle madri che allattano il proprio figlio fino a quando il bambino non abbia compiuto due anni.¹⁴⁶

Questa disposizione solleva dunque delle criticità per la garanzia dei diritti, dato che è in contrasto con il diritto alla vita, un diritto universalmente riconosciuto e considerato inalienabile, inoltre la Carta non vieta esplicitamente pene o trattamenti crudeli, inumani e degradanti.¹⁴⁷ La possibilità di condannare un individuo alla pena di morte risulta maggiormente problematica,

¹⁴³ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003

¹⁴⁴ Art. 35, comma 3

¹⁴⁵ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, p. 164

¹⁴⁶ Piccinni M.R., *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva Sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'Uomo*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, maggio 2007, p. 33

¹⁴⁷ *Ibidem* p. 36

soprattutto se la si analizza nell'ottica di un dialogo globale a protezione dei diritti umani, confrontando il mondo islamico e la comunità internazionale, dato che si registrano tendenze abolizioniste delle Nazioni Unite e degli Stati membri.¹⁴⁸

Ulteriori preoccupazioni solleva l'art. 2, comma 3, in cui il sionismo è equiparato al razzismo ed entrambi vengono considerati «una violazione per i diritti umani» e «una minaccia per la pace e la sicurezza internazionale». Anche in questo caso emerge un contrasto con la Risoluzione n.46/86 dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite che respinge l'idea che il sionismo sia una forma esplicita di razzismo. Emerge una continua tensione nel cercare di coniugare la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, l'identità araba e principi fondamentali sciaraitici, anche se in questo caso vengono interpretati in una prospettiva più laica e moderna.¹⁴⁹

Dal documento emerge un'ambiguità di fondo e una doppia interpretazione; alcuni credono sia un documento molto importante per l'affermazione di una legittima rivendicazione culturale islamica, mentre per altri esprime una tendenza di normativizzazione della razza arabo-musulmana. Si pone anche il problema della cittadinanza, poiché se da un lato questo concetto esprime la tutela dei diritti umani, dall'altro potrebbe portare all'esclusione dei non-cittadini dal godimento di alcuni fondamentali diritti. Anche la Carta pone questo pericolo, dato che emerge la discriminazione fra cittadini e non-cittadini, non solo i diritti politici, ma anche per i diritti sociali, economici e culturali. Ne è un chiaro esempio l'art. 41 che enuncia che solo i bambini-cittadini hanno il diritto all'istruzione primaria obbligatoria e gratuita, questa disposizione è in netto contrasto con la Convenzione per i diritti del fanciullo del 1989. Altri esempi riguardano il diritto di riunirsi liberamente, diritto che la Carta riconosce solo ai cittadini (art. 24) e hanno diritto al lavoro (art. 34), mentre la sicurezza sociale

¹⁴⁸ Secondo i dati di Amnesty International aggiornati all'11 aprile 2017, consultabili in <https://www.amnesty.it/la-pena-morte-nel-mondo/> sono 141 i paesi che hanno abolito la pena di morte nella legge o nella pratica. Tra questi 104 hanno abolito la pena di morte per ogni tipo di reato, 7 l'hanno abolita salvo che per reati eccezionali (come ad esempio quelli commessi in tempo di guerra) e 30 paesi sono abolizionisti *de facto* dato che non eseguono condanne a morte da almeno dieci anni o hanno assunto impegni internazionali a non eseguire condanne a morte; Albrecht L.G., Apt B.L., Fitzpatrick R.B., Little A., Scott Maravilla C., Telesetsky A., Todres J., *International Human Rights*, in "International Lawyer", vol. 40, n.2, summer 2006, pp. 469-470

¹⁴⁹ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, p. 165

(art. 36) e il diritto alla salute (art. 39) sono riconosciuti a tutti, cittadini e non.¹⁵⁰

Come abbiamo accennato, la Carta rappresenta un punto di svolta per il dialogo tra la cultura araba e le altre culture e religioni, grazie agli importanti passi avanti rispetto alle precedenti Dichiarazione e grazie alla visione innovativa che si instaura tra società civile e religione. Nonostante questi miglioramenti la Commissione Internazionale dei giuristi¹⁵¹ ha mosso delle critiche al testo per la condanna del sionismo nel Preambolo e per alcune lacune riguardanti il riconoscimento dei diritti della donna, poiché nonostante gli importanti miglioramenti, l'uguaglianza rispetto all'uomo si prevede "davanti alla legge" ma non "nella legge".¹⁵²

La Carta ha inoltre sollevato dei dubbi per quanto riguarda la sua efficacia nei confronti degli Stati contraenti. I diritti che vengono proclamati per essere tutelati realmente hanno bisogno di un meccanismo di controllo, che però la Carta non prevede esplicitamente. Gli Stati contraenti, secondo l'art. 44, devono attuare tutte le misure necessarie all'esecuzione della Carta, tuttavia non vengono specificate delle misure di controllo particolari; il documento prevede solo un Comitato arabo per i diritti umani, il cui compito è quello di controllare l'effettiva attuazione della Carta. Il problema principale è che il Comitato lavora sulle relazioni presentate dai Governi degli Stati, perciò gli Stati sono liberi di presentare la propria situazione nazionale in materia di diritti umani, questo implica il pericolo concreto che alcune situazioni possano essere nascoste per interessi politici. Vi è il dubbio perciò che i diritti sanciti dalla Carta manchino di una vincolante obbligatorietà.¹⁵³

¹⁵⁰ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, p. 166

¹⁵¹ *Commentaire da la Commission internationale de juristes*, del febbraio 2004, consultabile al sito www.icj.org

¹⁵² Piccinni M.R., *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva Sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'Uomo*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", maggio 2007, cit. p. 36; Sul dibattito nel mondo islamico sui diritti delle donne si consulti <http://www.uga.edu/islam/islamwomen.html>

¹⁵³ Alcino F., Gradoli M., *L'Islam del XXI secolo e gli international human rights*, in Decaro Bonella C. (a cura di), *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2003, pp. 166-167

2.5 Shari'a e diritti umani

Le Nazioni Unite, pur promuovendo il rispetto delle libertà fondamentali e i diritti umani grazie alla cooperazione, come affermato nella Carta delle Nazioni Unite con l'art. 1 comma 3, non hanno dato nel 1945 una definizione chiara di entrambi i concetti, ma hanno assolto questo compito con successive dichiarazioni e convenzioni adottate dal 1948.¹⁵⁴ I documenti che tutelano i diritti fondamentali, sia quelli adottati dalle Organizzazioni Internazionali, sia quelli di carattere regionale, trovano il proprio fondamento sull'idea che i diritti umani debbano essere riconosciuti come principi universali e quindi rispettati in tutto il mondo.¹⁵⁵

Nonostante si discuta l'effettiva universalità e applicabilità dei diritti, è innegabile che esistano ormai degli standard universali che tutti gli stati sono tenuti a rispettare. Ne è un esempio il rispetto e la protezione dei diritti umani che fa parte ormai dello *jus cogens*, quindi vincolante per il diritto internazionale.¹⁵⁶ Riuscire a stabilire dei principi universali che siano in grado di abbattere i confini culturali e religiosi è molto difficile, dato che ogni tradizione sia cultura che religiosa fa riferimento a principi, norme e fondi differenti. Proprio a causa di queste differenze, ognuna cultura tende a "proclamarsi" come superiore rispetto alle altre, come affermano i portavoce della Repubblica Islamica dell'Iran, i quali dichiarano di essere vincolati solo dalla legge islamica e non dal diritto internazionale.¹⁵⁷

Tutte le principali tradizioni culturali condividono però un principio comune, il «principio di reciprocità» secondo cui ogni individuo deve trattare gli altri nel modo in cui desidera essere trattato, principio che può essere apprezzato da tutti gli esseri umani, a prescindere dal proprio credo religioso o dalla propria cultura.¹⁵⁸ Lo scopo del principio di reciprocità è quindi quello di far sì che ogni individuo cerchi di immedesimarsi negli altri, in particolare se "l'altro" appartiene ad un'altra razza,

¹⁵⁴ Si veda il primo paragrafo

¹⁵⁵ A. A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 2011, p. 225

¹⁵⁶ W. McKean, *Equality and Discrimination under International Law*, Clarendon Press, Oxford 1983, pp. 280-281

¹⁵⁷ E. Mortimer, *Islam and Human Rights*, in *Index of Censorship*, XII, n. 15, 1983, pp. 5-6

¹⁵⁸ A. A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 2011, p. 226

religione, lingua, appartenenza etnica o genere. Ci si limita ad applicare il principio di reciprocità a coloro che appartengono alla nostra stessa tradizione culturale o religiosa, o addirittura limitarla ad un gruppo specifico di membri all'interno della tradizione.¹⁵⁹

Nella *shari'a* le discriminazioni principali sono nel rapporto tra uomo e donna e nel rapporto tra musulmano credente e non credente, per cui il principio di reciprocità non è applicato a donne e non credenti, ma veniva riservato solo agli uomini musulmani, attribuendo dunque al primo gruppo uno *status* inferiore e un trattamento discriminatorio. La legge islamica non è perciò adeguata ad essere il fondamento dei diritti umani nel contesto musulmano, occorre trovare un fondamento islamico alternativo.¹⁶⁰

È possibile assumere un fondamento interculturale come base per i diritti umani universali, diritti che spettano a ciascun essere umano in quanto tale, poiché indipendentemente dalla razza, dalla religione, dalla lingua o dal genere, ogni essere umano gode di una propria dignità e del diritto di perseguire il proprio benessere.¹⁶¹

Due sono le «forze primarie» che guidano il comportamento dell'uomo: la volontà di vivere e di essere liberi, che spingono l'individuo a cercare di migliorare la propria qualità di vita, in termini di preservazione e benessere sia materiale che spirituale e morale.¹⁶² Dato che ogni tradizione culturale garantisce queste due «forze primarie», secondo il diritto di reciprocità, queste dovrebbero essere accordate anche ai membri delle altre tradizioni, in modo da creare un fondamento per l'universalità dei diritti umani e assicurando un insieme minimo di diritti.¹⁶³

¹⁵⁹ P. Thornberry, *Is There a Phoenix in the Ashes? International Law and Minority Rights*, in *Texas International Law Journal*, XV, estate 1980, p.421

¹⁶⁰ A. A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 2011, p. 228; Nanda V.P., *Islam and International Human Rights Law: Selected Aspects*, in "ASIL Proceedings", 1993, pp.327-330

¹⁶¹ O. Schachter, *Human Dignity as a Normative Concept*, in *American Journal of International Law*, LXXVII, 1983, p. 853

¹⁶² M. M. Taha, *The Second Message of Islam*, traduzione e Introduzione di A. A. An-Nai'm, Syracuse University Press, Syracuse 1987, pp. 80 sgg.

¹⁶³ A. A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 2011, p. 229

Tra le categorie che compongono i diritti umani tre aree sono emerse negli anni ed hanno acquisito sempre una maggiore importanza. La prima riguarda la schiavitù, uno dei più gravi ostacoli alla volontà di vivere e di essere liberi. La schiavitù, intesa come proprietà legale di esseri umani, è stata ormai condannata dagli Stati, sia per il diritto nazionale che internazionale, anche se esistono ancora delle forme di schiavitù mascherata, che riguardano in particolare lo sfruttamento del lavoro.¹⁶⁴ Grazie alla *Convenzione supplementare sull'abolizione della schiavitù, del commercio di schiavi, e sulle istituzioni e pratiche assimilabili alla schiavitù*, adottata dalle Nazioni Unite nel 1956, si ha una progressiva abolizione della pratica, e questo è il primo esempio di come la sovranità degli Stati venga limitata a causa del diritto internazionale umanitario.¹⁶⁵

La seconda categoria riguarda la persecuzione e la discriminazione delle minoranze religiose, la cui tutela ha visto svilupparsi una precoce cooperazione internazionale in materia.¹⁶⁶ L'abolizione della persecuzione e della discriminazione su base religiosa è stato un obiettivo primario da perseguire, in quanto questa forma di discriminazione è stata ritenuta una delle cause principali di guerre e conflitti internazionali, per questo è considerata una violazione dei diritti umani.¹⁶⁷

La terza area in cui è emersa l'importanza di una maggiore tutela riguarda la proibizione della discriminazione di genere, riconosciuta come tale da numerose convenzioni internazionali, ad esempio la Convenzione sui diritti politici delle donne del 1953 e la Convenzione per l'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne del 1979.¹⁶⁸

Se analizziamo la *shari'a* nel contesto storico in cui è stata elaborata, è giustificabile l'antagonismo dei musulmani nei confronti dei non musulmani e la legittimazione dell'uso della forza contro questi ultimi. All'epoca non esisteva in alcun modo la concezione di diritti umani universali, la schiavitù infatti era praticata in ogni parte del mondo e lo status e i diritti della persona venivano

¹⁶⁴ M.S. McDougal, H.D. Lasswell e Lung-chu Chen, *Human Rights and World Public Order*, Yale University Press, New Haven 1980, pp. 473-508

¹⁶⁵ McKean, *Equality and Discrimination under International Law*, cit., pp. 116-121

¹⁶⁶ A. Krishnaswami, *Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices*, United Nations, New York 1960, pp. 11-12

¹⁶⁷ Thornberry, *Is There a Phoenix in the Ashes?* cit., p.426 e note

¹⁶⁸ A. A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 2011, p. 232 e note

riconosciuti solo in base all'appartenenza religiosa e secondo il contesto storico e culturale di appartenenza; soltanto successivamente verrà preso in considerazione il riconoscimento dei diritti delle donne: il ventesimo secolo.¹⁶⁹

La legge islamica riconosceva la cittadinanza solo agli uomini musulmani, e l'unica riforma possibile da attuare all'epoca era alleggerire le conseguenze della schiavitù e della discriminazione di genere e religiosa¹⁷⁰. Questa discriminazione non è però oggi giustificabile, dal momento che il contesto è completamente differente rispetto al passato.

La *shari'a* riconosce alle donne musulmane la capacità giuridica in merito a questioni di diritto commerciale e diritto civile: possono disporre e detenere beni, pur non godendo dei diritti umani sul piano di parità con gli uomini. Se analizziamo i principali lavori di studiosi musulmani contemporanei, in merito ai diritti umani nell'Islam, poco utili alla comprensione dell'argomento, in quanto escludono le maggiori questioni di incompatibilità e scontro tra la visione dei diritti umani e la *shari'a* circa i problemi della schiavitù, della discriminazione contro le donne e dei non musulmani¹⁷¹, le tre categorie di diritti umani che abbiamo precedentemente considerato. Altri autori musulmani invece, in contrasto con l'approccio omissivo, presentano nelle proprie opere le incompatibilità esistenti tra le due visioni, come ad esempio il contrasto esistente tra la legge sacra e la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, relativamente allo *status* delle donne e dei non musulmani.¹⁷²

È interessante analizzare il rapporto tra la *shari'a* e la schiavitù, e tra la prima con la discriminazione sessuale e religiosa. La schiavitù è contemplata dalla *shari'a* e viene riconosciuta come una vera e propria istituzione. Non si deve pensare che sia stata la legge islamica a introdurre questa pratica, dato che per secoli venne utilizzata in tutto il mondo come abbiamo già accennato. La

¹⁶⁹ A. A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 2011, p. 238

¹⁷⁰ J.I. Smith, *Islam*, in *Women in World Religions*, a cura di A. Sharama, State University of New York Press, Albany 1987, p.235

¹⁷¹ A.A. Wahid Wafi, *Human Rights in Islam*, in *Islamic Quarterly*, XI, 1967, p.64

¹⁷² Tabandeh, *A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights* cit., pp. 18-20 e 35-45

shari'a dunque pur istituzionalizzando la schiavitù ha cercato di migliorare le condizioni di vita degli schiavi e di incoraggiare la loro emancipazione, prevedendo dei metodi sia civili che religiosi.¹⁷³ La maggiore criticità è che la schiavitù viene considerata ancora oggi dalla legge islamica completamente legale, anche se difficilmente verrebbe introdotta a livello istituzionale da qualsiasi paese musulmano.¹⁷⁴

Nel Corano non vi è uno esplicito versetto che approvi la schiavitù, tuttavia alcuni la contemplano indirettamente, come ad esempio il diritto di un uomo musulmano a coabitare con la sua concubina schiava, questo presuppone l'esistenza delle schiave, e lo stesso vale per la *sunna*.¹⁷⁵ La *shari'a* prevede che una persona nata libera possa essere ridotta in schiavitù se viene sconfitta in una guerra approvata dalla legge sacra, i giuristi fondatori ritenevano dunque che i miscredenti vinti in battaglia potessero essere assoggettati dai musulmani, mentre la compravendita degli schiavi apparteneva all'ambito del diritto commerciale.¹⁷⁶

L'*imam* ha diverse possibilità per decidere come trattare i prigionieri di guerra; la scuola *shafi'ita* prevedeva l'uccisione immediata, il rilascio con o senza riscatto e la schiavitù, la scuola *malikita* prevedeva invece l'uccisione, il rilascio con riscatto e la schiavitù, infine la scuola *hanafita* ha ridotto le opzioni all'uccisione e alla schiavitù.¹⁷⁷

Il padrone può decidere di impiegare lo schiavo in qualsiasi tipo di attività, tuttavia lo deve trattare con indulgenza e gentilezza, e lo schiavo, sia colui che è stato sconfitto in guerra sia colui che nasce da genitori schiavi, rimane tale fino all'emancipazione. Questa prescrizione della *shari'a* non bandisce la compravendita degli schiavi, ma pone dei limiti e alcune restrizioni, ad esempio nell'atto di vendita una madre e un figlio non possono essere separati.¹⁷⁸

¹⁷³ F. Rahman, *Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1979, p.38; M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1970, p. 130

¹⁷⁴ A.A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 2011, p. 241

¹⁷⁵ Ibidem, p. 242

¹⁷⁶ A.A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 2011, p. 242

¹⁷⁷ M. Khadduri e H. Liebesny, *Law in the Middle East*, Middle East Institute, Washington D.C. 1955, pp. 355-356

¹⁷⁸ M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1970, p. 131-132

Pur prevedendo la schiavitù, la legge islamica incoraggia la liberazione degli schiavi in vari modi. L'emancipazione degli schiavi è prescritta da versetti coranici, come IV, 92 e LVIII, 3, come opera di espiazione per qualche peccato e viene raccomandata come atto degno di lode nel versetto II, 177 e XC, 11-13; infine i padroni musulmani sono incoraggiati, secondo il versetto XXIV, 33, ad esaudire il desiderio dei propri schiavi che vogliono contrattare la propria liberazione in cambio di servizi o il pagamento di una somma di denaro.¹⁷⁹

I primi Stati musulmani moderni ad abolire la schiavitù sono stati il Bahrein nel 1937, il Kuwait nel 1947 e il Qatar nel 1952; per tutti gli altri si dovranno aspettare gli anni Sessanta del Novecento. Questo risultato è stato possibile grazie al diritto laico e non attraverso la *shari'a*.¹⁸⁰ La previsione nella legge islamica della schiavitù ha notevoli conseguenze pratiche, dato che a causa di questa disposizione vengono perpetuati atteggiamenti negativi, dal punto di vista sociale, verso gli ex schiavi e verso le popolazioni da cui gli schiavi provenivano, come avviene in Sudan dove continuano ad esistere, a causa di questa prassi approvata dalla *shari'a* e dalla letteratura islamica, stereotipi negativi verso le popolazioni del Sudan del Sud e dell'Ovest, le aree in cui in passato venivano reclutati gli schiavi, inoltre da alcuni documenti recenti si è appreso come i musulmani tribali del sud-occidentale si sentano in diritto di catturare non musulmani rendendoli schiavi. La disposizione dunque legittima ancora oggi delle forme clandestine di schiavismo e finché non verrà abolita dal diritto islamico la schiavitù rimarrà un grande limite per l'attuazione e la tutela dei diritti fondamentali per i paesi musulmani.¹⁸¹

Possiamo effettuare una simile analisi per il rapporto tra *shari'a* e discriminazione sessuale e religiosa; all'epoca in cui venne elaborata la legge la discriminazione verso donne e ,la *shari'a* cercò di limitare la portata delle discriminazioni, tuttavia la disparità di trattamento per motivi di genere o di religione risulta oggi inammissibile.

¹⁷⁹ A.A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 2011, p. 243

¹⁸⁰ C.W.W. Greenidge, *Slavery in the Middle East*, in *Middle Eastern Affairs*, 1956, p. 439

¹⁸¹ A.A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 2011, p. 245-246

Lo *status* dei non musulmani che vivono in uno Stato musulmano è definito dalla *dhimma*, se i cittadini appartengono allo Stato in questione, oppure dall'*aman*, se sono stranieri e troviamo diversi esempi di discriminazione religiosa nel diritto pubblico sharaitico, mentre le questioni di diritto privato e dello *status* personale dei non musulmani erano regolate dal loro diritto personale o dalle regole dettate dalla comunità di appartenenza.¹⁸² Se la questione in esame avesse però coinvolto anche un musulmano allora sarebbe stata applicata la *shari'a*.

Molte sono le regole discriminatorie in materia di diritto personale e diritto privato, ad esempio per quanto riguarda il matrimonio un uomo musulmano può sposare una donna ebrea o cristiana, ma un uomo cristiano o ebreo non può sposare una donna musulmana, inoltre sia alle donne che agli uomini non è concesso sposare un miscredente, ovvero colui/colei che non crede in una delle scritture rivelate da Dio.¹⁸³ Nel diritto successorio un ostacolo è rappresentato dalla differenza di religione, poiché un musulmano non può ricevere nulla in eredità da un non musulmano.¹⁸⁴

Troviamo poi esempi di discriminazione di genere nel diritto di famiglia e nel diritto privato; un uomo musulmano può avere, secondo il versetto coranico IV, 2, fino a quattro mogli contemporaneamente, mentre una donna musulmana può avere un solo marito alla volta. Un uomo musulmano poi può divorziare da una qualsiasi delle sue mogli senza dover dare nessuna spiegazione, mentre una donna musulmana per poter divorziare deve ottenere il consenso del marito o un decreto giudiziario, ma questo è possibile solo per ragioni straordinarie e quindi in casi limitati, quando ad esempio il marito sia riluttante a mantenere la moglie.¹⁸⁵ Sempre per quanto riguarda le successioni, una donna musulmana riceve una parte inferiore rispetto all'uomo musulmano, anche quando il grado di parentela con la persona deceduta è il medesimo.¹⁸⁶

¹⁸² M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, Sh.M. Ashraf, Lahore 1966, pp. 201-202; Khadduri e Liebesny, *Law in the Middle East*, pp. 361-362; I. Shihata, *Islamic Law and the World Community*, in Harvard International Club Journal, IV, 1962, pp.108-109

¹⁸³ A.A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 2011, p. 247

¹⁸⁴ J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford 1964, p. 170

¹⁸⁵ H.A.R. Gibb e J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1953

¹⁸⁶ Versetti coranici IV, 11 e IV, 176

Queste forme di discriminazioni verso donne e non musulmani esistono ancora in molti paesi musulmani, e nonostante in alcuni vi siano state delle riforme moderne dello statuto personale, queste riforme sono messe in discussione dai principi fondamentali della *shari'a*, il cui riconoscimento della schiavitù e della discriminazione religiosa e di genere viola alcuni degli ormai consolidati diritti umani universali.¹⁸⁷

Gli Stati musulmani, a causa dell'incompatibilità tra *shari'a* e concezione universalistica dei diritti umani per alcuni aspetti, mostrano una certa ambivalenza in materia di diritti, poiché la legge islamica influenza, a volte consapevolmente altre inconsapevolmente, le politiche degli Stati a causa del peso delle tradizioni religiose. Accanto alle tradizioni religiose vi sono però delle forze moderniste, sia nazionali che internazionali, a favore dei diritti umani contrarie alle discriminazioni di genere e di religione analizzate precedentemente.¹⁸⁸

Questa ambivalenza si riscontra specialmente quando questi paesi aderiscono a documenti internazionali che tutelano i diritti umani a livello teorico, ma che poi non riescono a rispettare nella pratica a causa del ruolo della *shari'a*. Un esempio di questa equivocità è l'Egitto che ha assunto l'obbligo a livello internazionale di eliminare la discriminazione di genere e le norme dello statuto personale della *shari'a* applicate ai musulmani egiziani.¹⁸⁹

Nel 1979 è stata adottata la Convenzione per l'Eliminazione di Tutte le Forme di Discriminazione contro le Donne¹⁹⁰, Convenzione che l'Egitto ha sottoscritto. L'art. 1 della Convenzione definisce la discriminazione contro la donna come:

ogni distinzione, esclusione o limitazione, sulla base del genere, che abbia l'effetto o l'intento di indebolire o annullare il riconoscimento, il godimento o l'esercizio, da parte delle donne, indipendentemente dal loro *status* coniugale e in condizioni di uguaglianza tra uomini e donne,

¹⁸⁷ A.A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 2011, p. 248-249

¹⁸⁸ Ibidem, 249-250; Mayer A.E., *Islam and the State*, in "Cardozo Law Review", vol. 12, 1990-1991, pp. 1015-1056

¹⁸⁹ M.A. el-Kharboutly e A. Hussein, *Law and the Status of Women in the Arab Republic of Egypt*, in *Columbia Human Rights Law Review*, VIII, 1976, p.35

¹⁹⁰ Ferguson C., *International Human Rights*, in "The International Lawyer", vol. 44, n. 1, spring 2010

dei diritti umani e delle libertà fondamentali in campo politico, economico, sociale, culturale, civile o in qualsiasi altro campo.¹⁹¹

Gli articoli dal 3 al 16 offrono degli strumenti e prevedono delle norme molto dettagliate per eliminare la discriminazione delle donne nella vita pubblica, nel lavoro, nell'istruzione e in molti altri settori, questi articoli dunque concretizzano la definizione. L'Egitto quando ha ratificato la Convenzione ha posto delle riserve ad alcuni articoli, tra cui il 9 e il 29 che riguardano la nazionalità dei figli e la sottoposizione ad arbitrato per controversie che riguardano la Convenzione, ma questa decisione può essere ricondotta a scelte di politica nazionale. Ha posto poi la riserva all'art. 16 che riguarda l'assoluta parità tra uomo e donna nelle questioni relative al matrimonio e alle relazioni familiari, ed il motivo di questa riserva è riconducibile alla *shari'a*.¹⁹²

¹⁹¹ Il testo della Convenzione per l'Eliminazione di Tutte le Forme di Discriminazione Contro le Donne è consultabile al sito: <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/>

¹⁹² A.A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 2011, p. 251

Capitolo II

L'Islam e la donna: una comparazione tra Marocco ed Egitto

1.La Condizione femminile nei Paesi Islamici

La condizione della donna nella società musulmana è cambiata profondamente nel corso degli anni, a causa di circostanze sociali, politiche ed economiche. Le donne, nonostante l'Islam riconosca ad entrambi i sessi la medesima equità morale di fronte a Dio, non hanno avuto un accesso paritario alla vita pubblica.¹⁹³

Le giustificazioni, alla base del trattamento diseguale riservato a donne e uomini, sono state storicamente ricondotte ad alcune interpretazioni del Corano e ai detti del Profeta. Queste interpretazioni sono state sfidate dai colonizzatori occidentali, ma dalla metà del 1900, dopo che gli Stati hanno ottenuto l'indipendenza, le donne si sono ritrovate intrappolate tra spinte riformiste e tradizionaliste.¹⁹⁴

Non esiste un unico modo di vedere il ruolo femminile, nel corso del tempo infatti la sua posizione si è evoluta, passando dalla condizione che le era riservata nella società preislamica, poi a quella che le venne attribuita nelle prime comunità islamiche, per subire, infine, influenze da altre culture, per arrivare alla recente nascita di una coscienza femminista.¹⁹⁵

Secondo molti studiosi, l'avvento dell'Islam nel 600 ha migliorato la condizione della donna nella società araba, garantendole il riconoscimento dei primi diritti riguardanti la proprietà, l'istruzione e il matrimonio¹⁹⁶. Successivamente la religione islamica è entrata in contatto con altre religioni e culture subendo una contaminazione, come avvenne, ad esempio, con l'incorporazione

¹⁹³ "Donne." *Nel mondo islamico: passato e presente*. Ed. John L. Esposito. *Oxford Islamic Studies Online*, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t243/e370>

¹⁹⁴ Ibidem

¹⁹⁵ Graziano M., *Guerra santa e santa alleanza. Religioni e disordine internazionale nel XXI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2014, p.174

¹⁹⁶ Ibidem, p.175

delle norme greco-romane e con l'assimilazione di alcune consuetudini proprie di altri paesi che si trasformarono in prescrizioni religiose.¹⁹⁷

La donna nelle società patriarcali è stata in passato completamente subordinata all'uomo. Questa subordinazione è stata messa in discussione solo nel Novecento con la nascita delle società industriali, nelle quali le donne sono riuscite ad ottenere una prima indipendenza, sia economica che lavorativa.¹⁹⁸

In passato la subordinazione delle donne era una consuetudine generale, presente sia negli Stati occidentali che in quelli orientali, ma ne è risultata una diversa applicazione, e anticamente la dipendenza femminile era più rigorosa nel mondo cristiano che, in quello musulmano. La pubblicazione del primo libro in difesa dei diritti delle donne è avvenuta in un paese musulmano nel 1867 e rivolgeva particolare attenzione al diritto al lavoro, mentre nel Regno Unito, il paese più moderno e avanzato nel contesto occidentale, il primo libro relativo a questa tematica fu scritto da John Stuart Mill, *La schiavitù delle donne*, il quale fu pubblicato solo nel 1869, nonostante fosse stato scritto nel 1861.¹⁹⁹

Lo scetticismo riguardo l'uguaglianza tra uomo e donna era profondamente radicato sia nel Regno Unito che in altri paesi occidentali. Questo dato è deducibile anche dall'anno di concessione del diritto di voto alle donne: in Azerbaigian, paese musulmano, i diritti politici furono riconosciuti alle donne nel 1918, due anni prima che fossero concessi negli Stati Uniti, mentre nel Regno Unito si dovrà aspettare il 1928 per la piena uguaglianza; nel 1930 furono concessi in Turchia, mentre in Francia solo nel 1944 e in Italia nel 1946. Altri paesi a maggioranza musulmana, appena ottenuta l'indipendenza dopo il processo di decolonizzazione, nonostante alcune eccezioni, concessero i diritti politici alle donne, mentre in alcuni paesi occidentali questo riconoscimento avvenne molto in ritardo,

¹⁹⁷ Graziano M., *Guerra santa e santa alleanza. Religioni e disordine internazionale nel XXI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 175

¹⁹⁸ Ibidem, p. 176

¹⁹⁹ Ibidem, p. 177

come ad esempio la Svizzera, dove la parità politica tra uomo e donna è stata ufficializzata solo nel 1971.²⁰⁰

L'Islam non rappresenta solo una religione, ma regola i rapporti e i comportamenti dei credenti musulmani nella vita quotidiana. Gli Stati extraeuropei, che si affacciano sul Mediterraneo, sono a maggioranza musulmana, tuttavia si tratta di realtà molto differenti l'una dall'altra, sia per la separazione tra potere religioso e politico che per il grado di tutela dei diritti²⁰¹. Sono molti i paesi arabi che hanno introdotto politiche volte al miglioramento della condizione della donna, come hanno fatto ad esempio la Tunisia e il Marocco, mentre in altri paesi l'indipendenza della donna fatica ad essere riconosciuta ed il processo di transizione verso la democrazia e la modernità è più lento.²⁰²

Le esperienze, sia tra diversi paesi che all'interno di ognuno di essi, non sono uniformi, ma è innegabile affermare che il divario tra uomo e donna si sia ormai ristretto e che l'uguaglianza politica, ad eccezione di rari casi, sia ormai esplicitamente riconosciuta dalle leggi, anche se in alcune circostanze non sono rispettate nella società e nella famiglia²⁰³. Il ruolo e la condizione della donna cambia da paese a paese, in base alle diverse culture, leggi e tradizioni: si passa dalle esperienze più riformiste che si aprono all'Occidente, ai casi che si distinguono per un maggiore integralismo; pensiamo all'Arabia Saudita, paese in cui vi sono donne istruite che ricoprono posizioni lavorative importanti ma che non possono guidare, e paese in cui si assiste ad episodi brutali, come quello di 15 ragazze, nel 2002, che morirono bruciate in un incendio in una scuola alla Mecca perché non indossavano l'*abaya*, l'abito tradizionale saudita, e la polizia religiosa si era rifiutata di farle uscire.²⁰⁴

²⁰⁰ Graziano M., *Guerra santa e santa alleanza. Religioni e disordine internazionale nel XXI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 178

²⁰¹ Angeli A., Salvini S., *Popolazione e sviluppo nelle regioni del mondo. Convergenze e divergenze nei comportamenti demografici*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 156

²⁰² *Ibidem*, p. 157

²⁰³ *Ibidem*

²⁰⁴ De Gregorio C., Vassallo N., *Donne e oppressioni Tra Occidente, Oriente, Islam. Sui meccanismi di controllo dei corpi femminili*, in "Ragion pratica", Fascicolo 2, dicembre 2011, p. 410

La tradizione simbolica appartenente alla donna musulmana è diventata uno dei nodi cruciali nelle discussioni riguardanti la religione e i suoi simboli, ed in particolare è diventata il punto focale delle tensioni, nel dibattito politico e culturale, tra Occidente ed Islam.²⁰⁵

Nell'ampio scenario della condizione femminile, nei paesi a maggioranza musulmana, emergono due tendenze: la prima cerca di mostrare la compatibilità dell'emancipazione femminile con l'Islam, dato che il fondamento dell'indipendenza è ricavabile nel Corano e negli *Hadith*, mentre la seconda tendenza definisce le donne come attori politici e storici e riconosce il loro ruolo nei processi di trasformazione socioeconomica²⁰⁶. Le cosiddette "società islamiche" sono nate e si sono evolute con storie profondamente diverse; questa diversità ha avuto conseguenze nel rapporto tra lo Stato e la religione, e più in generale, hanno influito sia sull'evoluzione dell'Islam che sulla possibilità della donna di accedere e integrarsi nella società, disciplinando aspetti fondamentali come l'istruzione, il lavoro retribuito e la partecipazione politica.²⁰⁷

La Thomson Reuters Foundation ha stilato una classifica, grazie al lavoro di 336 specialisti, sul rispetto delle disposizioni fondamentali della Convenzione sull'eliminazione delle discriminazioni contro le Donne (CEDAW), adottata dalle Nazioni Unite, nel mondo arabo, prendendo in considerazione svariati fattori che riguardano la rappresentanza politica, la partecipazione femminile nella società, l'inclusione economica, i diritti della donna nel matrimonio, i diritti legati alla sessualità e alla riproduzione e la violenza di genere.²⁰⁸

Nella classifica del sondaggio, la cui ultima versione risale al 2013, l'ultimo posto è occupato dall'Egitto, che si classifica come peggiore Stato arabo per le donne, a causa delle molestie sessuali, all'elevato tasso di mutilazione genitale femminile nel Paese ed in generale all'aumento delle violenze e le leggi discriminatorie²⁰⁹. La classifica però non tiene conto delle reali condizioni delle

²⁰⁵Massari M., *Musulmane e "moderne". Spunti di riflessione su donne, islam e costruzioni sociali della modernità*, in "Rassegna italiana di Sociologia", a. LV, n.3, luglio-settembre 2014, p. 556

²⁰⁶Kandiyoti Deniz, *Dossier 5-6: Le donne e l'Islam: Quali sono i termini mancanti?*, Dicembre 1988 - Maggio 1989, *Women Living Under Muslim Laws*, <http://www.wluml.org/node/256>, p. 161-162

²⁰⁷Ibidem, p. 166

²⁰⁸La Thomson Reuters Foundation: <https://www.trust.org/thought-leadership/womens-rights/>

²⁰⁹L'esito riguardo l'Egitto è consultabile al sito: <http://news.trust.org/item/20131108170910qacvu/?source=spotlight-writaw>

donne in Sudan²¹⁰, dove sono vittime di molte violenze da parte di attori statali e non statali, anche a causa dei conflitti interni al paese e dei cambiamenti politici.²¹¹

Nel Paese vi erano grandi speranze per il miglioramento della condizione delle donne dopo le rivolte arabe; in realtà sono quelle che ci hanno maggiormente rimesso a causa dei conflitti e dell'instabilità causati dalle insurrezioni. Mona Eltahawy, nota giornalista di origine egiziana, ha affermato: «Come mostrano i risultati miseri del sondaggio, noi donne abbiamo bisogno di una doppia rivoluzione, uno contro i vari dittatori che hanno rovinato i nostri paesi e l'altro contro un mix tossico di cultura e religione che rovinano la nostra vita come donne».²¹²

Nonostante il ruolo centrale e fondamentale che le donne hanno ricoperto durante le rivolte, il miglioramento per il riconoscimento dei loro diritti ha subito una battuta d'arresto per la crescente influenza degli islamisti. In un'intervista del 2016 la Eltahway ha dichiarato che «Il 99,3% delle donne egiziane ha subito molestie sessuali nei luoghi pubblici. Gli uomini ci mettono le mani addosso e ci molestano, eppure la colpa ce la prendiamo noi: eravamo nel posto sbagliato al momento sbagliato e coi vestiti sbagliati». Quest'alta percentuale è stata riscontrata anche dalle Nazioni Unite, come riportato in una relazione che attesta l'aumento della violenza nella società egiziana, e confermata da Human Rights Watch; ulteriori problemi si riscontrano per i matrimoni forzati e il traffico di donne, dato che, come ha affermato Zahra Radwan del Global Fund For Women²¹³, le attività economiche di interi villaggi nelle periferie del Cairo si basano proprio su queste forme di violenza.²¹⁴

L'Unione delle Comore si è posizionata invece al primo posto della classifica, seguite da Oman, Kuwait, Giordania e Qatar, ed è definita come miglior paese arabo per le donne, specialmente riguardo i diritti riproduttivi, l'inclusione economica e il ruolo della donna nel matrimonio e nella famiglia. Numerosi sono gli aspetti positivi che hanno permesso al paese di classificarsi come

²¹⁰ Il Sudan non è parte della CEDAW e non ha ratificato il protocollo alla Carta africana sui diritti umani per i diritti delle donne in Africa

²¹¹ Human Rights Council (2013) Report of the Independent Expert on the Situation of Human Rights in Sudan, Mashood A. Baderin. United Nations Human Rights Council, Twenty-fourth Session. A/HRC/24/31

²¹² Ibidem, <http://news.trust.org/item/20131108170910qacvu/?source=spotlight-writaw>

²¹³ Global Fund for Women: <https://www.globalfundforwomen.org/>

²¹⁴ <http://news.trust.org/item/20131108170910-qacvu/?source=spotlight-writaw>

migliore: il primo motivo è da ricondursi alla Costituzione di Comore in cui si fa riferimento ai diritti e doveri dei cittadini indipendentemente dal sesso, anche se gli uomini sono comunque in una posizione più vantaggiosa dato che gli viene riconosciuto il diritto a concludere un matrimonio poligamico e a cui spetta la decisione di divorziare senza il consenso delle mogli, tuttavia nel caso di divorzio, secondo il Dipartimento di Stato degli USA, le terre e le abitazioni sono assegnate alle donne. Lo Stato ha ratificato la Convenzione dell'ONU sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne ed è uno dei soli tre membri della Lega Araba ad applicarla senza alcuna riserva; inoltre ha ratificato la Convenzione sui diritti del fanciullo e la Carta africana sui diritti umani e dei popoli.²¹⁵

Le donne hanno il diritto di sposarsi e rimanere ad abitare nelle case costruite per loro dai propri genitori, su cui il marito non ha nessun diritto, e la metà dei detenuti nelle carceri delle Comore sono stati incriminati per reati e violenza sessuale, questo è un indice dell'applicazione delle leggi in materia. Più di un terzo delle donne lavorano, e secondo numerose testimonianze, molte donne ritengono di avere eguali diritti rispetto al marito in materia di lavoro, secondo un sistema paritario. Già da diversi anni le donne hanno avuto accesso a posizioni lavorative di alto livello decisionale e a cariche ministeriali nel governo. Inoltre non sono obbligate a portare il velo o altri abiti tradizionali e non sentono la pressione di dover avere figli maschi invece che figlie femmine, infatti ogni nascita è un felice evento per le famiglie nelle Isole Comore.²¹⁶

Il livello di tutela negli altri paesi arabi inseriti nel sondaggio è più o meno alto, infatti in ogni paese sono riscontrabili problemi diversi: in Oman e Kuwait non ci sono specifiche leggi che proibiscano le mutilazioni genitali femminili o che tutelino la donna dalla violenza domestica, ma importanti risultati sono stati raggiunti nell'inclusione economica, in Oman il 29% delle donne ha un lavoro e in Kuwait su duecentoquarantamila lavoratori quasi centoquarantamila sono donne²¹⁷. La

²¹⁵ L'esito riguardante l'Unione delle Comore è consultabile al sito: <http://news.trust.org/item/20131111123247-fry3c>

²¹⁶ Ibidem

²¹⁷ La classifica della Thomson Reuters Foundation: <http://news.trust.org/spotlight/poll-womens-rights-in-the-arab-world/>

violenza domestica però è un problema che riguarda indistintamente cristiane e musulmane, sia in Libano che in altri paesi del Medio Oriente. L'usanza della circoncisione femminile, in particolare il ricorso all'infibulazione, non è riconducibile all'Islam, ma si tratta di usanze di alcune zone africane ed è praticata solo in alcuni Stati musulmani, nell'area nilotica e nel corno d'Africa.²¹⁸

Il Marocco, ad esempio, è stato inserito nel 2013 all'ottavo posto della classifica e, secondo gli indicatori utilizzati, il 17% dei seggi nella Camera dei Rappresentanti era assegnato a donne (67 seggi nello specifico), e solo il 10% dei matrimoni coinvolgeva ragazze che non avevano raggiunto i 18 anni di età. L'art. 496 del codice penale, però, incriminava chiunque ospitasse una donna sposata che avesse lasciato il marito, e nei primi tre mesi del 2008 si sono registrati oltre diciassettemila casi di violenza, di cui quasi il 79% erano casi di violenza commessi dai mariti.²¹⁹

Nei quattro anni successivi a questo Report però dei cambiamenti significativi sono avvenuti in molti Stati; dedicherò il resto del capitolo all'analisi delle discriminazioni contro le donne e in che modo i loro diritti vengono limitati in ambito familiare, medico e socio-economico, e come ormai queste limitazioni vengano contestate con l'aumento delle correnti femministe islamiche ai continui tentativi di frenare i diritti delle donne. In particolare analizzerò i casi dell'Egitto e del Marocco per analizzare nel dettaglio i progressi, fatti o meno in materia di tutela dei diritti femminili, in entrambi i Paesi.²²⁰

2. Il Corano e la donna

La figura femminile è sempre stata influenzata da numerosi pregiudizi, infatti «la maggior parte degli uomini hanno, prima o poi, sentito dire, o forse anche pensato, che le donne siano inferiori o diseguali rispetto agli uomini»²²¹. Questi tipi di preconcetti hanno condizionato il ruolo della donna

²¹⁸ Corrao F., *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Mondadori Università, 2011, p. 52

²¹⁹ L'esito riguardante il Marocco: <http://news.trust.org//spotlight/poll-womens-rights-in-the-arab-world/>

²²⁰ Mayer A.E., *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Oxford, Westview Press, 5th ed., 2013, p. 82

²²¹ Schmidt A. J., *Veiled and Silenced: How Culture Shaped Sexist Theology*, Mercer University Press, Macon Georgia 1989, cit. Introduzione, p. XIII

nella società, sia in quelle di ispirazione cristiana che musulmana, ed in particolare le società musulmane sono state condizionate da una erronea interpretazione del Corano.²²²

Secondo questa interpretazione del Testo esisterebbero delle differenze sostanziali tra l'uomo e la donna, e proprio a causa di queste distinzioni, ne deriverebbe una diversa funzione all'interno della comunità in cui vivono. Questa interpretazione viene fin troppo spesso utilizzata come giustificazione per considerare le donne inadeguate a svolgere determinati incarichi e lavori, identificando il genere femminile come debole, inferiore e povero di spirito. La donna perciò a causa di queste caratteristiche che le sono state attribuite non è considerata adatta a svolgere ruoli importanti nella sfera della vita pubblica, ma adatta solo ad assolvere le proprie funzioni biologiche, mentre l'uomo, essendo considerato migliore, può assolvere importanti incarichi e godere di una maggiore libertà, sia dal punto di vista economico, politico e lavorativo.²²³

È vero che il Corano riconosce l'esistenza di differenze biologiche tra uomo e donna, come è vero però che le differenze tra i generi vengono stabilite e influenzate soprattutto dalla cultura e dall'epoca in cui gli individui vivono²²⁴. Sono questi i fattori che determinano la ripartizione dei ruoli e delle competenze tra uomini e donne, non è il Corano infatti a stabilire dei ruoli esclusivi per ogni individuo, dato che ogni società funziona in modo diverso dalle altre ed il testo è universale, non fa riferimento a singole culture o società.²²⁵

La discriminazione tra uomo e donna, che molti ritengono appartenga alla tradizione islamica, è da ricercarsi invece nel contesto in cui il Corano è stato rivelato. La rivelazione al Profeta è avvenuta nell'Arabia pre-islamica del VII secolo ed inevitabilmente il Testo ha risentito dell'influenza della cultura esistente in quel momento: alcuni comportamenti diffusi nella società erano considerati così terribili da essere immediatamente vietati, alcune usanze invece sono state invece modificate, come il divorzio e la poligamia, mentre per altre pratiche riguardanti il patriarcato e la ripartizione del

²²² Wadud A., *Il Corano e la donna*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011, pp.47-48

²²³ *Ibidem*, p. 48

²²⁴ Illich I., *Gender*, Pantheon Books, New York, 1982, pp. 106-107

²²⁵ Rahman F., *Major Themes in the Qur'an*, Biblioteca Islamica, Chicago e Minneapolis, 1980, pp. 5-7

lavoro tra uomini e donne, il Corano si rivela neutrale, e questa neutralità oggi è uno dei maggiori punti di contestazione da parte delle donne.²²⁶

Per comprendere meglio le tradizioni e le usanze preesistenti all'Islam, alcune di queste sono state poi vietate mentre altre hanno continuato ad esistere, è importante analizzare il contesto storico e sociale in cui la rivelazione è avvenuta. L'Arabia comprendeva quelli che oggi sono il Regno dell'Arabia Saudita, la Repubblica dello Yemen, il Sultanato di Oman, gli Emirati Arabi Uniti, lo Stato del Qatar, del Bahrein e del Kuwait. Una delle caratteristiche dell'Arabia pre-islamica era la totale assenza di organizzazione politica in qualsiasi forma. Non esisteva un governo e i popoli non riconoscevano nessun tipo di autorità, ad eccezione del proprio capotribù. Non essendoci alcun tipo di organizzazione politica e governativa, non c'era nemmeno una legge da rispettare; si ricorreva arbitrariamente alla vendetta e l'unica protezione dai nemici era offerta dalla tribù di appartenenza. L'assenza di un governo e l'anarchia nella regione ha portato la guerra a diventare una istituzione permanente nella società araba.²²⁷

La società dell'Arabia del VII secolo era dominata dall'uomo; gli uomini potevano sposare quante donne volevano senza alcun limite e in caso di decesso del marito le mogli venivano "ereditate" dal figlio, ad eccezione della madre, inoltre alle donne non veniva riconosciuto alcuno status e una tra le usanze più cruente di quest'epoca era l'infanticidio femminile. La società araba prima dell'Islam viene da molti definita come il *tempo dell'ignoranza*. Prima della rivelazione coranica gli arabi erano devoti ad una varietà di religioni e vi erano varie categorie: ad esempio ogni tribù aveva il proprio idolo, altri erano convinti che il mondo fosse eterno, alcuni adoravano le stelle, poi vi erano gli ebrei, i cristiani ed infine i monoteisti, un gruppo molto ristretto che non aveva idoli, ma seguivano il profeta Abramo.²²⁸

²²⁶ Wadud A., *Il Corano e la donna*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011, pp. 49-50

²²⁷ Ashgar Razwy S.A., *A Restatement of the History of Islam and Muslims*, in Al-Islam.org: <https://www.al-islam.org/restatement-history-islam-and-muslims-sayyid-ali-ashgar-razwy>

²²⁸ Ibidem

Questo è il contesto sociale e politico in cui Maometto ricevette il messaggio di Allah attraverso l'Arcangelo Gabriele. Il compito del Profeta era imporre l'unità agli idolatri e ai politeisti, imponendo una giustizia che fosse unica e superiore ai conflitti tra le tribù; egli era l'ultimo messaggero di Dio sulla terra e avrebbe dovuto guidare l'umanità lontano dal peccato, dall'errore e dall'ignoranza. Il Corano è stato rivelato in lingua araba ed è suddiviso in 114 capitoli che riportano le rivelazioni di due diversi periodi, quelle della Mecca, più spirituali, e quelle di Medina, più pratici.²²⁹

Nel Corano, quando viene affrontato il tema della creazione, viene attribuita pari eguaglianza all'uomo e alla donna, i quali sono dotati di pari potenzialità; tutti i credenti, donne e uomini, devono guidare l'umanità verso la verità e la fede, nessuno è escluso dalla missione principale del Libro, non vi è perciò l'attribuzione di superiorità dell'uomo rispetto alla donna²³⁰.

Possono distinguersi tre fasi nel processo di creazione dell'uomo: l'inizio della creazione, il perfezionamento e donare la vita²³¹; nel plasmare il genere umano Allah ha creato due diversi, ma compatibili, generi sessuali, donando loro la forma migliore possibile e rendendoli perfetti²³². Una caratteristica fondamentale della creazione e della perfezione attribuita al genere umano è il dualismo, tutto infatti viene creato a coppie: due forme della medesima realtà, che pur con differenti caratteristiche, formano insieme qualcosa di unico.²³³

Il Corano, al versetto 51:49, recita: "Di ogni cosa creammo una coppia". Il Libro quindi non attribuisce una maggiore importanza ad uno o all'altro genere sessuale, ma riconosce la medesima importanza alla coppia e reciproca necessità. Per ogni cosa esiste un maschio e una femmina, ed Allah

²²⁹ Corrao F., *L'Islam, religione e politica. Una piccola introduzione*, Roma, LUISS University Press, 2015, p.p. 17-27

²³⁰ Alasvand F., *L'Islam e la donna. Diritti e doveri della donna musulmana*, San Demetrio Corone, Irfan Edizioni, 2010, p.p. 8-13; Wadud A., *Il Corano e la donna*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011, p. 57

²³¹ Al-Mawdudi A., *The Meaning of the Qur'an*, a cura di A.A. Kamal, traduzione di M. Akbar, 13 voll., Islamic Publication Ltd., Lahore, 1983, vol. 4, p.11

²³² Wadud A., *Il Corano e la donna*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011, p. 60

²³³ Izutsu T., *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, The Keio Institute of Culture and Linguistic Studies, Tokyo, 1964, p. 85

non assegna caratteristiche ad uno o all'altro in via esclusiva, anche se la responsabilità di dare alla luce i figli è attribuita solo alla donna.²³⁴

Nonostante nel Corano venga affermato il legame tra la donna e mettere al mondo i figli, questo non implica che tutte le altre responsabilità associate alla loro cura e al loro benessere siano esclusivamente della madre, poiché i riferimenti presenti nel testo rimandano solo ad una eccezione biologica, non vi è quindi un riferimento a valori culturali o psicologici.²³⁵

Sempre in riferimento alla creazione del genere umano è di rilevante importanza il racconto del Giardino dell'Eden. Nel racconto il Corano si allontana dalla posizione biblico-giudaica che individuava nella donna il principale motivo della dannazione, ponendo perciò particolare rilievo alla responsabilità individuale²³⁶; il Corano invece, in merito alla disobbedienza e alla tentazione di Adamo ed Eva, si esprime sempre con la forma plurale, dato che la responsabilità delle azioni che vengono commesse è sia individuale che collettiva, quando riguarda un intero popolo.²³⁷

È chiaro che Allah definisca nel Corano dei tratti universali per tutti gli individui, senza attribuire determinate funzioni ad un genere in particolare e non fa riferimento ad un determinato tempo o luogo; è evidente inoltre che la donna non è mai indicata come promotrice o colpevole del male.²³⁸

Oltre il tema della creazione, nel Corano viene affrontato anche il tema dell'Aldilà, che è considerato più importante rispetto alla vita sulla terra, poiché l'esistenza nell'Aldilà dura per sempre, e le esperienze sono considerate come pure. Tutti i diversi livelli dell'Aldilà e le diverse rappresentazioni di questi livelli sono rivolti all'individuo: il primo livello è la morte che è inevitabile per tutti le creature, e non conosce distinzione per nazionalità o genere sessuale.²³⁹

²³⁴ Alasvand F., *L'Islam e la donna. Diritti e doveri della donna musulmana*, San Demetrio Corone, Irfan Edizioni, 2010, p.p. 8-13; Wadud A., *Il Corano e la donna*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011, pp. 65-66

²³⁵ Wadud A., *Il Corano e la donna*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011, p. 67

²³⁶ Schmidt A. J., *Veiled and Silenced: How Culture Shaped Sexist Theology*, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1989, pp.39-68

²³⁷ Rahman F., *Major Themes in the Qur'an*, Biblioteca Islamica, Chicago e Minneapolis, 1980, p. 19

²³⁸ Wadud A., *Il Corano e la donna*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011, p.p. 71-74

²³⁹ *Ibidem*, p.p. 94-97

La morte segna il passaggio dalla vita terrena a quella ultraterrena; in questa seconda vita si può ottenere il meglio soltanto se durante la propria esistenza sulla terra si sono compiute buone azioni e si è rimasti fedeli al proprio credo. Nella vita ultraterrena verrà assegnata ad ogni individuo una ricompensa senza discriminazione tra uomo e donna, ma verrà assegnata in base alla responsabilità di ogni individuo per le proprie azioni ed in base ad un criterio meritocratico, il testo è estremamente chiaro su questo, e da questo dipenderà la loro destinazione nel Paradiso o nell'Inferno, l'ultima dimora di ogni essere umano.²⁴⁰

Molte opinioni negative e pregiudizi sono attribuiti alle donne a causa di una erronea interpretazione del Corano. È già stato precedentemente accennato come il Corano non effettui una discriminazione tra gli individui a causa del genere sessuale, bensì per le proprie azioni durante la vita terrena. È vero che il Libro descrive alcune differenze funzionali, tuttavia queste sarebbero utili solo come indicatori e non impongono all'individuo di assumere un determinato ruolo all'interno della società, tuttavia proprio queste differenze sono state sfruttate per affermare la posizione maschile come dominante.²⁴¹

Una delle funzioni descritte nel Corano che ha sollevato maggiori criticità è la distinzione tra uomo e donna per dare alla luce i figli. Questa funzione è considerata primaria per la donna, e questa definizione ha assunto nel tempo una accezione negativa, lasciando intendere che le donne siano in grado di essere solo delle madri. A causa di questa interpretazione l'educazione femminile era incentrata solo sugli insegnamenti utili per diventare delle buone moglie e madri; tuttavia nel Corano non vi è nessuna indicazione che sancisca il prendersi cura dei figli come responsabilità esclusiva della donna, ma sottolinea semplicemente l'importanza di questa capacità femminile, senza la quale non potrebbe esistere il genere umano.²⁴²

²⁴⁰ Wadud A., *Il Corano e la donna*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011, p.p. 98-106

²⁴¹ *Ibidem*, p.p. 116-118

²⁴² *Ibidem*, p.p. 119-121

Nel testo troviamo differenze funzionali tra gli individui che spesso sono state utilizzate per affermare la superiorità dell'uomo rispetto alla donna, e questi versi contengono in particolare due parole ricorrenti: *daraga* e *faddala*.

La *daraga* è un “livello o grado” superiore che un singolo o un gruppo di individui può ottenere per aver praticato delle buone opere. Il problema è che il Corano non assegna determinati valori per queste opere, quindi ogni società è libera di determinarne il valore, e generalmente, distinguendo il lavoro maschile da quello femminile, è stata attribuita una maggiore importanza alle mansioni svolte dagli uomini rispetto a quelle svolte dalle donne²⁴³. Il Corano fa riferimento soltanto all'operato dell'individuo, attribuendo il medesimo grado di responsabilità a donne e uomini.

Il secondo termine, *faddala*, si riferisce alla preferenza di Allah per gli esseri umani rispetto al resto delle creature, anche se vi sono poi particolari individui che sono stati preferiti rispetto a tutti gli altri, questa preferenza però può essere solo accordata da Allah e non può essere conquistata tramite determinati comportamenti. Secondo il verso coranico 4:34, in merito alle preferenze materiali, l'uomo sarebbe in una posizione vantaggiosa per quanto riguarda l'eredità, infatti all'interno di una famiglia i beni ereditati dall'uomo saranno il doppio di quelli ereditati dalla donna²⁴⁴. Questo verso è stato però usato come riferimento non solo per la preferenza in tema di eredità, ma anche in generale per la preferenza accordata agli uomini per forza e intelletto, ma questa interpretazione non ha un fondamento dato che nel versetto non c'è nessun riferimento alle maggiori capacità degli uomini²⁴⁵. Vi sono campi e situazioni in cui le donne eccellono sugli uomini e viceversa, non si può generalizzare e non si può dunque parlare di valori incondizionati.²⁴⁶

Per quanto riguarda la ripartizione delle competenze e delle funzioni è stato stabilito che quella primaria per la donna sia partorire, una responsabilità che richiede una grande forza e dedizione; la

²⁴³ Tarvis C., Wade C., *The Longest War: Sex Differences in Perspective*, Harcourt Brace Jovanovich, Orlando, 1984, p. 3

²⁴⁴ Wadud A., *Il Corano e la donna*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011, p.p. 126-128

²⁴⁵ Al-Hibri A., *A Story of Islamic Herstory: Or How did We ever get into this Mess?*, in “Women and Islam; Women's Studies International Forum Magazine”, 5, 1982, p.p.193-206

²⁴⁶ Wadud A., *Il Corano e la donna*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011, p. 129

donna e l'uomo insieme formano una famiglia, la più importante tra le istituzioni sociali, al cui interno ogni componente ha le proprie responsabilità²⁴⁷.

Alla luce della responsabilità biologica della donna, anche l'uomo deve assolvere alcuni compiti tra cui provvedere al benessere della donna e fornirle tutto ciò di cui ha bisogno per assicurare la continuazione della vita umana. Questa ripartizione delle competenze sarebbe volta ad assicurare un rapporto equo, tuttavia questa suddivisione è impensabile con la realtà contemporanea; pensiamo ad esempio ai paesi in cui vi sono gravi crisi di sovrappopolamento, o alle società capitalistiche in cui uno stipendio a famiglia potrebbe non bastare per condurre una vita dignitosa o ad altri casi in cui le donne non possono avere figli. Questi esempi sono la testimonianza di come il Corano debba essere messo a confronto e adattato alle società odierne e ai grandi cambiamenti avvenuti negli ultimi secoli.²⁴⁸

In conclusione il Corano stabilisce la stessa importanza per gli uomini e per le donne e riconosce l'assoluta parità religiosa e morale di entrambi i sessi davanti a Dio; in particolare l'uguaglianza etica delle donne deve essere indipendente ai mutamenti del contesto sociale di riferimento.²⁴⁹

È innegabile che le donne durante il XX secolo abbiano acquisito maggiori diritti e responsabilità, grazie soprattutto ad una maggiore partecipazione alla vita pubblica, sia dal punto di vista politico che economico, ottenendo un maggiore ruolo all'interno della società, e la ricompensa che ogni individuo otterrà nell'aldilà si baserà sulle opere e sui ruoli che è chiamato a ricoprire durante la sua vita. Questa maggiore partecipazione di ogni individuo alla società assicura un sistema basato sulla cooperazione e sul rispetto reciproco, garantendo una maggiore crescita sia per il singolo che per la collettività.²⁵⁰

²⁴⁷ Wadud A., *Il Corano e la donna*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011, p.p. 132

²⁴⁸ *Ibidem*, p. p. 132-133

²⁴⁹ Esposito J.L., *Women in Islamic Family Law*, Syracuse University Press, New York, 1982, pp. 107-108

²⁵⁰ Wadud A., *Il Corano e la donna*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011, p.p. 158-172

3. La donna e il diritto islamico

Secondo le fonti del diritto islamico, pur essendo riconosciuto nell'Islam il principio di uguaglianza, vi sono discriminazioni e privilegi accordati solo ad alcuni individui. Come già anticipato nel primo capitolo, sono tre gli ambiti di discriminazione più radicati nella *shari'a*: tra musulmani e non musulmani, tra uomini e donne e tra persone libere e schiavi.²⁵¹

Queste categorie e distinzioni sono fortemente messe in discussione nelle società contemporanee, poiché anche se la discriminazione tra persone libere e schiavi è ormai quasi inesistente, molto importanti rimangono le prime due categorie, negando perciò l'idea che l'Islam riconosce e afferma l'uguaglianza per tutti gli esseri umani.²⁵²

Il problema però è riscontrabile nell'affermazione del principio stesso di uguaglianza: molti musulmani non sono cresciuti con l'idea della parità assoluta di tutti gli esseri umani, dunque queste forme di discriminazione presenti nella *shari'a*, secondo la loro concezione, non violerebbe il suddetto principio. La società, e il condizionamento che ne deriva, svolge un ruolo cruciale per la rappresentazione dei diritti, pensiamo al caso degli Stati Uniti: nell'ordine politico e giuridico previsto con la Dichiarazione d'indipendenza del 1776 viene affermato il principio di uguaglianza, che secondo i Padri Fondatori era compatibile con la negazione dello stesso a donne e schiavi neri, che erano ineguali per definizione; veniva proclamata l'uguaglianza sostenendo però contemporaneamente delle leggi che discriminavano in base al sesso e alla razza.²⁵³

Proprio a causa del condizionamento culturale molti musulmani conservatori sostengono che si possa riconoscere il principio di uguaglianza mantenendo le regole islamiche premoderne che relegano donne e non musulmani ad un livello inferiore, poiché questo è l'ordine naturale delle cose. Questa interpretazione però è destinata a scontrarsi ogni volta che si confronta con gli standard internazionali in materia di tutela dei diritti dell'uomo, che indicano chiaramente che le

²⁵¹ Mayer A.E., *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Oxford, Westview Press, 5th ed., 2013, p. 74

²⁵² Ibidem

²⁵³ Ibidem, p. 75

discriminazioni per ragioni legate al sesso e alla religione non sono in alcun modo compatibili con il principio d'uguaglianza.²⁵⁴

È stato già analizzato nel precedente paragrafo come il Corano abbia introdotto, nell'Arabia pre-islamica del VII secolo, importanti innovazioni volte a valorizzare i diritti, lo status e la dignità delle donne, introducendo delle riforme che vietano con fermezza l'infanticidio femminile, permetteva alla donna di ereditare e poneva una restrizione alla poligamia e all'abuso del divorzio dei mariti²⁵⁵. Le riforme coraniche hanno quindi migliorato la condizione femminile rispetto al passato e avevano lo scopo di rimuovere gli abusi a cui le donne erano sottoposte.²⁵⁶

L'Islam, nel VII secolo, conferì dunque alle donne dei diritti che in Occidente non sarebbero stati affermati fino in tempi relativamente recenti, le donne musulmane ad esempio godevano, già all'epoca, della piena personalità giuridica, c'era la possibilità che gestissero le proprietà e gli furono accordate notevoli libertà.²⁵⁷

Tenendo conto di questi fattori, coloro che sostengono i diritti delle donne sono scettici quando in nome dell'Islam, che inizialmente aveva l'obiettivo di migliorare la condizione femminile, si cerca di sottomettere le donne, poiché anche diverse analisi e studi hanno portato alla conclusione che è stata l'influenza delle condizioni sociali e l'interpretazione di tradizioni culturali che hanno condizionato lo status delle donne nella legge islamica²⁵⁸.

Già dalla fine dell'Ottocento diversi membri appartenenti alle élite delle società musulmane si sono convinti che fosse necessario riformare le regole della *shari'a* premoderne; ad eccezione dell'Arabia Saudita infatti, i paesi del Medio Oriente hanno introdotto riforme per migliorare la

²⁵⁴ Mayer A.E., *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Oxford, Westview Press, 5th ed., 2013, p. 75

²⁵⁵ *International Conference on Islamic Laws and Women in the Modern World: Islamabad, December 22-23, 1996*, Giant Forum

²⁵⁶ RahmanF., *The Status of Women in the Qur'an*, in "Women and Revolution in Iran", ed. Guity Nashat, Boulder, Westview Press, 1983, p.38

²⁵⁷ Smith J., *Women, Religion, and Social Change in Early Islam*, in "Women, Religion and Social Change", eds. Yvonne Haddad and Ellison Findley, Albany, State University of New York Press, 1985, pp. 19-35

²⁵⁸ RahmanF., *The Status of Women in the Qur'an*, in "Women and Revolution in Iran", ed. Guity Nashat, Boulder, Westview Press, 1983, p.37, Barlas A., "Believing Women" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin, University of Texas Press, 2002

condizione di vita delle donne²⁵⁹. Mentre i cambiamenti politici, economici e sociali garantivano un accesso più ampio all'istruzione e a posizioni lavorative, i conservatori denunciarono l'autonomia e la libertà concessa alle donne, negando anche la partecipazione alla politica impedendo loro di votare. Da un lato quindi vi è la posizione dei riformisti, mentre dall'altro i conservatori che accusano i primi di essere dei servitori dell'imperialismo occidentale, che mira a distruggere i valori e principi della *shari'a*.²⁶⁰

3.1 Il diritto di Famiglia e di successione

La religione ha un'importanza fondamentale nel diritto di famiglia e di successione. La legge islamica è stata rivelata tramite Maometto direttamente da Dio, che riconosce l'esistenza e la divisione di varie comunità religiose, anche se la religione islamica è considerata come l'unica benaccetta da Dio e considerata ricca di valore e universale.²⁶¹

Alle comunità appartenenti al Libro è concesso avere dei propri tribunali e delle proprie leggi, diverse da quelle musulmane con le quali non potevano entrare in contrasto. Numerose erano le differenze, ad esempio il musulmano poteva sposare quattro donne anche di religione cristiana o ebraica, mentre il cristiano poteva sposare una sola donna, che non poteva appartenere alla religione islamica. Ulteriori differenze erano presenti in merito all'eredità, in quanto il diritto islamico non permetteva la successione di beni tra individui che appartenevano religioni differenti e ulteriori discriminazioni vi erano in merito alla libertà di espressione e religione, dato che al credente musulmano non era permesso in nessun caso abbandonare la fede islamica.²⁶²

Non esiste per i paesi arabi un'uniformità giuridica, esistono infatti dei paesi, come la Tunisia che ha adottato un unico sistema legislativo e giudiziario per tutti i cittadini tunisini, a prescindere

²⁵⁹ Anderson J.N.D., *Law Reform in the Muslim World*, London, Athlone, 1976; Mayer A.E., *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Oxford, Westview Press, 5th ed., 2013, p. 84

²⁶⁰ Mayer A.E., *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Oxford, Westview Press, 5th ed., 2013, p.p. 85-86

²⁶¹ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 49

²⁶² *Ibidem*, p.p. 50-51

dalla religione di ognuno, ma nonostante ciò non vi è un regime di piena uguaglianza tra musulmani e non musulmani; vi sono poi paesi come il Bahrain e l'Arabia Saudita che non hanno ancora codificato il diritto di famiglia per i propri cittadini di fede islamica, e vi sono infine altri casi in cui esistono giurisdizioni diverse per le diverse correnti religiose, come ad esempio le differenze di giurisdizione tra sciiti e sunniti in Libano.²⁶³

Un caso interessante è quello dell'Egitto in cui esiste un sistema legislativo musulmano, e contemporaneamente sono in vigore numerosi sistemi legislativi ebraici e cristiani, nonostante lo Stato li abbia soppresse con la legge 642/1955. In particolare per quanto riguarda il diritto di famiglia, il Paese non ha un codice unico, ma esistono diverse leggi frammentate e incomplete che ne disciplinano i vari ambiti. L'Egitto ha adottato il suo primo codice civile nel 1949, tuttavia si trattava di un codice lacunoso per molti aspetti, vi erano infatti alcune norme riguardanti la successione e il testamento influenzate dalla religione, che venivano applicate in modo diverso dai tribunali religiosi.²⁶⁴

Una importante evoluzione si è ottenuta con la legge 462/1955, entrata in vigore nel gennaio del 1956, la quale ha soppresso i tribunali religiosi trasferendo le competenze a quelli nazionali con lo scopo di uniformare le regole relative al diritto pubblico. Il problema di questa legge è riconducibile all'abolizione solo formale dei tribunali islamici, dato che gli avvocati e i giudici di questi ultimi sono stati trasferiti a quelli nazionali, cosa non prevista per i non musulmani, provocando la reazione da parte delle autorità religiose cristiane ed ebraiche.²⁶⁵

Questa legge, pur avendo abolito i tribunali religiosi, non ha in realtà inciso sulle norme religiose; l'art. 6, e successivamente anche l'art. 3 della legge 1/2000, riconosce come superiore, anche se in modo indiretto, il diritto islamico, e in caso di lacune si dovrà far riferimento alla scuola di Abu-Hanifah. Le comunità religiose riconosciute ufficialmente sono quattordici, tra cui quella

²⁶³ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 54

²⁶⁴ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo: costanti e sfide*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 14-15

²⁶⁵ *Ibidem*

musulmana, quattro ortodosse, sette cattoliche, tre ebraiche e una protestante, e le loro leggi sono considerate come eccezionali; sono esclusi dalle comunità ufficialmente riconosciute gli altri gruppi religiosi, come i testimoni di Geova che spesso sono perseguitati dallo Stato e il cui matrimonio non è riconosciuto.²⁶⁶

Nonostante l'importanza per il mondo arabo del codice civile egiziano, il quale è stato preso come modello per diversi paesi, gravi sono le lacune a causa dell'assenza di uniformità; a rendere ulteriormente più complessa la situazione si sono aggiunte due nuove leggi: la legge 1/2000 e la 10/2004, nessuna delle quali specifica chi siano i destinatari, se cittadini musulmani o i cittadini egiziani nel loro complesso senza distinzione dovuta al credo religioso.²⁶⁷

La legge 1/2000 disciplina alcuni ambiti riguardanti il diritto di famiglia come ad esempio il riconoscimento paterno successivo al decesso del padre, l'eredità e la tutela dei beni, l'affidamento dei figli e il pagamento degli alimenti in caso di divorzio, ed in particolare l'art. 17 pone delle condizioni restrittive per quanto riguarda il matrimonio e per l'età dei coniugi.²⁶⁸

Invece la legge 10/2004, in attuazione alla legge 1/2000, crea un tribunale che giudichi i casi riguardanti il diritto di famiglia, creando così un tribunale specializzato in materia che sia in grado di analizzare casi simili.²⁶⁹

Nonostante i vari tentativi di unificazione in Egitto, sia in ambito governativo che in ambito ecclesiastico, non è stato possibile creare un codice univoco e chiaro. Nel panorama arabo e musulmano un nuovo tentativo di unificazione è stato fatto nel Maghreb nel 1991 grazie al *Collettivo 95 D'uguaglianza Maghrebina* dall'unione di associazioni femminili appartenenti al Marocco, all'Algeria e alla Tunisia. Nell'ambito del Collettivo è stato adottato il documento "Cento misure e

²⁶⁶ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *L'impact de la religion sur l'ordre juridique, cas de l'Égypt, non-musulmans en pays d'islam*, Éditions universitaires, Friburgo, 1979, pp.266-267, 284

²⁶⁷ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 61-62

²⁶⁸ Ibidem

²⁶⁹ Ibidem

disposizioni: per una codificazione Magrebina egualitaria in materi di statuto personale e di diritto di famiglia”²⁷⁰.

Un’importante risultato si è raggiunto in Marocco nel 2004 con la riforma del Codice di famiglia, la *mudawwana* marocchina. La codificazione della *mudawwana* è avvenuta nel 1958, dopo che il Marocco ottenne l’indipendenza. Questa prima versione era conforme ad una visione restrittiva della legge islamica. Nel Codice molti diritti delle donne vennero limitati, la donna infatti per poter prendere marito doveva ottenere il consenso del proprio tutore, inoltre veniva riconosciuta e accettata la poligamia e le disposizioni relative al divorzio erano in favore degli uomini, limitando l’azione femminile.²⁷¹

Immediatamente dopo la promulgazione del Codice, numerose furono le denunce a causa della discriminazione tra i generi. Si tentò di riformarlo nel 1961, nel 1968 e nel 1982, ma senza successo. Le richieste di innovazione e cambiamento iniziarono ad essere accolte nel paese durante gli anni Novanta grazie all’ondata di democratizzazione. Importante fu la campagna promossa dall’*Union pour l’action féminine* che rivendicava l’uguaglianza dei diritti tra uomo e donna, la quale fu un successo nonostante fosse ostacolata dagli islamisti.²⁷²

Le prime modifiche furono concesse da Hassan II nel maggio 1993; tuttavia le riforme apportate ebbero una portata modesta, dato che le questioni più importanti e delicate non furono minimamente affrontate e modificate. Questo primo cambiamento spinse le organizzazioni femminili ad aumentare le richieste per rafforzare i diritti delle donne per permettere loro una maggiore partecipazione alla vita pubblica e per contribuire allo sviluppo sia economico che sociale del paese. Per far fronte a queste richieste, il Re Muhammad VI, istituì nel 2001 un Comitato consultivo on il compito di preparare una riforma della *mudawwana* nel rispetto dei principi stabiliti dal Corano.²⁷³

²⁷⁰ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 68

²⁷¹ Pepicelli R., *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Roma, Carocci editore, 2015, p. 93

²⁷² Ibidem

²⁷³ Ibidem, p.p. 94-95

Questa nuova versione del codice prendeva ispirazione dalla concezione universale dei diritti umani e da una interpretazione del Corano con forme agli sviluppi della società e del nuovo ruolo delle donne. La versione riformata, grazie ad una lettura progressista del Corano decreta l'uguaglianza tra marito e moglie e assegna loro le medesime responsabilità. Un grande risultato si è ottenuto grazie alla limitazione della poligamia, la donna infatti può opporsi alla decisione del marito di prendere in sposa un'altra donna senza la sua autorizzazione e il nuovo matrimonio può essere autorizzato solo dal giudice. Il divorzio, in caso di una fallita riconciliazione tra moglie e marito, deve avvenire in tribunale e alla donna sarà affidata la custodia dei figli e gli verranno garantiti gli alimenti e la dimora. Grazie a questi cambiamenti il nuovo codice è molto apprezzato a livello internazionale e viene preso come modello di riferimento per le riforme dei codici in altri paesi in cui vi è la volontà di conciliare i precetti religiosi ad una forma più avanzata di diritti.²⁷⁴

3.1.2 Il Matrimonio

Come dimostrato è assente nel mondo arabo una unificazione ed omogeneizzazione del diritto di famiglia ed una delle caratteristiche principali è la discriminazione tra uomo e donna. Non si può parlare dunque di medesime esperienze, perciò verranno analizzate nel dettaglio due diversi casi, quelli del Marocco e dell'Egitto, per confrontare analogie e differenze in merito alla tutela dei diritti delle donne in entrambi i Paesi.

Il primo ambito in cui emerge la disuguaglianza tra uomo e donna riguarda l'età per contrarre matrimonio. I legislatori musulmani ritengono che un ragazzo e una ragazza, di età inferiore ai diciotto anni, possano sposarsi. Questa posizione è stata dedotta da un antico racconto riguardante il Profeta che avrebbe preso in sposa una bambina di sei anni, 'Ayshah, e i due avrebbero avuto dei rapporti da quando lei ne aveva nove, aspettando per un periodo di tre lunazioni, periodo che il versetto coranico 65:4 ritiene valido per contrarre un nuovo matrimonio.²⁷⁵

²⁷⁴ Pepicelli R., *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Roma, Carocci editore, 2015, p. 92

²⁷⁵ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 68

Nei paesi arabi sono ancora molto diffusi casi in cui delle bambine sono date in sposa a uomini molto più grandi di loro che spesso non sono in grado di assicurargli uno stile di vita soddisfacente e non riescono ad adempiere agli impegni derivanti dal matrimonio. Le bambine vengono date in sposa poiché i genitori sono spaventati da colui che chiede la loro mano o perché sono attratti dalla somma di denaro che gli viene offerta. Si sta cercando però di limitare questa forma di abuso, infatti vi sono sempre più casi in cui i legislatori arabi sanciscono un limite minimo di età per potersi sposare.²⁷⁶

In Egitto, nel codice di Quadri Pacha del 1875, non è indicato alcun limite di età per concludere il matrimonio, tuttavia questa lacuna viene colmata grazie ad un decreto relativo ai *mazunna*, il notaio dei matrimoni. Questo decreto vieta ai notai di autenticare un matrimonio se la ragazza non abbia compiuto sedici anni e l'uomo diciotto, e i tribunali, se questo limite di età non è rispettato, non possono ricevere nessuna richiesta in merito. Il parlamento egiziano nel 2008 ha decretato un nuovo limite di età, sia l'uomo che la donna infatti devono aver compiuto i diciotto anni di età.²⁷⁷

Il diritto marocchino, con l'art. 19 del codice di famiglia, stabilisce che l'età minima per sposarsi è di diciotto anni, sia per l'uomo che per la donna; tuttavia l'art. 20, permette al giudice di autorizzare un matrimonio anche se le persone coinvolte non sono ancora maggiorenni, ma l'autorizzazione può essere rilasciata solo se l'interesse a sposarsi è comprovato, dopo aver ascoltato i genitori del minorenne e analizzato la situazione sociale. Il codice marocchino inoltre pone molta importanza, nel caso in cui un minorenne voglia essere autorizzato a sposarsi, sulla maturità richiesta per poter adempiere agli obblighi matrimoniali.²⁷⁸

Alcuni codici contengono delle disposizioni sulla differenza di età tra i due coniugi. In Marocco prima della riforma del codice nel 2004, la differenza di età doveva essere stabilita in base al profitto che poteva trarre la donna dal matrimonio, ma con la nuova riforma questo articolo è stato

²⁷⁶ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 68

²⁷⁷ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo: costanti e sfide*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 30

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 31

cancellato. Nei paesi in cui i codici non contengono norme relative alla differenza d'età, il giudice dovrà valutare le diverse situazioni e prendere una decisione.²⁷⁹

Secondo alcuni autori se il tutore del minorenne decide che quest'ultimo debba sposarsi, il matrimonio sarà celebrato anche senza il consenso dei due futuri sposi. Non sono molti i paesi che hanno regolato nei propri codici la questione; ad esempio in Egitto si fa riferimento al codice ufficiale di Quadri Pacha, che con l'art. 44 afferma il potere del tutore di imporre un matrimonio ai minorenni, mentre i maggiorenni hanno libertà di sposarsi senza l'autorizzazione del tutore.²⁸⁰

La poligamia è permessa dall'interpretazione di alcuni versetti coranici che riconoscono a Maometto la possibilità di sposare quante donne preferiva, mentre agli altri musulmani è concesso sposare al massimo quattro donne, tuttavia l'uomo che voglia contrarre un matrimonio poligamico deve essere in grado di trattare tutte le mogli in modo equo. Questa istituzione, tranne per la Tunisia che punisce i matrimoni poligamici, rimane molto diffusa nella prassi, e viene difesa con molta forza da numerosi autori appartenenti al mondo islamico²⁸¹. Considerando i lati negativi della poligamia, che riguardano soprattutto i conflitti tra le mogli e il trattamento ineguale che viene riservato loro, sono state adottate delle limitazioni a questa pratica: ad esempio nel contratto matrimoniale può essere inclusa una specifica clausola che impedisca al marito di sposare altre donne e in caso di inadempimento, la donna ha il diritto a chiedere il divorzio.²⁸²

In Egitto la poligamia è stata oggetto di dibattito già nel secolo scorso; una legge del 1979, la legge della Signora Sadate, riteneva che contrarre un nuovo matrimonio senza il consenso della prima moglie fosse pregiudizievole e la moglie quindi aveva il diritto a chiedere il divorzio. Questa legge però è stata ritenuta anticostituzionale e sostituita dalla legge 100/1985 in cui la poligamia non viene

²⁷⁹ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 71

²⁸⁰ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo: costanti e sfide*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 32

²⁸¹ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 73

²⁸² *Ibidem*, p. 74

più considerata pregiudizievole e non viene definita la possibilità di inserire una clausola riguardante il diritto di chiedere il divorzio.²⁸³

Il codice di famiglia marocchino contiene numerosi articoli, dal 40 al 46, volti a limitare i matrimoni poligamici. Questi articoli vietano la poligamia, considerata come un'ingiustizia per le spose; nel caso in cui il marito decida comunque di prendere in sposa un'altra donna dovrà chiedere un'autorizzazione al tribunale indicando i motivi eccezionali per cui si richiede il permesso e l'uomo dovrà anche provare di essere in grado di assicurare uno stile di vita dignitoso ad entrambi le mogli. La moglie sarà chiamata a comparire in tribunale, e dopo aver ascoltato entrambi i coniugi, il tribunale deciderà se autorizzare o meno il nuovo matrimonio. Nel caso in cui questa possibilità venga accordata la moglie potrà chiedere il divorzio e l'uomo dovrà versarle una somma come risarcimento, stabilita in base ai suoi diritti e a quella dei figli che ha a carico; se la poligamia viene autorizzata, e la moglie non chiede il divorzio, il nuovo matrimonio sarà concluso dopo che il giudice avrà avvisato la nuova moglie dell'esistenza della prima.²⁸⁴

Il diritto islamico prevede altri due tipi di matrimonio: il matrimonio temporaneo e il matrimonio consuetudinario. Il matrimonio temporaneo, anche detto "matrimonio di piacere", è giustificato da un versetto coranico²⁸⁵, può durare una singola notte o parecchi anni e prevede il pagamento di una dote. Alcune condizioni da rispettare sono le medesime del matrimonio ordinario, ad esempio la donna non deve essere legata ad un altro uomo dal vincolo matrimoniale e non è concesso alla donna sposare un uomo che non sia musulmano, mentre il marito, grazie a questo tipo di matrimonio, può prendere in sposa quante donne vuole, oltre le quattro concesse dal matrimonio ufficiale. Questo tipo di unione matrimoniale è stata concepita per permettere agli uomini di avere

²⁸³ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo: costanti e sfide*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 35

²⁸⁴ Ibidem, p. p. 36-37

²⁸⁵ Versetto 4:24, "Poiché godrete di esse, versate loro la dote dovuta"

una moglie anche quando sono lontani da casa, che sia per affari o altre ragioni, e per permettergli di avere dei figli.²⁸⁶

Il matrimonio consuetudinario pur essendo riconosciuto dal diritto musulmano, non è in realtà ufficiale e dunque non può essere contestato in tribunale, dato che le nozze si svolgono in segreto senza che le famiglie dei coniugi ne siano a conoscenza. L'uomo e la donna legati da matrimonio consuetudinario non vivono nella stessa casa, possono avere dei rapporti intimi evitando però che la moglie resti incinta. I due sposi, essendo legati solo da un atto di un notaio non ufficialmente registrato, nel momento in cui decidono di lasciarsi non dovranno andare in tribunale, ma sarà sufficiente strappare il documento. Con questo tipo di legame, le coppie sono libere di unirsi o lasciarsi a proprio piacimento, senza la pressione derivante dal contesto sociale e familiare.²⁸⁷

Questo fenomeno è molto diffuso in Egitto a causa delle difficoltà economiche, poiché i bassi salari non permettono all'uomo di assumersi delle responsabilità nei confronti della futura moglie. Moltissimi ragazzi concludono questo tipo di matrimonio per poter intraprendere delle relazioni sessuali, circa il 40% delle studentesse universitarie egiziane è legato ad un ragazzo da questo tipo di rapporto. Tuttavia se scoperte disonorerebbero la propria famiglia e la loro vita sarebbe in pericolo se la prima notte del matrimonio ufficiale il marito si accorgesse che la donna non è più vergine. Una conseguenza di questo fenomeno è il ricorso al chirurgo, da parte delle ragazze dopo aver sciolto il matrimonio consuetudinario, per far restaurare la propria verginità prima del matrimonio ufficiale. A causa dell'aumento di questo fenomeno, secondo diversi autori si rischia di distruggere la vita familiare in Egitto.²⁸⁸

²⁸⁶ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 77-79

²⁸⁷ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo: costanti e sfide*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 41

²⁸⁸ *Ibidem*, 2012, p. 42

3.1.3 Lo scioglimento del matrimonio

Il matrimonio è considerato, tra le tradizioni islamiche, una tra le più sacre e importanti, dato che la famiglia è la base fondamentale di ogni società. Il matrimonio però può essere sciolto per varie ragioni: per decesso di uno dei due coniugi o per la sua assenza, per abiura dell'islamismo, per ripudio e, infine, ricorrendo al divorzio, un metodo definitivo e radicale, che pone fine ad un rapporto non più felice²⁸⁹. È interessante analizzare in particolare il caso del ripudio e del divorzio, casi in cui emergono le maggiori disparità tra uomo e donna.

Il *talak*, il ripudio, può essere revocabile o irrevocabile, ed è un privilegio del marito, che può ripudiare la moglie in modo unilaterale senza fornirle delle spiegazioni e senza rivolgersi ad un giudice se non intende richiedere uno scioglimento legale del matrimonio. Il marito può ripudiare la moglie se sussistono alcune condizioni: il potere di allontanarla, la volontà e la possibilità di farlo, e infine, deve utilizzare delle formule nella pronunciazione del ripudio. Il potere appartiene ad ogni uomo musulmano, ma quest'ultimo deve essere almeno adolescente ed in buone condizioni di salute mentale.²⁹⁰

Mentre il marito può ripudiare, in presenza delle condizioni, in qualsiasi momento la propria moglie, la donna può farlo solo se nel contratto matrimoniale è stata inserita una specifica clausola, e per sciogliere il legame matrimoniale ha due possibilità: rivolgersi al giudice o concordare lo scioglimento con il coniuge, e nel caso in cui il marito accetti, la moglie dovrà rinunciare a qualsiasi forma di indennizzo e rinunciare alla possibilità di ricevere gli alimenti. Il Marocco prevede la possibilità per la moglie di ripudiare il marito e richiede il consenso reciproco per il divorzio.²⁹¹

Il ripudio è contemplato nel Corano dal versetto 2:229; quello revocabile è concesso per due volte e non comporta ufficialmente lo scioglimento del rapporto coniugale, ma si tratta in realtà di un periodo di separazione tra i coniugi, per dare la possibilità al marito di riflettere sulla decisione da

²⁸⁹ Alasvand F., *L'Islam e la donna. Diritti e doveri della donna musulmana*, San Demetrio Corone, Irfan Edizioni, 2010, p. 31; Abagnara V., *Il matrimonio nell'Islam*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996, p. 73

²⁹⁰ Abagnara V., *Il matrimonio nell'Islam*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996, p.p. 93-96

²⁹¹ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo: costanti e sfide*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 43

prendere. La donna dopo il ripudio entra in un periodo di ritiro, durante il quale continuerà ad abitare nella dimora del marito e avrà diritto ad essere mantenuta. Se il marito decide di ritrattare il ripudio riprendono totalmente la vita coniugale e non vi sarà la necessità di celebrare un nuovo matrimonio, poiché si è trattato di una separazione momentanea.²⁹²

Il ripudio irrevocabile di norma si ottiene in due modi: se il marito ripudia la moglie prima che il matrimonio venga consumato o se sussiste un triplice ripudio, un limite imposto dall'Islam per scongiurare l'utilizzo indiscriminato della pratica del ripudio nella società araba pre-islamica.²⁹³

Il versetto coranico 2:230 nega al marito la possibilità di riprendere la propria moglie prima che non si sia risposata ed il successivo matrimonio sia stato sciolto. Questa disposizione è volta a limitare il ricorso al ripudio e invita l'uomo a riflettere molto attentamente prima di ripudiare la sposa. I legislatori arabi cercano di limitare il ricorso al triplice ripudio e vi sono norme che richiamano il versetto sopracitato; ad esempio l'art. 28 del codice di Qadri Pacha, in Egitto, dispone che "Il marito che avrà ripudiato definitivamente, o per tre volte, sua moglie, potrà riprenderla solo dopo che lei si sia risposata legittimamente e anche il secondo marito l'abbia ripudiata (o sia deceduto dopo la consumazione del marito) e, solo dopo che sia trascorso il periodo d'attesa necessario" ed una norma simile è contenuta nel codice marocchino all'art. 39.²⁹⁴

Il Profeta ha affermato che il ripudio, pur essendo permesso, è uno degli atti maggiormente detestati da Dio, l'uomo quindi non deve abusare di questa possibilità e sono molti i legislatori che cercano di limitarne il ricorso attraverso una sorta di sanzione. In Egitto, in base all'art.18bis della legge 100/1985, se la donna non era d'accordo al divorzio e non era stata la responsabile dello scioglimento del matrimonio, aveva diritto agli alimenti durante il periodo di attesa e ad un indennizzo

²⁹² Abagnara V., *Il matrimonio nell'Islam*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996, p.p. 99-101

²⁹³ Aluffi Beck-Peccoz R., *La modernizzazione nel diritto di famiglia nei paesi arabi*, Giuffrè, 1990, p. 112

²⁹⁴ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo: costanti e sfide*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 43-44

nei due anni successivi al divorzio, la cui cifra veniva stabilita tenendo conto della situazione economica del marito e della durata della vita coniugale.²⁹⁵

Anche in Marocco è prevista una norma simile, la quale stabilisce che la donna divorziata ha diritto ad un dono di consolazione come riparazione dei danni subiti per lo scioglimento del matrimonio; la somma, anche in questo caso, sarà stabilita in base alle finanze dello sposo, alle cause del divorzio e dopo una valutazione della situazione.²⁹⁶

In caso di divorzio, i coniugi sono obbligati a recarsi davanti al un giudice per un tentativo di riconciliazione; diversi legislatori impongono al giudice di prescrivere, nel tentare di far riconciliare gli sposi, un periodo di riflessione e se nemmeno questo funziona si arriverà alla scissione ufficiale del matrimonio²⁹⁷.

Il divorzio costituisce dunque l'alternativa finale, a cui si deve ricorrere solo dopo aver tentato di riconciliarsi in ogni modo, poiché pur essendo legittimo, questa pratica non è molto apprezzata nel mondo islamico. La donna, successivamente allo scioglimento del matrimonio, deve aspettare tre mesi prima di potersi nuovamente risposare; questo dovere è chiamato *idda* e viene stabilito nel Corano. Diverse sono le ragioni per cui la donna è costretta ad osservare questo limite temporale: per appurare che la donna non sia incinta, per rispettare il decoro e le emozioni di entrambi gli sposi, per dare la possibilità ad entrambi di riflettere meglio e nel caso in cui lo desiderino tornare insieme e, infine, per evitare che la donna intrattenga una relazione in maniera avventata. Inoltre accade spesso che i due coniugi decidano di riprovare a far funzionare la propria relazione e l'uomo avrà il diritto di tornare alla vita coniugale, definito *ruju*, entro i tre mesi previsti dalla *idda*.²⁹⁸

²⁹⁵ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo: costanti e sfide*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 45

²⁹⁶ Ibidem, p.p. 45-46

²⁹⁷ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *La conciliation dans les pays arabes*, in *La médiation: un mode alternatif de résolution des conflits?*, Schulthess, Zurigo, 1992, p.p. 99-115

²⁹⁸ Alasvand F., *L'Islam e la donna. Diritti e doveri della donna musulmana*, San Demetrio Corone, Irfan Edizioni, 2010, p.p. 32-35; Abagnara V., *Il matrimonio nell'Islam*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996, p.p. 83-89

Lo scioglimento del matrimonio incide sul patrimonio della famiglia, in particolare vi sono delle conseguenze che riguardano la dote, il mantenimento della moglie e dei figli e la ripartizione dei beni appartenenti ai coniugi.

Le leggi egiziane non sono esaustive per quanto riguarda le conseguenze patrimoniali dovute alla separazione dei coniugi. Per colmare le lacune delle leggi si fa riferimento al codice di Quadri Pacha, in particolare gli artt. 18, 84, 86 e 98 trattato il versamento della dote da parte del marito alla moglie. Se nel contratto matrimoniale non è stata inserita una clausola per la dote, in caso di divorzio la moglie non avrà diritto alla dote consuetudinaria, a meno che non vi sia già stata una coabitazione tra i due e la perdita della verginità della donna, e nel caso in cui la donna venga ripudiata prima della coabitazione avrà diritto a metà della dote. Tuttavia la moglie non ne avrà diritto se colpevole di gravi errori che hanno contribuito alla fine del rapporto coniugale o se diventa apostata, abbandonando l'Islam per un'altra religione.²⁹⁹

La moglie, secondo l'art. 20 della legge 1/2000, può divorziare velocemente dal marito senza dover fornire una spiegazione, nel caso in cui dichiara che il rapporto coniugale, diventato inaccettabile, rischierebbe di farle violare i principi e i valori dell'Islam se continuasse a proseguire la relazione. Il giudice, dopo tale dichiarazione, stabilirà un tentativo di riconciliazione, della durata di tre mesi, in cui parteciperanno due mediatori provenienti da entrambe le famiglie. Se trascorso questo periodo però la donna vorrà ottenere ancora il divorzio, il giudice sarà obbligato a concederglielo, e la sposa perderà ogni diritto riguardo ai privilegi finanziari che le sarebbero spettati, rinuncerà perciò a ricevere l'assegno alimentare e dovrà restituire la dote, se già ricevuta; lo sposo però dovrà continuare a provvedere al mantenimento dei figli e la moglie non perderà il diritto per la loro custodia.³⁰⁰

Il diritto marocchino prevede in caso di divorzio, l'obbligo per il marito a pagare la parte restante della dote alla moglie. In caso di divorzio stabilito dal giudice come redibitorio, causato da

²⁹⁹ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo: costanti e sfide*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 56

³⁰⁰ Ibidem

dei vizi occulti della sposa, il marito non dovrà versarle la dote, se lo scioglimento del matrimonio avviene prima della consumazione, tuttavia se lo sposo era a conoscenza dei vizi della donna anche prima che il matrimonio avesse luogo, dovrà versarle metà della dote anche se prima della consumazione. Un tipo di divorzio contemplato nel diritto marocchino è quello per riscatto, in cui la moglie versa al marito una somma come risarcimento, la quale può essere stabilita in accordo da entrambi i coniugi, ma non deve essere spropositata, oppure può essere fissata dal tribunale. Inoltre la moglie, se il divorzio è avvenuto per una forma di costrizione o a causa di un pregiudizio arrecatole dallo sposo, può chiedere la restituzione della somma stabilita precedentemente.³⁰¹

Il Corano stabilisce che successivamente allo scioglimento di un matrimonio, sia che questo avvenga per ripudio o per divorzio, la donna dovrà osservare un periodo di ritiro, in cui continuerà ad abitare presso la dimora nuziale e non potrà concludere un nuovo matrimonio. Durante questo periodo la donna continuerà a ricevere l'assegno alimentare, dato che ancora dipenderà dal marito, a meno che il divorzio o il ripudio non sia dovuto ad un suo sbaglio o ad una sua richiesta.³⁰²

La questione è affrontata nel diritto egiziano dall'art. 17 del decreto legge 25/1929 e dall'art. 18bis della legge 100/1985. Entrambi gli articoli riconoscono alla moglie, dopo esser stata ripudiata o dopo aver divorziato per cause non imputabili a lei, un assegno alimentare per un periodo di un anno dalla data del divorzio e la somma di denaro che le viene riconosciuta sarà considerata come un'indennità. La somma dovrà essere stabilita dal giudice dopo un'analisi delle finanze dello sposo e dopo aver preso in considerazione anche la durata e il tipo di matrimonio intercorso tra i due. Successivamente nuove disposizioni si sono aggiunte in materia con la legge 1/2000, la quale ha adottato delle misure per garantire alla moglie la ricezione del pagamento dell'assegno alimentare. La legge stabilisce che l'assegno può essere provvisorio e può modificare la cifra durante il corso del tempo; inoltre i debiti dell'assegno alimentare verso la moglie hanno la precedenza sul pagamento rispetto a tutti gli altri, anche sui debiti verso i figli, i genitori o i vicini. Il giudice inoltre può anche

³⁰¹ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo: costanti e sfide*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 57

³⁰² Ibidem

indagare più approfonditamente per quanto riguarda la situazione economica del marito, analizzando nel dettaglio le sue entrate. La legge inoltre prevede la creazione, presso la Banca sociale Nasser, un fondo speciale grazie al quale la moglie, dopo il divorzio, mostrando presso la Banca l'atto in cui il marito viene condannato, riceverà una somma corrispondente alla pensione che le è dovuta; questo procedimento era già previsto dalla legge 72/1976, poi abrogata con la legge 1/2000, ed è entrato in vigore con il decreto del Ministero della giustizia 2722 del 2004.³⁰³

Anche nel diritto marocchino la donna, dopo il decesso o il divorzio dal marito, deve osservare un periodo di ritiro di massimo dodici mesi; durante questo periodo, secondo l'art. 84 del codice di famiglia, la moglie ha diritto ad essere sostenuta economicamente e ad un dono come consolazione.³⁰⁴

Nonostante il divorzio, l'uomo, in qualità di padre, continua ad avere dei doveri nei confronti dei propri figli. In Egitto la legge 4/2005, che modifica le precedenti disposizioni in materia stabilite dal decreto legge 25/1929 e dalla legge 100/1985, decreta l'affidamento dei figli e la loro custodia alla madre fino ai 15 anni, dopodiché potranno decidere se restare con la madre finché le figlie non prenderanno marito e finché i figli non compiano 21 anni; il padre durante tutto il periodo dell'affidamento ha il dovere di provvedere al loro mantenimento e gli deve assicurare un alloggio consono. Altre disposizioni sono contenute nel codice Quadri Pacha che stabilisce il diritto della moglie a chiedere al marito uno stipendio durante l'affidamento dei figli.³⁰⁵

In Marocco la custodia dei figli è affidata primariamente alla madre, successivamente al padre e infine alla nonna materna, e viene prorogata fino al raggiungimento della maggiore età. Il padre, a prescindere da chi abbia la custodia dei figli, dovrà continuare a provvedere al loro mantenimento versandogli l'assegno alimentare, inoltre dovrà versare al custode dei propri figli una somma come remunerazione.³⁰⁶

³⁰³ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo: costanti e sfide*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 58

³⁰⁴ *Ibidem*, 59

³⁰⁵ *Ibidem*

³⁰⁶ *Ibidem*

L'ultima questione riguarda la ripartizione dei beni di entrambi i coniugi. Il diritto egiziano prevede che per tutta la durata del rapporto coniugale non vi sia la condivisione dei beni, perciò nel momento del divorzio non si pongono problemi per la loro divisione. Il codice di famiglia in Marocco non contiene invece delle norme relative alla suddivisione dei beni in caso di divorzio; se durante il matrimonio hanno mantenuto la separazione dei propri averi, ognuno riprenderà le proprie ricchezze dopo lo scioglimento del matrimonio, invece se durante le nozze il patrimonio era in comune, si procederà ad una suddivisione in base all'art. 49 del Codice.³⁰⁷

3.2 Il Diritto Penale

Nonostante il diritto islamico riconosca a tutti gli esseri umani il diritto di rivolgersi ai giudici per veder riconosciuti e tutelati i propri diritti, stabilisce delle differenze per quanto riguarda l'applicazione dei suddetti diritti, e anche dei doveri, tra uomo e donna. Il diritto penale è uno degli ambiti in cui emerge la discriminazione tra i due generi. Il sistema giudiziario islamico, in particolare quello penale, ha diversi obiettivi, tra cui garantire la sicurezza della società, tutelando i diritti sia della collettività che del singolo individuo, grazie all'adozione di leggi che possano sia prevenire i crimini che punire i colpevoli. Questo sistema vuole, inoltre, impedire che i medesimi crimini siano commessi più volte, perciò i responsabili, in particolare i minorenni, saranno inseriti in dei centri di rieducazione e dovranno anche purificare la propria anima, poiché commettendo un reato violano la moralità e l'integrità di altri esseri umani.³⁰⁸

Uno degli scopi del sistema è anche quello di assicurare che vi sia un equilibrio tra la pena che viene inflitta e la colpa dell'individuo, dunque un bilanciamento tra le conseguenze dell'atto e la condanna che viene inflitta a colui che ha commesso il crimine. Il sistema penale islamico si basa su tre fattori: il *qisas*, il contrappasso, ovvero un insieme di leggi che infliggono all'autore del reato una

³⁰⁷ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo: costanti e sfide*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 59

³⁰⁸ Alasvand F., *L'Islam e la donna. Diritti e doveri della donna musulmana*, San Demetrio Corone, Irfan Edizioni, 2010, p. 46

medesima lesione, la *diyya*, il “prezzo di sangue”, si tratta del risarcimento che deve essere riconosciuto alla vittima, e infine l'*afw*, il perdono. L'individuo che vedrà i propri diritti lesi potrà dunque decidere come essere risarcito e come ottenere giustizia.³⁰⁹

La prima distinzione tra uomo e donna riguarda il risarcimento; perseguendo l'obiettivo di mantenere un equilibrio tra lo sbaglio e la punizione, la differenza per il risarcimento ai familiari della vittima viene calcolato in base al ruolo che l'individuo ricopre all'interno del nucleo familiare. Dato che la *shari'a* prevede che sia solo l'uomo ad avere l'obbligo di mantenere la moglie e i figli, perciò nel caso in cui sia l'uomo a rimanere vittima di un atto criminoso, il risarcimento che spetta alla famiglia sarà il doppio di quello che verrebbe versato nel caso in cui la vittima fosse una donna.³¹⁰

Gli elementi che caratterizzano le leggi penale islamiche sono in particolare il *qisas* e l'*afw*, il perdono e il pentimento rimangono infatti concetti fondamentali per l'Islam. Il *qisas* è prescritto nel Corano e non rappresenta una vendetta, ma un modo per garantire la sicurezza sociale alla comunità ed al singolo individuo. Inoltre la legge islamica prevede che un individuo che ne privi un altro della vita, a sua volta non avrà diritto a vivere, a meno che la famiglia della vittima non decida di perdonarlo. Il risarcimento non viene stabilito in base al valore della vita dell'essere umano, la cifra non vuole distinguere il valore tra uomo e donna, ma viene fissata tenendo in considerazione solo fattori materiali, in quanto la famiglia, nel caso di decesso dell'uomo, perderebbe il componente che la sostiene economicamente e permette la sua stessa esistenza. Il *qisas* quindi è calcolato in base alla differenza del ruolo che la società attribuisce all'uomo e alla donna e serve a combattere la criminalità, assicurando la giustizia e la verità grazie all'applicazione della legge, in modo tale che i principi e i valori fondamentali, tra cui la dignità umana, la proprietà privata e le libertà in campo sociale, politico ed economico, vengano rispettati.³¹¹

³⁰⁹ Alasvand F., *L'Islam e la donna. Diritti e doveri della donna musulmana*, San Demetrio Corone, Irfan Edizioni, 2010, p. 47

³¹⁰ Ibidem, p.p. 48-49

³¹¹ Ibidem, p.p. 51-54

Per alcune categorie di reati, ma solo in casi rari e gravi, la legge islamica prevede la lapidazione, la pena di *rajm*, inflitta a coloro che commettano quei crimini che colpiscono la struttura e la moralità della società; tra i reati per cui è prevista la lapidazione vi è l'adulterio e i rapporti omosessuali. Due sono gli elementi essenziali che costituiscono la prova del reato: la confessione e la testimonianza. La confessione si ha quando un individuo ammette di essere colpevole di un determinato reato; la confessione però per essere ammissibile deve essere pronunciata da una persona di età adulta, in buono stato di salute mentale e non vi devono essere segni di imposizione o influenza. La migliore situazione in cui un giudice può accettare una confessione si crea quando l'individuo confessa la propria colpevolezza quattro volte in quattro sedute differenti.³¹²

Altro elemento fondamentale è la testimonianza; la testimonianza però per essere ritenuta valida nella legge islamica deve essere fatta in presenza di alcune condizioni, tuttavia la testimonianza in alcune situazioni, per essere accettata, richiede delle condizioni talmente complicate da renderla quasi impossibile; un esempio di questa difficoltà si ha con l'adulterio. Quando un individuo viene accusato di aver commesso adulterio, per essere incriminato la legge richiede che siano presenti e che testimonino quattro uomini adulti che godano di una buona fama e che siano stati presenti nel momento in cui è stato compiuto l'atto.³¹³

Nel caso della lapidazione, se prima o dopo l'esecuzione, uno dei testimoni dichiara di avere un dubbio o dichiara di aver detto il falso, la sentenza viene subito annullata e il testimone verrà gravemente punito, a meno che l'accusato non decida di perdonarlo. La legge islamica riconosce tra i valori più importanti la dignità dell'individuo, quindi qualsiasi persona, anche dopo essere stata lapidata, dovrà essere seppellita con il dovuto rispetto.³¹⁴

La testimonianza è uno degli argomenti più controversi nel dibattito per riconoscere l'uguaglianza tra uomo e donna. Il versetto coranico 2:282 stabilisce che per una testimonianza

³¹² Alasvand F., *L'Islam e la donna. Diritti e doveri della donna musulmana*, San Demetrio Corone, Irfan Edizioni, 2010, p.p. 51.54

³¹³ Ibidem

³¹⁴ Ibidem

vengano chiamati due uomini, e in mancanza di essi, un uomo e due donne. Ci sono state diverse interpretazioni per quanto riguarda questa disposizione, alcuni critici ritengono che la legge islamica consideri la testimonianza di un uomo superiore a quella di una donna, attuando una discriminazione tra i due sessi, considerando la donna inferiore per forza fisica e psicologica rispetto all'uomo.³¹⁵

In alcuni casi la testimonianza della donna è considerata sufficiente o superiore a quella dell'uomo, come ad esempio nel caso di una nascita, della maternità o riguardo al giuramento di purezza per una ragazza, ma ve ne sono altri in cui questa non viene accettata oppure, come avviene nei casi finanziari, viene accettata solo se accompagnata da una maschile. Nelle situazioni finanziarie, nel caso in cui la testimonianza di una donna sia obbligatoria, servirà la testimonianza di due donne per equiparare quella di un uomo, poiché queste situazioni creano molto spesso dei problemi con delle conseguenze imprevedibili. Dato che queste situazioni si prolungano nel tempo, la donna comprometterebbe i suoi doveri familiari e il ruolo di educatrice e madre sarebbe messo a repentaglio, inoltre le donne sarebbero inclini a commettere peggiori errori nell'ambito finanziario.³¹⁶

Un'ulteriore difficoltà deriva dalla natura stessa della donna, la quale sarebbe incline a dimenticare le cose con una maggiore facilità rispetto all'uomo; questo è dovuto a fattori naturali appartenenti al mondo femminile come le mestruazioni e il parto, che offuscherebbero la sua memoria e non le permetterebbero di ricordare le situazioni dettagliatamente. A causa di questi fattori è necessario che la donna, nel momento in cui debba testimoniare, venga affiancata da un'altra donna in modo tale che entrambe possano collaborare e ricordare meglio una determinata vicenda, senza il rischio di sbagliare. In caso di errore le conseguenze sarebbero più dure per la donna che per l'uomo, dunque i danni sarebbero maggiori per lei e la sua famiglia.³¹⁷

La legge islamica dunque per quanto riguarda la testimonianza non pone sullo stesso piano il valore della deposizione maschile e femminile; secondo tale legge sarebbe meglio evitare il

³¹⁵ Alasvand F., *L'Islam e la donna. Diritti e doveri della donna musulmana*, San Demetrio Corone, Irfan Edizioni, 2010, p. 57

³¹⁶ Ibidem, p.p. 58-61

³¹⁷ Ibidem, p.p. 62-65

coinvolgimento femminile e, in particolare, sarebbe meglio evitare di costringere la donna a dover testimoniare in tribunale a causa della sua natura delicata e a causa del ruolo che ricopre nella società, soprattutto all'interno della famiglia. La donna perciò viene coinvolta solo se strettamente necessario e un ragionamento simile è ritenuto valido anche per quanto riguarda il ruolo di giudice, che la donna non può ricoprire.³¹⁸

Secondo alcuni escludere le donne dal dover giudicare un reato, costituirebbe una legge in loro favore, per alleggerirla di compiti che potrebbero far venir meno i suoi doveri. Inoltre ridurrebbe le pressioni che ogni processo impone su chi ha la responsabilità di decidere in merito alla colpevolezza o all'innocenza di un individuo. Sarebbe perciò una responsabilità troppo grande che comporterebbe anche tentativi di corruzione e potrebbe toglierle la serenità. La mancanza di serenità potrebbe perciò incidere primariamente sul loro ruolo di madre, per cui è richiesta una grande forza affettiva e il ruolo di giudice porta via molta forza ed energia, tant'è che non può essere affidato a chiunque, nemmeno a tutti gli uomini, anche perché sentimenti come la rabbia e la pietà deviano il giudice dalla giustizia. Le donne dunque, secondo questa posizione, sarebbero assolve da un compito che implica grandi responsabilità e in molti casi anche gravi conseguenze, senza negare però il loro valore e la loro morale.³¹⁹

3.3 Etica sessuale

Il diritto musulmano fissa delle regole che disciplinano i rapporti sessuali; queste direttive pongono l'uomo in una condizione privilegiata, sia per i rapporti durante la vita terrestre che nell'aldilà.

Questi privilegi riguardano il numero di donne che gli uomini musulmani possono avere, ed in particolare i Profeti, e il diritto dello sposo ad avere dei rapporti sessuali con la moglie ogni volta che lo desidera. La poligamia, come stabilito nel paragrafo dedicato al matrimonio, è riconosciuta sia

³¹⁸ Alasvand F., *L'Islam e la donna. Diritti e doveri della donna musulmana*, San Demetrio Corone, Irfan Edizioni, 2010, p.p. 62-65

³¹⁹ Ibidem

nell'Antico Testamento che nel Corano. Ai Profeti sono riconosciuti diritti maggiori rispetto ai semplici credenti; essi infatti hanno il diritto di sposare quante donne desiderano e il Corano stabilisce che queste donne, a cui attribuisce l'appellativo di "madri dei credenti", sarebbero state le loro mogli anche in Paradiso, perciò dopo la morte del marito non si sarebbero potute risposare.³²⁰

I comuni uomini musulmani possono concludere matrimoni poligamici, tuttavia possono prendere in moglie al massimo quattro donne, mentre una donna può sposare solo un musulmano. Il matrimonio nel diritto islamico classico viene concepito come un contratto che permette ai coniugi di avere dei rapporti senza violare alcuna legge. La donna sarà costretta a soddisfare i desideri del marito in ogni momento, e nel caso in cui decida di non farlo e di disobbedirgli, lo sposo potrà punirla per raggiungere il proprio obiettivo.³²¹

I diritti della donna nei confronti del marito non sono chiari e questo ha contribuito alla formazione di diverse posizioni contrastanti; secondo alcuni il marito dovrebbe giacere con la moglie almeno una volta al mese, mentre secondo altri una volta ogni quattro. Vi sono poi delle interpretazioni più restrittive, la scuola hanafita riconosce alla donna di poter chiedere al marito di avere un rapporto solo una volta durante la vita coniugale. Attualmente però il rifiuto del marito di avere dei rapporti con la moglie è considerato come un pregiudizio e la donna potrà ottenere il divorzio dopo aver provato l'astinenza dello sposo.³²²

Il diritto musulmano però non prevede delle disposizioni per i casi di stupro tra marito e moglie. La legge egiziana 25/1929 prevede che in presenza di un pregiudizio la coppia possa divorziare, ma tra le cause non vengono menzionate le forme di abuso sessuale. Uno studio condotto in Egitto, dopo aver analizzato i rapporti sessuali tra le coppie, ha mostrato però che in numerosi casi gli uomini forzano le proprie mogli ad avere rapporti, ricorrendo anche alla violenza. Nonostante

³²⁰ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 156

³²¹ Ibidem, p. 157

³²² Ibidem, p. 158; Sayyid Muhammad Rizvi, *Matrimonio e morale nell'Islam*, in "Al.Islam.org": <https://www.al-islam.org/it/matrimonio-e-morale-nell-islam-sayyid-muhammad-rizvi>

queste forme di abuso molte donne discolpano gli uomini, riconoscendo loro il diritto ad avere rapporti quando desiderano, poiché questo è il volere di Allah.³²³

Gli abusi familiari e la violenza domestica sono una piaga che affligge anche la società marocchina, dato che il Marocco non ha ancora adottato delle leggi che proteggano in modo adeguato le vittime degli abusi. Il Paese non ha nessuna disposizione nel codice civile, penale o familiare, che vieti in modo specifico la violenza domestica contro le donne. Gli unici riferimenti sono contenuti nel codice penale (artt. 404-414), dove sono previste pene detentive maggiori quando il colpevole dell'abuso è il coniuge, ma in ogni caso, le disposizioni penali esistenti sono in adeguate per affrontare in modo efficiente il problema.³²⁴

Secondo un sondaggio condotto dall'Alto Commissariato per la Pianificazione marocchina i 2/3 delle donne, più del 60%, ha subito abusi e violenze, di cui il 55% sono state vittime del marito e solo il 3% lo ha denunciato. Molte donne arrivano a sopportare la violenza domestica poiché le autorità non forniscono l'aiuto necessario; nella maggior parte dei casi la polizia non indaga e i pubblici ministeri rigettano le accuse o non ritengono valide le testimonianze delle vittime. Nel 2013 il Ministero della Solidarietà ha elaborato un progetto di legge sulla violenza contro le donne che prevede delle disposizioni sulla violenza domestica, tuttavia gli aggiornamenti non sono ancora stati pubblicati.³²⁵

Un'altra questione riguarda la durata della gravidanza e la credenza del bambino addormentato. Il Corano stabilisce che una gravidanza possa durare per massimo 30 mesi, comprendendo anche lo svezzamento. La scuola hanafita sostiene che la gravidanza possa durare per un massimo di due anni, mentre le altre scuole adottano dei termini più lunghi, dai tre, secondo la scuola malikita, ai quattro sostenuti dagli hanbaliti, fino ad un massimo di sette.³²⁶

³²³ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 159

³²⁴ Stop Violence Against Women, A Project of The Advocates for Human Rights: <http://www.stopvaw.org/morocco>

³²⁵ Morocco. Tepid Response on Domestic Violence, Human Rights Watch: <https://www.hrw.org/news/2016/02/15/morocco-tepid-response-domestic-violence>

³²⁶ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 162-163

I versetti che riguardano la durata della maternità (31:14, 46:15) hanno acceso un grande dibattito tra i giuristi riguardo alla leggenda che l'infante possa addormentarsi nel ventre materno. Questa credenza è alimentata da diversi racconti e ha comportato dei gravi problemi in passato, soprattutto nel Nord Africa, per le autorità coloniali, poiché era difficile stabilire se fosse usata come un'astuzia giuridica per proteggere la reputazione della donna in caso di figlio illegittimo o meno.³²⁷

Questa tradizione popolare è particolarmente sostenuta ritenuta valida in Arabia Saudita, dove le autorità considerano legittimo un bambino nato anche cinque o sette anni dopo che la coppia si sia separata o che il marito sia morto. In Egitto si crede che la gravidanza possa durare fino a quattro anni, ma dopo tale termine, il bambino sarà considerato come frutto di un adulterio. Viste le divergenze d'opinione, alcuni legislatori arabi hanno fissato delle norme riguardanti la durata della gravidanza.³²⁸

In Egitto la questione viene affrontata dal Codice di Quadri Pacha dall'art. 332 che stabilisce come durata massima della gravidanza un termine di due anni; anche la legge 25/1929 con l'art. 43 cerca di regolare la questione, decretando invece come limite 365 giorni. Questo tema è stato affrontato anche nel diritto marocchino, che stabilisce come durata massima della gravidanza un anno a partire dalla data di divorzio o dalla morte del marito; questo limite è stato confermato anche da una guida del Ministero della Giustizia, che dichiara inaccettabile una gravidanza superiore ad un anno.³²⁹

Un altro argomento molto dibattuto sia nel diritto che nella religione riguarda il rapporto con i geni, che vengono menzionati sia nel Corano che da Maometto. Data l'autorevolezza delle fonti non si può non credere all'esistenza di questi spiriti, e chiunque affermi di non crederci, sarà condannato a morte in quanto miscredente. Tracce di questa credenza sono riscontrabili anche nella cultura araba ed ebraica, inoltre il Corano prevede la possibilità che questi spiriti invisibili siano in grado di

³²⁷ Colin J., *L'enfant endormi dans le ventre de sa mère, Étude ethnologique et juridique d'une croyance au Maghreb*, Presses universitaires de Perpignan, Perpignan, 1998, p.p. 141-180

³²⁸ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 165

³²⁹ Ibidem, p. 166;

CODE DE LA FAMILLE, Version consolidée en date du 4 février 2016:

<http://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/Nouveautes/Code%20de%20la%20Famille.pdf>

relazionarsi sia con gli uomini che con le donne anche assumendo sembianze umane, ingannandoli e impossessandosi dei loro corpi. Il Corano contempla anche la possibilità che possano avere dei figli e sposarsi con gli esseri umani, ma i giuristi, anche se non in un modo unanime, condannano questo tipo di unione considerandola illecita.³³⁰

Questa credenza ha delle implicazioni molto delicate nella società arabo-musulmana, poiché molti truffatori si spacciano per guaritori e approfittano di coloro che credono di essere stati posseduti, i quali cercano aiuto per guarire da malattie che intaccano sia il corpo che la mente o cercano di ottenere successo nella vita, sia in amore che nel lavoro. La situazione coinvolge soprattutto le donne, che credono, o sono convinte dalle proprie famiglie, di essere controllate da questi spiriti. La loro convinzione in alcuni casi è talmente elevata che dichiarano di avere dei rapporti intimi con questi geni, e l'unica soluzione sarà chiamare un esorcista che intratterrà un dialogo con lo spirito e farà un rito per scacciarlo recitando i versi del Corano.³³¹

Da un'inchiesta emerge però un altro aspetto della vicenda; questi impostori approfittano delle persone convinte di essere possedute sia economicamente che sessualmente, soprattutto quando il rito d'esorcismo viene effettuato su una donna. Vi sono casi in cui il guaritore, parlando per lo spirito, fa allontanare dall'abitazione tutti i membri della famiglia presenti, e dichiara che l'unico modo di scacciare il genio ricorrere alla bassa stregoneria, che consiste nell'avere un rapporto sessuale con la donna. Se la donna ha timore a ricorrere a questi metodi di guarigione, il santone le fa firmare il documento per concludere un matrimonio consuetudinario, in modo tale che i loro rapporti non siano considerati illeciti dalla religione.³³²

Un giornale del Kuwait ha riportato la storia di una ragazza egiziana che dichiarava di aver sposato un genio, ma dopo un'attenta inchiesta si è scoperto che la ragazza aveva avuto una storia incestuosa con il fratello, e dopo la morte di quest'ultimo, la famiglia aveva inventato la storia dello

³³⁰ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 167

³³¹ *Ibidem*, p.p. 168-169

³³² *Ibidem*, p.p. 169-170

spirito per non essere screditata. Questo stratagemma è spesso usato dalle ragazze egiziane per giustificare la perdita della verginità, inoltre importanti personalità provenienti da ambienti artistici e politici intrattengono delle relazioni con coloro che si spacciano per guaritori.³³³

Il diritto musulmano regola anche altri aspetti che riguardano la sfera sessuale degli individui, tra cui: i rapporti considerati illeciti tra marito e moglie, l'adulterio e i rapporti omosessuali. Maometto vieta ai coniugi di avere rapporti durante il ciclo mestruale della donna, poiché il sangue è considerato impuro, e nel caso non rispettino tale disposizione, l'uomo dovrà versare un'elemosina. A causa dell'impurità del sangue, la donna in quei giorni non potrà pregare, digiunare, andare alla moschea e leggere il Corano.³³⁴

Il secondo ambito trattato è quello dell'adulterio, di cui il Corano non dà un'esatta definizione, perciò si identifica l'adulterio con un qualsiasi atto sessuale illecito. Non rientra in questa categoria il rapporto tra un uomo e la sua schiava, anche se sotto costrizione, l'importante è che vengano rispettati i limiti prescritti dal diritto, e in caso contrario, l'uomo sarà punito per non aver rispettato le regole e non per l'atto sessuale. Non rientrano in questa categoria i rapporti sessuali avvenuti per errore, come ad esempio quando un marito giace con la propria ex moglie non sapendo di violare un diritto e nemmeno i casi in cui un individuo sia costretto ad avere un rapporto contro la propria volontà.³³⁵

I versetti coranici 2:282 e 4:135 stabiliscono che l'individuo possa confessare di aver commesso un adulterio, ma per poter accettare la confessione deve essere molto dettagliata e non deve essere ritrattata prima che venga emesso il giudizio. In mancanza di prove nessuna delle due parti coinvolta sarà punita, mentre se presenti entrambi verranno condannati e nessun compenso potrà porre rimedio al loro reato, dato che l'adulterio è un crimine contro tutta la società. La pena verrà inflitta sarà diversa nel caso in cui l'adultero sia sposato o meno: la persona non sposata sarà

³³³ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 170-171

³³⁴ Ibidem, p. 173

³³⁵ Ibidem, p.p. 174-177

flagellata, mentre quella sposata verrà lapidata. In realtà il Corano, a differenza dell'Antico Testamento, prevede solo la flagellazione, mentre la lapidazione è ricavata dalla *Sunnah*. Alcuni giuristi inoltre pretendono che prima della lapidazione l'adultero, sia esso uomo donna, venga flagellato, anche se secondo un detto di Maometto, se l'adultero non è sposato può essere punito con 100 colpi di frusta e l'esilio per un anno, senza che venga lapidato. L'adulterio è l'unico reato sessuale previsto nel Corano, tutti gli altri atti saranno puniti a discrezione del giudice.³³⁶

Il Corano contiene diverse disposizioni riguardanti l'omosessualità tra gli uomini e si sostiene che il divieto si riferisca anche ai rapporti tra donne. L'omosessualità è considerata ripugnante anche da Maometto, che la considera al pari del reato d'adulterio. L'omosessualità sia maschile che femminile sono fermamente condannate, anche se non vi è uniformità tra i giuristi. Alcuni qualificano questo tipo di rapporto come adulterio, altri credono che non sia adulterio poiché non viene a crearsi una mescolanza di parentela e trattandosi di due reati differenti dovranno essere puniti in modo diverso: l'adultero verrà flagellato o lapidato, mentre la pena raccomandata per l'omosessuale sarà di distruggere la sua casa, bruciarlo con il fuoco e gettarlo da un'altitudine.³³⁷

Molti autori musulmani che criticano i paesi occidentali a causa dell'elevato numero di reati conseguenti alla devianza sessuale, spesso non si soffermano ad analizzare gli sviluppi analoghi che vi sono nei paesi musulmani. Il diritto islamico vorrebbe tornare alla purezza e al decoro della società adottando alcune misure: alcune volte a facilitare le unioni matrimoniali, garantendo un maggiore accesso al mondo del lavoro e la possibilità di avere una casa in cui i coniugi possono vivere, altre invece prevedono il controllo dei mezzi di comunicazione, vietano i viaggi all'estero e prevedono l'istituzione di organismi di controllo.³³⁸

³³⁶ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 174-177

³³⁷ *Ibidem*, p.p. 178-179

³³⁸ *Ibidem*, p. 185

3.4 Il Diritto Medico

Il giuramento di Ippocrate, che deve essere necessariamente seguito dai medici che hanno a che fare con la vita delle persone, è stato redatto in arabo con alcune modifiche per i medici musulmani. Gli aspetti più delicati dell'ambito medico, legati anche alla figura della donna, sono l'aborto, la limitazione delle nascite e le mutilazioni genitali.³³⁹

Il tema dell'aborto non viene trattato in modo unico dai giuristi musulmani, infatti alcuni assumono una posizione rigorosa e vietano alla donna di abortire fin dal concepimento, mentre altri lo permettono entro i 40 o i 120 giorni dal concepimento e tutti sono convinti che le conseguenze siano più gravi dopo l'insufflazione dell'anima del feto. La scuola Shafiita consente alla donna di abortire al massimo entro 42 giorni dal concepimento, ma un dottore deve certificare che l'operazione non rechi dei danni alla salute della madre. La scuola Hanbalita invece è divisa al proprio interno, poiché alcuni permettono alla donna di abortire entro 40 giorni, mentre altri prescrivere un termine di 120 giorni. All'interno della scuola Hanafita, infine, vi sono tre correnti di pensiero: la prima totalmente l'interruzione della gravidanza, mentre le altre due correnti la consentono entro i termini standard sopracitati.³⁴⁰

Nonostante tutte queste divisioni, è opinione condivisa che la donna possa abortire in caso di necessità; queste cause devono essere certe, e non frutto di una previsione, inoltre l'interesse da proteggere deve essere superiore a ciò che viene sacrificato, quindi rientrano nello stato di necessità i casi in cui il portare avanti la gravidanza metta in serio pericolo la vita della donna o se questa avrà delle gravi conseguenze sulla sua salute. Vi sono poi molte altre ragioni per cui una coppia possa decidere di abortire ed ognuna di queste è disciplinata in modo differente nel diritto musulmano.³⁴¹

Se la donna commette adulterio non le è concesso abortire in nessun momento e dato che ha peccato non potrà invocare la necessità; questa disposizione è prevista per non consentire alla donna

³³⁹ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 311

³⁴⁰ *Ibidem*, p.p. 316-317

³⁴¹ *Ibidem*, p. 317

di avere dei rapporti all'infuori del matrimonio senza assumersi le conseguenze delle proprie azioni, dato che il permesso di abortire la inviterebbe a commettere nuovamente un atto simile. Diverso è il caso in cui la gravidanza sia la conseguenza di uno stupro; in queste circostanze la donna può abortire entro 40 o 120 giorni dal concepimento, superato questo periodo di tempo secondo alcuni potrà invocare lo stato di necessità, mentre secondo non potrà porre fine alla propria gravidanza a causa dell'insufflazione dell'anima. Nei casi in cui la gravidanza è la conseguenza di una relazione irresponsabile, come nei casi di incesto, stupro o malattia mentale, la donna potrà abortire perché queste circostanze ledono i diritti del bambino, della madre e della collettività, mentre nei casi in cui non vi sono queste circostanze particolari, i genitori dovranno assumersi le responsabilità delle proprie azioni.³⁴²

Vi sono ulteriori situazioni in cui viene invocato il diritto ad abortire: sono i casi dell'aborto di convenienza e a per motivi economici. Nel primo caso, quello dell'aborto per comodità, deve essere sempre bilanciato il valore della vita umana e le ragioni per cui si vuole porre fine ad essa, e dovrà essere la consapevolezza delle proprie responsabilità a prevalere. Nel secondo caso il diritto musulmano, in riferimento ad alcuni versi del corano, non permette alla coppia di abortire per la paura di non riuscire a provvedere economicamente ai bisogni del bambino e di finire in povertà. In passato abortire per queste ragioni era considerato infanticidio, mentre oggi alcuni lo considerano lecito per le donne, con a carico già numerosi figli, rimaste incinte perché non a conoscenza di metodi contraccettivi.³⁴³

Il problema dell'aborto è stato affrontato, in tempi e modi diversi, sia nel mondo arabo che in quello occidentale. In entrambi i casi vi sono alcuni a favore, mentre altri assumono un atteggiamento più rigoroso, tra cui la posizione di alcuni autori classici e quella del Vaticano. Generalmente i paesi arabi hanno adottato una posizione rigorosa in merito all'interruzione di gravidanza.

³⁴²Aroua A., *Islam et contraception*, Office des publications universitaires, III ed., Algeri, 1987, p.p. 76-77; Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 318

³⁴³Ibidem, p. 319

Un classico esempio di questo rigore è rappresentato dal diritto egiziano, il quale, con una sentenza della Corte di Cassazione egiziana, non permette alla donna di abortire entro i 40 o i 120 giorni, a meno che non vi sia la necessità; in ogni caso non è permesso interrompere la gravidanza per ragioni economiche o per deformazione del feto, e nemmeno in cui la gravidanza sia la conseguenza di un incesto o di uno stupro. questo era ciò che prescriveva il codice penale egiziano del 1937 e l'art. 61 affermava che "una persona che commetta un delitto in caso di necessità per prevenire un grave e imminente pericolo che lo minaccia di lui o di un'altra persona non sarà punito, a condizione che non lo ha fatto a sua volontà o impedito con altri mezzi".³⁴⁴

Questo atteggiamento così rigoroso però molto spesso spinge le donne egiziane ad abortire in modo clandestino, anche senza ricorrere all'aiuto di un medico. A causa dell'aumento di questo fenomeno, alcuni movimenti femministi richiedono che venga concesso questo diritto almeno in determinati casi. L'aborto in Egitto, secondo il progetto del codice penale islamico egiziano del 1982, è permesso solo quando la vita della madre sia in pericolo e secondo gli articoli 533-535 lo Stato può punire il colpevole con delle sanzioni discrezionali.³⁴⁵

Anche in Marocco il fenomeno dell'aborto illegale è molto diffuso, anzi ha una portata maggiore di quel che si potrebbe credere, dato che molte donne ricorrono all'interruzione della gravidanza come metodo contraccettivo. Il Marocco ha liberalizzato l'aborto per la prima volta con una legge del 1967 e con la modifica dell'art. 453 del codice penale stabilita dal decreto reale numero 181-66 del 1° luglio. Questo decreto ha prescritto che la donna che decide di abortire non sarà punita nel caso in cui l'operazione sia necessaria per salvare la sua stessa vita, dovrà comunque esservi il consenso del coniuge e l'operazione dovrà essere eseguita da un medico. Nel caso in cui il marito non sia presente o non dia il proprio consenso, il medico potrà eseguire l'operazione con

³⁴⁴Banca dati sulle politiche di popolazione gestita dalla Divisione Popolazione del Dipartimento per gli affari economici e sociali del Segretario ONU: www.un.org/esa/population/publications/abortion/doc/egypts1.doc

³⁴⁵ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 320-321

l'autorizzazione del proprio capo, mentre nei casi in cui ritenga che la vita della donna sia in serio pericolo, potrà operare senza aver bisogno dell'autorizzazione.³⁴⁶ Negli altri casi l'aborto era considerato illegale e punibile ai sensi del codice penale; chiunque praticasse un'operazione di interruzione di gravidanza in maniera illegale era condannato a cinque anni di carcere e al pagamento di una multa tra i 120-500 dirham marocchini; la pena detentiva raddoppiava nel caso in cui le operazioni per abortire venissero effettuate regolarmente. Il medico e il personale sanitario che eseguiva delle operazioni di interruzione veniva sospeso dall'esercizio della professione e la donna che decideva di abortire veniva condannata a scontare una pena detentiva, tra i sei mesi e i tre anni, e al pagamento di una volta.³⁴⁷

Nel giugno 2016 il governo marocchino ha approvato un emendamento al codice penale che liberalizza in parte la legge sull'aborto, in seguito alla richiesta dello scorso anno del Re Mohamed VI di modificare l'art. 453, dopo che l'Associazione marocchina contro l'aborto clandestino³⁴⁸ ha riferito che ogni giorno in Marocco vengono eseguiti tra i 600 e gli 800 aborti illegali. Il Middle East Eye³⁴⁹ stima che il costo per un aborto illegale in una clinica privata si aggiri tra i trecento ed i millecinquecento dollari, e a causa del costo elevato, molte donne, non potendo permettersi cure mediche adeguate, si sottopongono ad operazioni effettuate da medici non preparati, il che implica gravi conseguenze di salute che possono portare anche al decesso della donna. Il Dipartimento di Giustizia e Affari Islamici e il Consiglio dei Diritti Umani hanno studiato, su richiesta del Re, le implicazioni legali, politiche e religiose dell'eventuale liberalizzazione della legge sull'aborto, e la maggioranza dei cittadini marocchini ha sostenuto che la legalizzazione fosse auspicabile, ma solo per i casi di stupro, incesto e malformazione del feto. L'emendamento all'art. 453, che prima

³⁴⁶ Banca dati sulle politiche di popolazione gestita dalla Divisione Popolazione del Dipartimento per gli affari economici esociali del Segretario ONU: <http://www.un.org/esa/population/publications/abortion/doc/morocco>

³⁴⁷ Ibidem

³⁴⁸ AMLAC: <http://www.amlac.org.ma/>

³⁴⁹ Abortion in Morocco: A delicate debate, in Middle East Eye: <http://www.middleeasteye.net/in-depth/features/delicate-debate-abortion-morocco-1032639837>

permetteva l'aborto solo in caso di grave pericolo per la vita della madre, lo liberalizza parzialmente, ma solo nei casi precedentemente citati.³⁵⁰

La limitazione delle nascite è un argomento che viene trattato fin dagli anni Sessanta in numerosi documenti internazionali e in diverse conferenze; ad esempio, nel 1968, la Proclamazione di Teheran stabiliva che ogni coppia avesse il diritto di decidere sulla composizione della propria famiglia e sullo scaglionamento delle nascite. Il concetto fu poi ripreso nella Dichiarazione sul progresso e lo sviluppo nel campo sociale del 1969 e nel 1974 durante la Conferenza mondiale delle Nazioni Unite sulla popolazione, in cui è stato affermato che i genitori hanno il diritto di decidere quando avere dei figli distanziando le loro nascite. Conformemente a quanto proclamato, è permesso ricorrere a programmi di pianificazione familiare, che devono essere però condotti nel migliore dei modi e assicurare la dignità al nucleo familiare. A livello internazionale la più attiva organizzazione in materia di limitazione delle nascite è la Federazione Internazionale di Pianificazione Familiare³⁵¹ creata nel 1952, ha sede a Londra, opera in 180 paesi e dispone di sei sedi regionali nel mondo arabo.³⁵²

I programmi che riguardano la limitazione delle nascite sono finanziati da molti paesi occidentali e sono rivolti soprattutto ai paesi sottosviluppati con un alto tasso di natalità, tra cui i paesi arabi. Nel mondo arabo-musulmano la questione della pianificazione familiare ha scatenato un grande dibattito a causa di due punti di vista divergenti: una fazione è favorevole poiché si tratterebbe di decisioni individuali, perciò dei genitori, mentre l'altra è contraria poiché programmi del genere necessitano dell'intervento statale. Molti paesi arabi e musulmani hanno istituito dei programmi in materia, tra cui Tunisia, Turchia, Marocco e Nigeria.³⁵³

³⁵⁰ Miller B., *Morocco Liberalizes Abortion Laws, Amends Penal Code*, in "Morocco World News", 10 June 2016: <https://www.morocoworldnews.com/2016/06/188740/morocco-liberalizes-abortion-laws-amends-penal-code/>; *Morocco to allow abortion in certain cases*, in "Al Arabiya English", 23 September 2017: <http://english.alarabiya.net/en/News/africa/2015/05/16/Morocco-to-allow-abortion-in-certain-cases-.html>

³⁵¹ INTERNATIONAL PLANNED PARENTHOOD FEDERATION: <http://www.ippf.org/>

³⁵² Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 330-331

³⁵³ *Ibidem*, p. 336

Questi programmi pongono molti problemi, sia dal punto di vista religioso che ideologico. Un esperto americano, analizzando lo scarso successo del programma egiziano degli anni Ottanta, attribuisce il fallimento alla religione musulmana, poiché i credenti si opposero fermamente alle misure adottate dallo Stato. Gli oppositori, nell'avanzare la propria tesi, citano alcuni detti di Maometto, secondo cui avere molti figli è l'obiettivo primario del matrimonio e criticano i sostenitori dei programmi che per giustificare la propria tesi presentano argomenti di carattere economico. Questa tesi non è ritenuta ammissibile per coloro che si oppongono, dato che la povertà è imprevedibile, non dipende dal numero delle nascite, anzi il progresso del mondo arabo è strettamente collegato all'aumento del numero di abitanti, e nel caso in cui le famiglie non siano in grado di allevare e mantenere economicamente i propri figli, dovrà intervenire il resto della comunità, dato che la solidarietà sociale è auspicata da Allah. Sarebbe dunque opportuno, prima di istituire programmi di pianificazione familiare, redistribuire l'eccesso di ricchezza a coloro che ne hanno bisogno.³⁵⁴

Il Consiglio dell'accademia di diritto musulmano, che dipende dalla Muslim World League³⁵⁵, si è espresso più volte riguardo la questione, affermando che l'Islam incoraggia l'aumento delle nascite, dato che ne consegue una maggiore forza della comunità stessa. L'aborto non può essere praticato come rimedio per limitare le nascite e il diritto musulmano vieta agli Stati di promulgare delle leggi che obblighino i genitori ad avere un limitato numero di figli. L'unico interesse reale dei sostenitori ai programmi di limitazione delle nascite sarebbe quello di nuocere alla comunità islamica e alle nazioni arabo-musulmane rendendole più deboli, in modo tale che i paesi occidentali possano colonizzarli e godere delle loro ricchezze.³⁵⁶

³⁵⁴ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 337-339

³⁵⁵ Organizzazione non governativa appartenente al mondo islamico fondata nel 1962 alla Mecca su iniziativa dell'Arabia Saudita con la partecipazione di 22 Stati: <http://en.themwl.org/>

³⁵⁶ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 340-341

Numerosi sono stati i casi di irregolarità, attinenti all'intervento dello Stato, segnalati dagli oppositori: ad esempio in Egitto nel 1979 sono state sterilizzate, senza dare il proprio consenso, più di tremila donne, e in altri casi c'è stata l'ingerenza da parte della stampa incoraggiando misure economiche contro le famiglie numerose come la soppressione delle convenzioni per lo studio o per curarsi.³⁵⁷

Il primo paese arabo ad introdurre la politica di limitazione delle nascite è stato l'Egitto, istituendo nel 1965 il *Consiglio superiore per la pianificazione della famiglia*, diventato poi nel 1974 il *Consiglio superiore per la popolazione e la pianificazione della famiglia*. Dal 1995 l'Associazione di Pianificazione Familiare Egiziana (EFPA) fornisce informazioni riguardo la pianificazione familiare in alcune cliniche e collabora strettamente con il Ministero della Salute, con il Ministero degli Affari Sociali e coordina le attività di altre organizzazioni di volontariato che si occupano di fornire sostegno e assistenza alle famiglie.³⁵⁸

Il governo del Marocco ha sostenuto programmi di pianificazione familiare fin dall'indipendenza nel 1956. Il decreto reale n.181-66 del 1° luglio 1967, che ha modificato l'art. 453 del codice penale relativo all'aborto, ha abrogato anche una legge francese del 10 luglio 1939 che vietava la vendita di contraccettivi, che da quel momento sono stati distribuiti gratuitamente nei centri governativi di pianificazione familiare. Con il piano di sviluppo del 1968-1972 la questione della popolazione, compresa dunque anche la pianificazione familiare, è stata considerata come una priorità. Nel 1971 è stata istituita l'*Association Marocaine de Planification Familiale*³⁵⁹, un organismo privato il cui ruolo si è rafforzato ed evoluto nel corso degli anni, svolgendo attività informative ed educative, promuovendo l'accesso alle strutture sanitarie e facendo conoscere, soprattutto ai più vulnerabili e ai meno abbienti, i propri diritti.³⁶⁰

³⁵⁷ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 342

³⁵⁸ Egyptian Family Planning Association: <http://www.ippf.org/about-us/member-associations/egypt;www.un.org/esa/population/publications/abortion/doc/egypts1.doc>

³⁵⁹ l'Association Marocaine de Planification Familiale: <http://www.ampf.org.ma>

³⁶⁰ Banca dati sulle politiche di popolazione gestita dalla Divisione Popolazione del Dipartimento per gli affari economici e sociali del Segretario ONU: <http://www.un.org/esa/population/publications/abortion/doc/morocco>

Nonostante la forte opposizione sia religiosa che politica, il Marocco ha integrato le attività di pianificazione familiare nelle strutture sanitarie, causando però gravi problemi finanziari. Per risolvere queste difficoltà il governo marocchino, all'inizio degli anni Ottanta, ha affidato al Ministero della Sanità il compito di attuare una politica di de-medicalizzazione dei servizi di pianificazione familiare e rendere più facile l'accesso ai mezzi contraccettivi. Sono stati inoltre introdotti due programmi innovativi: il primo ha previsto la creazione di cliniche mobili che possano fornire servizi sanitari per la salute, sia materna che infantile, specialmente nelle zone rurali, mentre il secondo programma prevede delle visite a domicilio per incoraggiare l'uso di mezzi contraccettivi e dei servizi sanitari di base.³⁶¹

Un ultimo argomento molto delicato da trattare nell'ambito del diritto medico è quello delle mutilazioni genitali, sia maschili che femminili. La circoncisione maschile viene praticata fin dall'Antico Egitto; inizialmente era obbligatoria per ogni ragazzo e serviva a determinare il suo *status* sociale, mentre successivamente farsi circoncidere diventò una scelta volontaria, tranne che per i sacerdoti per i quali simboleggiava un rito d'iniziazione. La circoncisione femminile, anche chiamata circoncisione faraonica ancora oggi in Sudan si pensa non sia originaria dell'Egitto, ma sarebbe stata portata nel paese durante le dominazioni straniere provenienti dall'Africa. La circoncisione è praticata in tutto il mondo da ebrei, cristiani e musulmani.³⁶²

Nel Corano, a differenza dell'Antico e del Nuovo testamento, non vi è nessuna menzione della pratica di circoncisione, mentre sono numerosi i detti di Maometto in merito. I giuristi musulmani, date le parole del Profeta, ritengono che la circoncisione maschile sia obbligatoria, mentre in merito a quella femminile non hanno raggiunto una posizione unanime, poiché alcuni la considerano necessaria, mentre altri credono sia facoltativa. In ogni caso la ragazza che dovrà essere circoncesa

³⁶¹ Banca dati sulle politiche di popolazione gestita dalla Divisione Popolazione del Dipartimento per gli affari economici e sociali del Segretario ONU: <http://www.un.org/esa/population/publications/abortion/doc/morocco>

³⁶² Janssen, Rosalind M., Jack J., *Growing up in Ancient Egypt*, Rubicon Press, London, 1990, p.97; Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 360-365

non avrà libertà di scelta, poiché anche quando la circoncisione è ritenuta facoltativa, dovrà essere il suo tutore legale a decidere in merito.³⁶³

La circoncisione maschile viene praticata in tutti i paesi musulmani e le autorità religiose sono completamente d'accordo con questa pratica, ma come accade per i giuristi, anche le autorità religiose non riescono a raggiungere una posizione unanime per la circoncisione femminile, che viene praticata soltanto in alcuni paesi. Secondo uno studio condotto dal *The Demographic and Health Surveys (DHS) Program*³⁶⁴, nove donne su dieci in Egitto tra i 15 e i 49 anni sono circoncise; risulta però che le operazioni di circoncisione stiano diminuendo tra le ragazze più giovani, dato che sono circoncise sette ragazze su dieci tra i 15 e i 19 anni e otto su dieci tra i 20 e i 24 anni, mentre il numero delle donne circoncise d'età compresa tra i 25 e i 49 anni si aggira tra l'89 e il 97%.³⁶⁵

Coloro che si oppongono alla circoncisione sostengono il concetto di perfezione dell'essere umano presente nel Corano. Questa posizione è condivisa soprattutto da coloro che sono contrari alla circoncisione femminile dato che questo tipo di circoncisione, in particolare l'infibulazione, modifica l'organo sessuale della donna, trasformando perciò il corpo della ragazza e le sembianze che Dio le aveva dato. Molti testi e autori condannano la circoncisione femminile, tuttavia poco o niente viene affermato sulla circoncisione maschile, una problematica che nella maggior parte dei casi non viene affrontata nemmeno all'interno degli Stati.³⁶⁶

Durante lo scorso secolo il dibattito si è focalizzato sulle conseguenze mediche di questa usanza. È stato ormai comprovato che la circoncisione in molti casi ha delle conseguenze mortali, ma nonostante questi rischi viene praticata da duemila anni. I difensori della circoncisione, sia maschile che femminile, cercano di minimizzare i rischi dovuti all'operazione e i danni fisici che ne conseguono. In passato l'argomentazione a sostegno di questa usanza, sia negli ambienti ebraici che

³⁶³ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 378-381

³⁶⁴ The Demographic and Health Surveys (DHS) Program: <https://dhsprogram.com/>

³⁶⁵ DHS, Egypt, 2015: <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR313/FR313.pdf>

³⁶⁶ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 384-387

musulmani, era che la circoncisione prevenisse molte malattie e l'omosessualità e diminuisse il piacere sessuale, ma oggi gli oppositori alla circoncisione sostengono che questo piacere sia un diritto dell'individuo.³⁶⁷

Le Nazioni Unite hanno affrontato per la prima volta il tema della circoncisione femminile nel 1931 durante una conferenza a Ginevra patrocinata dalla Società per la salvaguardia dell'infanzia, durante la quale hanno invitato i governi a considerare come criminali tutti coloro che praticassero la circoncisione su bambine e ragazze, senza riscontrare però alcun successo tra i delegati. L'Organizzazione Mondiale della Sanità è stata invitata dall'ECOSOC, con una risoluzione del 1958, a studiare le società che permettevano questi riti e ideare delle soluzioni far cessare l'applicazione di queste usanze. Inizialmente l'OMS ha rifiutato di studiare il tema, ma nel 1976 ha pubblicato un rapporto del dottore americano Robert Cook che distingue tre tipi di circoncisione femminile: la circoncisione, l'eccisione e infine l'infibulazione, la più grave in quanto modifica e lede maggiormente il corpo della ragazza rispetto agli altri tipi di circoncisione.³⁶⁸

Nel 1977, dopo la pubblicazione di questo rapporto, l'OMS ha creato un gruppo di lavoro per studiare questa usanza e da quel momento in poi vi è stata una grande continuità nell'affrontare il tema, in particolare nelle risoluzioni e nelle conferenze delle Nazioni Unite, le quali condannano tutti i tipi di circoncisione femminile, come violazione sia del corpo che della mente di ogni donna, e affermano la necessità di adottare delle leggi per contrastare questa pratica. Queste risoluzioni condannano i paesi in cui vengono effettuate operazioni di circoncisione femminile, tuttavia non menzionano la circoncisione maschile e i paesi in cui viene praticata.³⁶⁹

L'Egitto ha trattato per la prima volta il tema della circoncisione femminile nel 1959 con il decreto ministeriale n. 74, che vieta a coloro che non svolgono la professione medica di circoncidere

³⁶⁷ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 388-399

³⁶⁸ Cook R., *Damage to physical health from pharaonic circumcision (infibulazione) of females. A review of the medical literature*, in *Traditional practices affecting the health of women and children*, Report of a Seminar, Khartoum, 10-15 febbraio 1979, p. 53-69

³⁶⁹ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 407-409

bambine e ragazze, stabilisce poi che la circoncisione non deve essere totale e deve essere sottoposto all'operazione solo chi ne faccia richiesta. Il testo però non era soddisfacente e non è mai stato evocato in tribunale, nonostante la percentuale delle donne circonciuse fosse maggiore al 95%. Nel 1994, dopo la diffusione da parte della CNN di un filmato sulla circoncisione di una ragazza in un quartiere popolare del Cairo ad opera di un barbiere, il Ministro della sanità ha presentato delle nuove disposizioni nelle quali veniva affermato che la circoncisione non ha nessuna attinenza con la religione e che era necessaria una maggiore.³⁷⁰

Per tutelare la sicurezza delle ragazze il Ministro ha stabilito che la circoncisione non potesse essere praticata dai barbieri o in luoghi che non erano attrezzati per effettuare delle operazioni e negli ospedali, nelle giornate in cui venivano effettuate le operazioni di circoncisione femminile, un Comitato avrebbe avuto il compito di sensibilizzare i genitori esponendo tutti i possibili rischi. La vera intenzione del Ministro era quella di vietare totalmente questo tipo di operazione, ma dovette cercare un compromesso a causa delle forti opposizioni.³⁷¹

Gli Stati Uniti, nel 1995, minacciarono l'Egitto che non avrebbero più fornito assistenza economica e finanziaria se la posizione del Ministero sulla questione non fosse stata rivista; dopo questo avvertimento il Ministro della Sanità ha deciso che le operazioni non si sarebbero più svolte negli ospedali pubblici, poiché comportavano delle gravi conseguenze sia per la donna che per l'intera società. Nonostante le misure intraprese continuavano ad esserci operazioni e decessi, sia per interventi effettuati da barbieri che da medici, e l'8 luglio 1996, il Ministero della Sanità con il decreto n. 261, ha sancito il divieto di effettuate operazioni di circoncisione femminile sia negli ospedali che nelle cliniche, non importa se pubbliche o private.³⁷²

Questa decisione ha creato però molti conflitti; i difensori della circoncisione erano scontenti e sparsero una denuncia al tribunale amministrativo, sostenendo che il decreto non fosse conforme

³⁷⁰ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 409-413

³⁷¹ *Ibidem*, p.p. 409-413

³⁷² Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 409-413

alla Costituzione e al diritto musulmano. Il tribunale amministrativo ha riconosciuto l'illegittimità del decreto, poiché solo il Parlamento ha il potere di adottare una norma che comportasse una sanzione penale. Dopo la sentenza il Ministro della sanità, il Primo Ministro, il Presidente del sindacato dei medici e molte organizzazioni non governative hanno presentato ricorso in appello. La Corte suprema ha emesso la sentenza nel dicembre 1997 e ha riconosciuto la legittimità del decreto, aggiungendo che qualsiasi tipo di intervento volto a modificare l'integrità fisica delle ragazze sarebbe stato punito secondo il codice penale, dato che la circoncisione non ha nessun fondamento religioso.³⁷³

Il Parlamento egiziano, ad agosto 2016, ha approvato un nuovo emendamento alla legge che vieta le mutilazioni genitali femminili (FGM), reato introdotto nel codice penale egiziano nel 2008. Il nuovo emendamento aumenta le sanzioni, gli anni di reclusione aumentano da cinque a sette anni per coloro che eseguono la pratica di FGM, e nel caso in cui la mutilazione causi disabilità permanente o morte, la pena arriva fino a quindici anni. È prevista una condanna anche per chi accompagna la ragazza per subire la mutilazione, con una pena che va dai due ai tre anni di carcere. Nonostante queste iniziative però, la FGM è ancora ampiamente praticata, inoltre la violenza e le molestie sessuali contro le donne sono rimaste endemiche nel paese e in generale le donne continuano ad essere discriminate in materia di divorzio, custodia dei figli ed eredità.³⁷⁴

Si può quindi affermare che la circoncisione femminile non appartiene all'Islam, non è una pratica imposta dalla religione, ma appartiene alla cultura e alle tradizioni di alcuni Stati africani, ad esempio le mutilazioni sono estranee alla cultura marocchina.

3.5 Il diritto al lavoro e all'istruzione

Nonostante l'Islam affermi l'uguaglianza tra uomo e donna, vi è un grande dibattito all'interno del mondo musulmano, tra musulmani liberali e integralisti, in merito al diritto della donna al lavoro e all'istruzione. Secondo la visione islamica la donna non è obbligata a provvedere al proprio

³⁷³ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 409-413

³⁷⁴ World Report 2017, Human Rights Watch: <https://www.hrw.org/world-report/2017/country-chapters/egypt#6e1aab>

mantenimento e quello dei figli, anche se proviene da un alto ceto sociale, poiché quest'obbligo riguarda il marito, perciò non è costretta ad una posizione lavorativa redditizia e il ruolo economico, sociale e culturale della donna è legato primariamente al suo ruolo di madre ed educatrice.³⁷⁵

In realtà non ci sono disposizioni di Maometto o contenute nel Corano che impediscono alle donne di lavorare, tuttavia molti giuristi musulmani affermano il limite a questo diritto interpretando alcune disposizioni del Testo che non riguardano direttamente l'argomento. Secondo questa visione la donna non ha il diritto a lasciare la propria casa e deve essere mantenuta dello sposo, poiché il suo dovere naturale è di occuparsi della casa e della famiglia, perciò le è permesso lavorare solo in caso di necessità, tuttavia senza far concorrenza agli uomini e rispettando delle rigide regole per gli abiti da indossare. Anche in caso di necessità la donna deve avere il consenso del proprio tutore per andare a lavoro e non può svolgere una mansione che implichi comandare su un uomo.³⁷⁶

Gli integralisti in molti paesi chiedono che la donna torni a ricoprire il proprio ruolo all'interno della famiglia; in Egitto, ad esempio, due colleghi di lavoro si sposarono, e il marito, dopo le nozze chiese alla Commissione di fatwa d'impedire alla donna di lavorare. La Commissione stabilì che la donna, senza l'autorizzazione del marito, non poteva lasciare la propria casa per andare al lavoro poiché il suo dovere è quello di obbedire al proprio sposo e gestire la casa, mentre quello dell'uomo sarà lavorare e mantenerla.³⁷⁷

Le donne nei paesi arabi hanno partecipato alle lotte di indipendenza, tuttavia la loro partecipazione politica rimane molto debole. Secondo i musulmani più integralisti la donna non può accedere e ricoprire funzioni legata all'autorità pubblica, dato che non ha il diritto di comandare un uomo e dato che la partecipazione alla vita pubblica entrerebbe in contrasto con il suo dovere di pensare alla casa e alla famiglia. Alle donne non è permesso nemmeno svolgere le funzioni

³⁷⁵ Alasvand F., *L'Islam e la donna. Diritti e doveri della donna musulmana*, San Demetrio Corone, Irfan Edizioni, 2010, p. 76

³⁷⁶ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 484-485

³⁷⁷ *Ibidem*, p.p. 486-488

solitamente attribuite agli uomini, come dirigere le cinque preghiere, e non le è permesso viaggiare o sposarsi senza il consenso del tutore.³⁷⁸

Le donne hanno lottato per il riconoscimento dei propri diritti, primariamente per il diritto di votare e di essere votata. In alcuni paesi le donne sono riuscite ad ottenere questi diritti, mentre in altri, dove vi sono delle posizioni più rigorose, non ci sono ancora riuscite. Il dibattito in merito è iniziato in Egitto già nel 1952, quando le donne pretesero la modifica della legge per poter essere elette in Parlamento. Da quel momento la questione si è ingrandita per capire se concedere i diritti politici alle donne fosse conforme all'Islam. Secondo alcuni autori la religione islamica garantisce i diritti politici alle donne, dato che il versetto 9:71 afferma l'assoluta uguaglianza tra uomo e donna, ed escludere la donna dalla vita pubblica sarebbe contrario a questa disposizione.³⁷⁹

La costituzione egiziana del 1923 riconosceva soltanto agli uomini il diritto ad essere eletti e questo provocò già all'epoca l'insurrezione dei movimenti femministi. Nel 1948 le donne tentarono di entrare forzatamente in Parlamento per sollecitare il dialogo sui diritti politici, ma senza successo. Un membro del Senato, qualche mese dopo, considerati gli enormi progressi fatti dalla donna nella società, propose di porre fine a questa forma di discriminazione, e nel farlo, invocò il principio di uguaglianza, poiché senza la loro presenza il Parlamento non poteva essere realmente rappresentativo. Inoltre il senatore non considerava giusto che donne istruite non potessero votare, quando invece questo diritto era concesso a uomini che non sapevano scrivere. Una nuova proposta in merito fu presentata nel marzo 1949, ma entrambe furono rigettate sia dalla Commissione del Senato che del Governo.³⁸⁰

I diritti politici saranno riconosciuti alle donne solo dopo la rivoluzione del 1952, con la costituzione del 1956, che riconosce l'uguaglianza tra uomo e donna, e con la legge 73/1956, che fissa i diciotto anni d'età per l'esercizio dei diritti politici. L'art. 4 di questa legge però prevede che

³⁷⁸ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p. 489

³⁷⁹ Ibidem, p.p. 491-492

³⁸⁰ Ibidem, p.p. 493-494

gli uomini vengono automaticamente iscritti agli uffici elettorali, mentre le donne per poter votare dovranno fare personalmente domanda. La legge 246 dello stesso anno, concernente la possibilità di candidarsi in Parlamento, non discrimina in base al genere sessuale e successivamente a questa legge due donne furono elette. La discriminazione prevista dall'art. 4 è stata poi eliminata dalla legge 41-1979 che rende obbligatoria l'iscrizione ai registri elettorali sia per gli uomini che per le donne. La legge 22 dello stesso anno stabilisce una rappresentanza minima delle donne in Parlamento, 31 seggi su 176, preferenza poi eliminata da una legge del 1986.³⁸¹

La costituzione marocchina del 2011 ha rafforzato il ruolo delle donne e le ha coinvolte maggiormente nella vita pubblica del Paese. Uno degli obiettivi della costituzione è assicurare la parità tra uomo e donna e riconoscere ad entrambi i generi gli stessi diritti in ambito politico, economico e sociale. Come attuazione della nuova costituzione è stato introdotto un meccanismo per assicurare una soglia minima di rappresentanza alle donne nella prima camera del Parlamento, la Camera dei Rappresentanti, passando dal 10% di seggi nel 2007 al 17%. Nel 2009 è stato istituito un fondo per promuovere la rappresentanza femminile e assicurare una maggiore partecipazione durante le elezioni municipali e legislative. Il fondo inoltre sostiene numerosi progetti per favorire la partecipazione femminile nella vita politica del paese e in particolare nelle realtà locali.³⁸²

Più problematiche sono le alte cariche, come Capo di Stato, ministro o capo dell'esercito, da cui le donne sono escluse secondo gli autori classici. I giuristi musulmani concordano che la donna non può diventare Capo di Stato. Gli artt. 75 e 76 della costituzione egiziana del 1971 elencano i requisiti che si devono possedere per diventare Presidente della Repubblica, e nonostante tra questi non rientri il requisito del genere sessuale, la dottrina concorda che la candidatura di una donna

³⁸¹ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 493-494

³⁸² *Marocco: Donne e Politica*, Ambasciata del Marocco, 26 agosto 2015: <http://www.ambasciatamarocco.it/marocco-donne-e-politica/>

sarebbe contraria alla Costituzione. Altre costituzioni invece prevedono esplicitamente il requisito della mascolinità, come l'art. 20 della Costituzione marocchina.³⁸³

I giuristi sono inoltre concordi nel vietare alla donna la possibilità di rivestire il ruolo di ministro con pieni poteri; alcuni le riconoscono solo la possibilità di rivestire la carica di ministro esecutore, che non prende decisione ma esegue solo gli ordini che riceve. Le donne non possono diventare nemmeno capo dell'esercito, anche se in molte lotte per l'indipendenza, come in Palestina e Algeria, ne hanno preso parte. In Egitto le donne non possono entrare nell'esercito per combattere, possono svolgere il ruolo di infermiere, ma hanno il diritto di difendere la propria casa e il proprio paese se vengono attaccati.³⁸⁴

Per quanto riguarda il diritto a ricevere un'istruzione, il diritto musulmano riconosce alla donna il diritto di ricevere un'educazione, ma solo in conformità al lavoro che svolgerà in futuro. In realtà il diritto classico non si è occupato del diritto delle donne a ricevere un'educazione, ma dato che le donne non possono far concorrenza agli uomini e lasciare le proprie case, è un ambito che deve essere necessariamente affrontato. In molti paesi arabi la donna ha oggi accesso a molte discipline per quanto riguarda distruzione, tuttavia l'analfabetismo rimane molto elevato e sfiora il 97% delle donne in Marocco e il 78% in Egitto. Il numero delle donne però che accede a corsi universitari e pre-universitari è in aumento, anche se il divario tra ragazze e ragazzi rimane molto elevato.³⁸⁵

In Egitto la prima scuola per ragazze fu aperta nel 1872 e successivamente il diritto all'educazione fu riconosciuto alle donne, poiché una maggior istruzione avrebbe influito positivamente sia sul matrimonio che sull'educazione dei figli. L'università in Egitto fu aperta nel 1908 e venne trasformata in università statale nel 1925, l'odierna Università del Cairo. Inizialmente gli sceicchi si opposero all'ingresso delle ragazze all'università, ma le cose cambiarono nel 1961, quando fu concesso alle donne di frequentare qualsiasi facoltà, tuttavia vennero predisposte delle

³⁸³ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 495-496

³⁸⁴ *Ibidem*, p.p. 495-498

³⁸⁵ *Ibidem*, p.499

classi separate. Nonostante questi sviluppi alcuni autori si oppongono all'istruzione femminile e percepiscono questo diritto come un complotto contro l'Islam; in particolare nelle campagne e nelle aree rurali i religiosi sostengono che la donna abbia il dovere di rimanere in casa.³⁸⁶

Il Marocco, fin dall'indipendenza, ha conosciuto una grande trasformazione sociale ed economica, grazie anche al ruolo delle donne, le quali hanno ottenuto il diritto all'istruzione, al lavoro e al voto. La lotta per i diritti delle donne marocchine si svolge in modo diverso da quella appartenente agli altri Stati del Nord Africa e del Medio Oriente, dato che in queste regioni la lotta per i diritti civili e politici inizia nel 1917 con la riforma del codice di famiglia ottomano, ma il Marocco non facendo parte dell'Impero non ne fu coinvolto.³⁸⁷

Le rivendicazioni principali da parte delle donne per l'affermazione dei propri diritti saranno affrontate in Marocco solo in un secondo momento rispetto ad altri Stati; mentre in Medio Oriente le donne iniziavano a partecipare alla vita pubblica con la nascita dei movimenti nazionalisti, in Marocco le prime associazioni vennero create prima dell'indipendenza sotto il controllo dei partiti politici. Con l'indipendenza ogni Stato ha adottato un proprio codice riconoscendo, anche se in forma limitata, i primi diritti alle donne, anche se inizialmente vennero riconosciuti solo i diritti politici, mentre le questioni sociali rimanevano sotto il controllo della religione. I primi paesi che abolirono l'istituzione della poligamia e del ripudio furono la Turchia nel 1926 e la Tunisia nel 1956, mentre in quasi tutti gli altri paesi arabi rimangono in vigore ancora oggi.³⁸⁸

Nonostante i primi cambiamenti in Marocco avvengano in ritardo rispetto agli altri paesi, questo è l'unico paese in cui vengono adottate delle iniziative volte a cambiare realmente la condizione della donna, attraverso una maggiore alfabetizzazione e formazione professionale; sono

³⁸⁶ Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012, p.p. 499-501

³⁸⁷ Corrao F., *Il Marocco del XXI secolo e la questione dell'emancipazione della donna*, in Pfostl E. (a cura di), *Marocco. Il regno del dialogo*, Roma, bordeaux, 2014, p.p. 269-270 e 292-293

³⁸⁸ *Ibidem*, p.p. 293-294

molte le donne marocchine che vanno a studiare nelle università francesi, per poi tornare in Marocco dove contribuiscono a lavori di ricerca scientifica.³⁸⁹

La riforma in Marocco del sistema elettorale del 2002 ha concesso alle donne il 10% dei seggi in parlamento, mentre negli altri paesi arabi la percentuale femminile in parlamento non raggiunge il 6%; le donne dirigono Ministeri che riguardano però solo alcune prerogative sociali, come ad esempio la famiglia, e la loro rappresentanza in diplomazia è molto bassa. La condizione femminile in Marocco è però velocemente migliorata negli ultimi anni a partire con la riforma il codice di famiglia nel 2004. Nello stesso anno un'ulteriore riforma ha permesso alle donne di diventare delle predicatrici ufficiali dell'islam, le quali dopo un corso di formazione hanno il compito di spiegare il Corano ad altre donne. Altre azioni molto importanti sono susseguite a queste riforme come l'adesione alla Convenzione per l'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne, annunciata dal Re nel 2008, e un emendamento del 2007, al codice riguardante la cittadinanza, permette alle donne di dare la nazionalità ai propri figli e numerosi altri progetti di riforme riguardanti la violenza sulle donne sono in corso.³⁹⁰

In generale, la regione del Medio Oriente e del Nord Africa ha fatto importanti progressi per la parità di genere, migliorando i livelli di istruzione ed educazione delle donne, tuttavia sussistono ancora importanti divari per la remunerazione del lavoro e per l'empowerment politico. L'Egitto ha migliorato le differenze di genere per quanto riguarda l'uguaglianza salariale, l'alfabetizzazione e la presenza delle donne parlamento, ed il Marocco ha fatto grandi progressi riconoscere l'uguaglianza tra uomo e donna.³⁹¹

³⁸⁹ Corrao F., *Il Marocco del XXI secolo e la questione dell'emancipazione della donna*, in Pfostl E. (a cura di), *Marocco. Il regno del dialogo*, Roma, bordeaux, 2014, p. 295

³⁹⁰ *Ibidem*, p.p. 296-297

³⁹¹ World Economic Forum: <http://reports.weforum.org/global-gender-gap-report-2016/middle-east-and-north-africa/>

3.6 Il codice di abbigliamento islamico

La religione islamica per vivere propone un codice di abbigliamento, ovvero l'*hijab*, che letteralmente significa copertura. Molti giuristi, sia sciiti che sunniti, ritengono che la donna debba coprire tutto il suo corpo lasciando scoperti solo il volto e le mani; questa copertura secondo il pensiero islamico è necessaria a causa del concetto di modestia e purezza, che se perseguite, permettono di elevare la propria spiritualità, invece di basare le interazioni con individui dell'altro sesso su fattori estetici e materiali. Conformemente a questa visione all'uomo non è permesso guardare la donna come oggetto dei propri desideri, e questo serve per offrire la massima sicurezza e serenità etica alla società islamica.³⁹²

La questione dell'*hijab* si ricollega ad un argomento molto più vasto, ovvero quello dell'*ifaf*, che indica il pudore e la purezza. Gli insegnamenti islamici invitano l'uomo a dominare i propri desideri riguardo ai beni materiali e offrono dei metodi per circoscrivere i desideri e i pensieri impuri dell'essere umano; per farlo la legge islamica adotta alcuni provvedimenti: evitare ambienti promiscui, a meno che non sia indispensabile o necessario, un uomo e una donna non possono incontrarsi in ambienti troppo intimi se sono soli, inoltre la donna deve indossare l'*hijab* quando entra in dei luoghi lavorativi e sociali che non sono familiari.³⁹³

L'*hijab* è necessario per avere un maggiore autocontrollo, per dominare gli istinti e i piaceri sessuali al di fuori del rapporto coniugale, e in generale per dominare tutti piaceri umani, che l'Islam classifica in piaceri materiali e piaceri spirituali; mentre i piaceri spirituali sono legati all'immortalità dell'essere umano, quelli materiali sono temporanei e sfuggibili, e una volta soddisfatti i propri desideri l'uomo non sarà in appagato e rivolgerà la propria attenzione ad altri desideri fugaci, senza mai raggiungere la serenità psicologica.³⁹⁴

³⁹² Alasvand F., *L'Islam e la donna. Diritti e doveri della donna musulmana*, San Demetrio Corone, Irfan Edizioni, 2010, p.p. 66-68

³⁹³ Ibidem, p.p. 68-70

³⁹⁴ Ibidem, p.p. 70-75

L'*hijab* è dunque l'obbligo riservato alle donne di coprire il corpo negli spazi pubblici, dove non sono protette da tende o mura, ma vi è un grande dibattito in merito alla sua obbligatorietà, e come per tutte le questioni delicate già trattate, anche per questo tema non vi è una voce unanime. La convinzione dell'obbligo di portare l'*hijab* deriva dall'interpretazione dei cinque versetti del Corano che però, a causa della loro ambiguità, si prestano a interpretazioni differenti, sono il 24:30, il 24:31, Il 33:59, Il 33: 53 il 33:33.³⁹⁵

La questione si ricollega anche un altro concetto più ampio, l'idea di '*awra*, che può essere tradotto come nudità, la quale non deve essere mai mostrata; la '*awra* delle donne è diversa da quella maschile, infatti la possibilità di mostrare la propria nudità dipende dal tipo di rapporto e dalle circostanze che intercorrono tra la donna e la persona che potrebbe guardarla, più stretto è il rapporto e più la donna si può scoprire, in particolare se si trova con il marito, il padre o familiari intimi. L'*hijab* può essere parziale o totale, ed oltre alla '*awra* vi è un altro elemento che obbliga la donna a coprirsi il volto secondo alcuni autori musulmani: il timore della *fitna*, ovvero una tentazione che può nascere guardando il volto di una donna, considerato come fonte di bellezza. Per evitare questa tentazione alcuni credono che debba essere l'uomo a distogliere lo sguardo dal viso scoperto di una donna, mentre secondo altri dovrebbe essere la donna a coprirlo.³⁹⁶

In molti casi sono gli stati a regolare l'abbigliamento dei cittadini, ad esempio l'Impero Ottomano regolava i capi d'abbigliamento in base al rango sociale dell'individuo, o in base alla religione e all'origine etnica. Queste norme in passato regolavano sia l'abbigliamento maschile che femminile, ma la questione cambia nel XX secolo specialmente per il velo, che diviene un tema centrale nel dibattito politico. Gli Stati hanno regolamentato la questione del velo in dei periodi differenti: nella prima metà del Novecento, la maggior parte degli Stati imposero il divieto di indossare abiti che avessero un riferimento religioso, mentre vi è un secondo gruppo di Stati che

³⁹⁵ Aluffi Beck- Peccoz R., "*Burqua*" e Islam, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n.1, aprile 2012, p.p. 13-14; Sayyid Muhammad Rizvi, Hijab, l'abbigliamento delle donne musulmane: islamico o culturale?, in "Al-Islam.org", <https://www.al-islam.org/node/25765>

³⁹⁶ Aluffi Beck- Peccoz R., "*Burqua*" e Islam, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n.1, aprile 2012, p.p. 14-15

hanno regolato la questione negli ultimi trent'anni, riferendosi in particolare al velo indossato dalle donne musulmane.³⁹⁷

Il primo gruppo ha dunque affrontato la questione dell'abbigliamento femminile all'interno di un discorso molto più ampio che riguardava la religione e l'influenza che questa ha sulla società. Rientrano in questa categoria, per fare alcuni esempi, la Turchia che negli anni Venti vietò il copricapo islamico, l'Unione Sovietica dove fu bandita la pratica della dote, l'Iran che nel 1937 in una giornata proclamata "giornata delle donne" vietò il velo e lo stesso fece l'Albania nel 1936, mentre in altri paesi non è necessario vietare il velo in quanto è un'usanza che va scomparendo senza bisogno di imporre una legge, come avviene in Egitto negli anni Sessanta.³⁹⁸

I paesi che rientrano nel secondo gruppo solitamente o vietano di portare il velo o in casi limitati lo rendono obbligatorio, e tramite questa imposizione, lo stato si erge come maggiore fattore di re-islamizzazione. Alcuni esempi sono forniti dall'Iran dopo la Rivoluzione, dall'Afghanistan, dall'Arabia Saudita e dalla Somalia, tutti paesi che hanno reinserito l'obbligo di portare l'*hijab*. Altri paesi invece, all'islamizzazione dello stato, hanno reagito vietando categoricamente qualsiasi tipo di copertura della donna, come accadde in Tunisia, quando il velo viene proibito già negli anni Ottanta e la questione si riaccende in modo forte nel 2006.³⁹⁹

Un'esperienza diversa è quella dell'Egitto che ha adottato diverse misure in merito al *niqab*, considerato un sinonimo di *burqa*. Le misure hanno riguardato in particolare l'islamizzazione nel campo dell'istruzione, ma non solo; nel 1994 la circolare del Ministero dell'Istruzione ha regolato l'abbigliamento nella scuola, vietando in *niqab*, e nel 2009 il divieto è stato esteso anche alle infermiere. La circolare del 1994 ha avuto un'importanza rilevante, poiché prevedeva che nel caso in cui un'alunna avesse voluto indossare il *niqab* avrebbe dovuto ottenere un'autorizzazione e in ogni caso avrebbe dovuto lasciare il volto scoperto⁴⁰⁰. La Corte Costituzionale, dopo essere stata

³⁹⁷ Aluffi Beck- Peccoz R., "*Burqua*" e *Islam*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n.1, aprile 2012, p.p. 15-16

³⁹⁸ Adelhah F., *la révolution sous le voile*, Paris, Karthala, 1991, p.25; Aluffi Beck- Peccoz R., "*Burqua*" e *Islam*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n.1, aprile 2012, p. 16

³⁹⁹ Aluffi Beck- Peccoz R., "*Burqua*" e *Islam*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n.1, aprile 2012, p. 17

⁴⁰⁰ Decreto n.113 del 1994

interpellata, afferma la conformità del decreto, anche se questo non sembra sia stato rispettato in modo rigoroso. La questione si sposta in fretta dalla scuola all'università, quando l'American University al Cairo, nel 2000, decide di non far accedere una studiosa che indossava il *niqab*. Decisioni simili vengono prese in altre università negli anni successivi, nel 2006 e poi nel 2007, quando il ministro dell'istruzione superiore proibisce alle studentesse, che indossavano il *niqab*, di sostenere gli esami universitari e furono espulse dai dormitori femminili.⁴⁰¹

Il divieto totale del *burqa* ha solitamente una portata limitata e si riferisce agli spazi pubblici, mentre in altri casi ha carattere assoluto. Tornando *all'hijab*, questo è un argomento che riguarda molti ambiti, tra cui la religione, il genere sessuale e la sicurezza. In ogni caso togliere il velo non significa abbandonare la fede musulmana e in molti casi, la decisione di indossarlo o di toglierlo, assume la connotazione di protesta politica. Ad esempio in Egitto servirono quarant'anni per far sì che *l'hijab* scomparisse dalle strade del Cairo, ma durante la presidenza di Sadat, negli anni Settanta, le donne cominciarono a portarlo per manifestare la propria identità egiziana in contrapposizione a quella occidentale⁴⁰² ed un'esperienza simile si ha in Marocco, dove la decisione di portare il *foulard* non è legata alla tradizione ma ad una scelta, un modo per mostrare la propria identità, vietando però, da gennaio 2017, la produzione e la vendita del *burqa*, pur essendo molto raro nel Paese, per ragioni di sicurezza.⁴⁰³

Chiaramente dunque *l'hijab* racchiude molti significati anche in base alla cultura di riferimento. È giusto sostenere in ogni caso che la decisione di velarsi o quella di non portare il velo dovrebbe essere protetta e assicurata dalla libertà d'espressione, perché qualsiasi forma d'imposizione per quanto riguarda l'abbigliamento è una forma di violazione della libertà personale, d'espressione e di religione.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Aluffi Beck- Peccoz R., "*Burqua*" e Islam, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n.1, aprile 2012, p.p. 18-20

⁴⁰² Ahdaf, Soueif, *The language of the veil*, in "The Guardian", 8 dicembre 2001: <https://www.theguardian.com/theguardian/2001/dec/08/weekend7.weekend3>

⁴⁰³ Jelloun T.B., *Madri in jeans, figlie in foulard*, in "La Repubblica", 22 ottobre 2006; *Morocco "bans the sale and the production of the burka"*, in BBC news, 10 gennaio 2017: <http://www.bbc.com/news/world-africa-38574457>

⁴⁰⁴ Aluffi Beck- Peccoz R., "*Burqua*" e Islam, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n.1, aprile 2012, p.p. 20-25; Mancini L., "*Burqua*", "*niqab*" e diritti della donna, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n.1, aprile 2012

Capitolo III

Il ruolo delle donne durante le rivolte arabe ed i contributi del femminismo islamico

1. Le rivolte arabe

Le rivolte arabe del 2011 e del 2012 hanno rappresentato un evento di fondamentale importanza per il mondo arabo. I movimenti popolari sono nati da una stanchezza condivisa per le regole autoritarie e per la richiesta di una maggiore democrazia in tutto il Medio Oriente e Nord Africa. Fu un evento per molti inaspettato e inaspettate furono le conseguenze.⁴⁰⁵

Inizialmente le rivolte non erano direttamente collegate all'Islam, come è stato notato da numerosi studiosi, dato che le contestazioni non facevano riferimento alla religione; nelle piazze infatti le rivendicazioni riguardavano una maggiore libertà, riforme e diritti⁴⁰⁶. Nei primi giorni di protesta, i partecipanti erano insoliti e inattesi; le rivendicazioni non provenivano solo dai lavoratori impoveriti dei centri urbani, ma da giovani di classe media, istruiti ed esperti in tecnologia; parteciparono donne e uomini, sia musulmani che cristiani, ed in particolare la partecipazione femminile ha attirato l'attenzione di molti studiosi e dei paesi occidentali⁴⁰⁷. La società civile ha quindi svolto un ruolo fondamentale, per la portata della partecipazione popolare, per le richieste laiche che hanno animato le piazze e per l'assenza, almeno in un primo momento, di movimenti e gruppi estremisti alla guida delle ribellioni.⁴⁰⁸

Le cause delle rivolte sono numerose e sono da ricondursi in particolar modo alla crisi economica, che ha aumentato il divario di ricchezza nella popolazione; i più colpiti dalla crisi sono

⁴⁰⁵ Campanini M., *Le rivolte arabe e l'Islam. Una transizione incompiuta*, Bologna, Il Mulino, 2013, p. 8

⁴⁰⁶ Paust J.J., *International Law, Dignity, Democracy, and the Arab Spring*, in "Cornell International Law Journal", vol. 46, 2013; Angiuoni R., Borraccino M., Campanini M., Nocera L., Tottoli R., *L'autunno delle primavere arabe*, Editrice La Scuola, 2013, p.p. 15-16

⁴⁰⁷ Ibidem; Hussain M.M., Howard P.N., *What Best Explains Successful Protest Cascades? ICTs and the Fuzzy Causes of the Arab Spring*, in "International Studies Review", Volume 15, Issue 1, 1 March 2013, Pages 48–66

⁴⁰⁸ Teti A., *La politica della democratizzazione in Medio Oriente e il feticcio della società civile*, in Corrao F. (a cura di), *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Mondadori Università, 2011, p. 65

stati senz'altro i giovani, che a causa della difficoltà nel trovare lavoro non avevano la possibilità di sposarsi, avere una casa e vivere una vita considerata dignitosa. Oltre alle motivazioni di carattere economico ha influito il peso dell'autoritarismo, sempre crescente e ormai non più tollerabile, specialmente dai giovani e dalle donne, a cui si aggiungono le difficoltà legate alla ormai diffusa corruzione nelle società e il mancato riconoscimento di diritti e libertà ritenuti fondamentali, come la libertà di espressione. Venivano rivendicati i diritti delle donne, dell'individuo e dell'intera società.⁴⁰⁹

Le rivolte iniziarono spontaneamente, dato che la popolazione si è mobilitata senza un partito o un gruppo che avesse organizzato tutto. Il successo delle mobilitazioni è stato reso possibile grazie all'uso dei *social network*, i quali hanno avuto un ruolo importante nell'accensione della protesta sociale, nella propaganda di immagini ispiratrici e di storie di successo. Lo sviluppo della comunicazione e dei media ha fornito alle persone nelle strade durante le rivolte lo strumento perfetto per denunciare e raccontare le perdite dovute alla cattiva gestione dello sviluppo economico nazionale ed ha permesso di diffondere la loro richiesta di «pane e giustizia».⁴¹⁰

Le voci nelle piazze chiedevano il riconoscimento di maggiori diritti e la fine dei regimi autoritari e dittatoriali, non vi erano rivendicazioni religiose. Nonostante l'iniziale assenza però, dopo alcune settimane dall'inizio dei tumulti, la religione tornava al centro del dibattito: in Tunisia il leader del partito islamico di *al-Nahda* tornava al potere e auspicava una rivoluzione democratica; in Egitto i Fratelli Musulmani, in un primo momento ai margini delle rivolte, rendendosi conto che queste avrebbero comportato inevitabilmente dei cambiamenti all'interno del Paese, ne diventarono i protagonisti, autoproclamandosi portavoce delle rivendicazioni popolari. In Libia la situazione era molto diversa rispetto a quella egiziana e tunisina a causa di due fattori: la rivolta armata contro

⁴⁰⁹ Campanini M., *Le rivolte arabe e l'Islam. Una transizione incompiuta*, Bologna, Il Mulino, 2013, p.p. 10-11; Anderson L., *Demystifying the Arab Spring. Parsing the Differences Between Tunisia, Egypt, and Libya*, in "Foreign Affairs", vol. 90 n.3, may/june 2011

⁴¹⁰ Hussain M.M., Howard P.N., *What Best Explains Successful Protest Cascades? ICTs and the Fuzzy Causes of the Arab Spring*, in "International Studies Review", Volume 15, Issue 1, 1 March 2013, Pages 48-66; Sibilio S., *La rivoluzione dei (nuovi) media arabi*, in Corrao F. (a cura di), *Le rivoluzioni arabe*, p.p. 81-109

Gheddafi fu alimentata da attori esterni al paese e non esisteva all'interno dello stato un'unica identità nazionale a causa delle numerose divisioni tribali.⁴¹¹

La religione con il passare del tempo assume dunque un ruolo centrale nel contesto delle rivolte, specialmente se si analizza il rapporto delle organizzazioni islamiche con l'esercito, il cui ruolo è stato fondamentale, in positivo o in negativo, durante gli avvenimenti e i grandi risultati elettorali che i partiti islamici hanno ottenuto nelle votazioni successive alle ribellioni.⁴¹²

L'esercito ha assunto un duplice atteggiamento durante la rivoluzione: in alcuni casi, come per Tunisia ed Egitto, ha deciso di non contrastare le rivolte, assumendo un atteggiamento neutrale o proteggendole, mentre in altri casi, come è accaduto in Libia, Yemen e Siria, le ha contrastate, schierandosi con i regimi al potere.⁴¹³

Durante le rivolte in Tunisia le forze armate hanno svolto un ruolo fondamentale per la caduta di Ben 'Ali, negandogli il proprio supporto e decidendo di non intervenire, appena iniziate le rivolte, per reprimerle con la forza. La situazione si è svolta diversamente in Egitto, dove il rapporto tra movimenti estremisti ed esercito è apparso molto più complesso rispetto all'esperienza tunisina. L'esercito egiziano non si schierò contro le rivendicazioni di Piazza Tahrir e si allontanò dalla polizia egiziana, colpevole delle repressioni durante la Presidenza di Mubarak, ponendosi come guida per la transizione al dopo Mubarak senza un eccessivo spargimento di sangue, ma senza aver l'intenzione di rinunciare ai privilegi di cui godeva nel Paese⁴¹⁴. Prima di analizzare le singole esperienze è opportuno tenere in considerazione due fattori: il post-islamismo e il rapporto tra l'Islam e la democrazia.

Le rivolte del 2011-2012 si sono svolte in un contesto "post-islamico" dato che le richieste dei manifestanti non facevano appello all'Islam come nei grandi movimenti rivoluzionari degli anni

⁴¹¹ Angiuoni R., Borraccino M., Campanini M., Nocera L., Tottoli R., *L'autunno delle primavere arabe*, Editrice La Scuola, 2013, p.p. 16-17

⁴¹² Ibidem, p.p. 17-18

⁴¹³ Campanini M., *Le rivolte arabe e l'Islam. Una transizione incompiuta*, Bologna, Il Mulino, 2013, p.p. 27-28

⁴¹⁴ Angiuoni R., Borraccino M., Campanini M., Nocera L., Tottoli R., *L'autunno delle primavere arabe*, Editrice La Scuola, 2013, p.p. 17-18

Settanta e Ottanta, ma riguardavano la democrazia e la fine dei regimi corrotti. Questo non implica che i manifestanti fossero secolarizzati, ma che le nuove generazioni che scendono nelle piazze, più istruite delle precedenti, con meno figli a carico ma disoccupati, non vedono nell'Islam un'ideologia politica in grado di creare un ordine politico e sociale migliore. Il movimento è "secolare" poiché i manifestanti, pur essendo credenti, riescono a separare la sfera politica da quella religiosa⁴¹⁵. Tuttavia non si deve pensare che la mancanza di un esplicito riferimento all'islamismo abbia cancellato ogni riferimento all'Islam, poiché tutti coloro che manifestarono per la democrazia non si definirono mai contrari alla religione islamica, e questa tendenza sarà confermata successivamente dall'esito delle elezioni.⁴¹⁶

In Tunisia ed Egitto i risultati elettorali dei movimenti e dei partiti islamisti hanno prodotto esiti completamente diversi. In Tunisia, nonostante il partito di *al-Nahda* abbia vinto le elezioni, ha deciso di avviare il processo costituente senza monopolizzare il potere, tenendo conto delle richieste e delle opinioni degli altri partiti e dei non islamisti. In Egitto, invece, il partito *Hurriya wa 'adala* dei Fratelli Musulmani si è candidato alle elezioni con intenti egemonici e con lo scopo di affermare l'identità islamica dello Stato. Il loro obiettivo si è dunque evoluto nel tempo, dato che in passato si presentavano come forza di opposizione, arrivando a porsi successivamente come forza di direzione per creare uno stato islamico attraverso la radicalizzazione, anche se non dichiarata esplicitamente in un primo momento.⁴¹⁷

In Libia la situazione si è svolta in maniera completamente differente rispetto a questi due paesi, dato che i partiti d'ispirazione islamica non vinsero le elezioni nel luglio 2012. Nonostante la loro sconfitta, il paese ha registrato una forte radicalizzazione a causa delle spinte conservatrici,

⁴¹⁵Roy O., *Révolution post-islamiste*, in "Le Monde", 12 febbraio 2011: http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/12/revolution-post-islamiste_1478858_3232.html

⁴¹⁶Ramadani T., *L'Islam et le réveil arabe*, Paris, Presses du Chatelet, 2011, p.p. 29-30; Corrao F.M., *Arab Revolutions: The Cultural Background*, in Archivio Antropologico Mediterraneo, XII/XIII, n. 13 (2), 2011

⁴¹⁷ Angiuoni R., Borraccino M., Campanini M., Nocera L., Tottoli R., *L'autunno delle primavere arabe*, Editrice La Scuola, 2013, p.p. 19-21

implementando la legge islamica e limitando alcuni diritti delle donne che invece erano garantiti durante il regime di Gheddafi.⁴¹⁸

In merito al rapporto tra Islam e la democrazia, la crisi di quest'ultima nei paesi arabi non è riconducibile all'Islam come fede e dottrina, ma sarà da ricercare nell'evoluzione storica di ogni paese. Questo tipo di rapporto risulta controverso per molti studiosi; secondo alcuni, come Samuel P. Huntington e Francis Fukuyama, l'Islam e la democrazia non sono compatibili, poiché c'è qualcosa che rende le società musulmane particolarmente resistenti alla modernità. Questa resistenza si deve ricondurre alla natura inospitale per i concetti liberali occidentali della cultura e della società islamica, questo spiegherebbe perché le ondate di democratizzazione degli anni Settanta e Ottanta hanno avuto un impatto limitato sulle società musulmane, influenzandole solo superficialmente. Entrambi dunque sono convinti che il motivo per cui i paesi musulmani mancano di modernità e democrazia è l'Islam.⁴¹⁹

Altri autori però non condividono la tesi che la democrazia sia incompatibile con l'Islam, dato che l'Islam contiene dei concetti democratici come la *shura* e l'*Ijtihad*, e i musulmani tendono a preferire e favorire la democrazia su ogni altro sistema. Risulta particolarmente significativo il concetto di *shura*, ovvero la consultazione, che appare molte volte nel Corano⁴²⁰ ed ordina ai musulmani di consultarsi reciprocamente per i propri affari in alcuni ambiti: politico, economico, sociale e spirituale. La consultazione è di due tipi, la prima riguarda la consultazione da parte dei musulmani da parte di chi li governa per gli affari che li riguardano, la seconda invece riguarda la consultazione tra i musulmani per decidere come amministrare i propri affari, pertanto il dovere della consultazione riguarda sia chi governa che chi viene governato. La mancanza di sviluppo democratico nei paesi musulmani è dunque causata da fattori diversi dalla religione: le preferenze socio-culturali

⁴¹⁸ Angiuoni R., Borraccino M., Campanini M., Nocera L., Tottoli R., *L'autunno delle primavere arabe*, Editrice La Scuola, 2013, p. 23

⁴¹⁹ Al-Samak F., *Islam and Democracy: An Obscure Relationship*, in "Al-Islam.org": <https://www.al-islam.org/articles/islam-and-democracy-an-obscure-relationship-fatima-al-samak>; Huntington S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996

⁴²⁰ Versetti 42:38 e 3:159

e i regimi autoritari forti e ostili. La democrazia in realtà è considerata come una necessità per molti cittadini musulmani che desiderano partecipare alla vita politica, avere un governo responsabile e godere dei diritti civili e politici.⁴²¹

Affinché una rivoluzione possa avere successo, il governo deve essere percepito come ingiusto e considerato come una minaccia per il futuro del paese. Le élite sociali, economiche e militari devono essere alienate dallo stato e non disposte a difenderlo, come è accaduto in Egitto e Tunisia, ma meno in Libia e Siria. Gli oppositori del regime devono riuscire a costruire un ampio consenso nella popolazione, coinvolgendo tutti i gruppi etnici, religiosi e di classe, come è avvenuto durante le rivolte arabe, che sono state certamente sostenute dalla diffusione della tecnologia e dei *social media*.⁴²²

Alcuni partiti islamisti hanno beneficiato delle rivolte, come è emerso dalle elezioni in Tunisia ed Egitto, ma non hanno condotto le rivolte e hanno deciso di partecipare solo quando si sono resi conto che la vittoria e il cambiamento politico erano imminenti. Tra i paesi che hanno sperimentato le rivolte, quelli con un elevato tasso di diffusione tecnologica e con una società civile giovane e dinamica hanno ottenuto maggior successo rispetto ai paesi con una bassa diffusione tecnologica e una società civile frammentata. Rientrano in questa seconda categoria la Libia, la Siria e lo Yemen, che hanno sperimentato una guerra civile estesa, in cui, nel complesso, il ruolo dei media non ha avuto una funzione importante come è stato in Tunisia, Egitto e Marocco, che hanno vissuto importanti concessioni politiche.⁴²³

Internet ha senz'altro cambiato il modo in cui gli attori politici hanno comunicato: i leader del movimento sociale e le reti che si sono create per l'azione collettiva hanno condiviso sul web le

⁴²¹ Al-Samak F., *Islam and Democracy: An Obscure Relationship*, in "Al-Islam.org": <https://www.al-islam.org/articles/islam-and-democracy-an-obscure-relationship-fatima-al-samak>; Associated Press, "Most Muslims 'desire democracy'," BBC News, February 27, 2008: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/7267100.stm>

⁴²² Hussain M.M., Howard P.N., *What Best Explains Successful Protest Cascades? ICTs and the Fuzzy Causes of the Arab Spring*, in "International Studies Review", Volume 15, Issue 1, 1 March 2013, Pages 48–66

⁴²³ Ibidem

strategie per condurre un'azione politica diretta, richiamando l'attenzione regionale e internazionale, ispirando i paesi limitrofi nell'aderire e celebrare le loro cause.

1.1 La rivolta di Piazza Tahrir e la Costituzione egiziana del 2012

Le proteste in Egitto sono scoppiate il 25 gennaio 2011 in Piazza Tahrir, la piazza principale del Cairo. Piazza Tahrir è diventata il fulcro della rivoluzione egiziana, dove centinaia di migliaia di persone hanno iniziato a manifestare per porre fine al regime autocratico di Hosni Mubarak, rimasto al potere dal 1981 al 2011. Durante la rivolta sono rimaste uccise 850 persone e le manifestazioni sono durate diciotto giorni, fino all'11 febbraio, quando il presidente Mubarak è stato costretto a rinunciare alla propria carica e a far diventare il figlio Gamal il nuovo presidente d'Egitto.⁴²⁴

La scintilla della rivoluzione scoppì il 6 giugno 2010, quando Khaled Said venne ucciso per aver denunciato la corruzione della polizia del Presidente su Internet. L'uccisione del ragazzo divenne il simbolo di protesta in tutto l'Egitto, ormai stanco e desideroso di cambiare. Questo evento, insieme al peggioramento dell'economia e alla maggiore repressione da parte dello Stato, creò unità tra tutti i movimenti di protesta, rendendo possibile la rivoluzione.⁴²⁵

I primi avvenimenti, che porteranno poi alla "Rivoluzione di gennaio", risalgono al settembre del 2010, quando centinaia di cittadini, appartenenti a diverse classi sociali e professioni, tra cui numerosi studenti, si recarono al Centro Egiziano per i Diritti Economici e Sociali per incontrare Muhamad El-Baradei, il candidato che avrebbe sfidato Mubarak alle elezioni.⁴²⁶

Le elezioni di novembre 2010 vennero truccate, e i voti veramente ottenuti dal regime furono frutto di coercizione e minacce. Il Partito Nazionale Democratico (PND) ottenne il 93% dei voti, mentre ne uscirono sconfitti i Fratelli Musulmani, che si ritirarono al primo turno. Un attentato terroristico la notte di capodanno in una chiesa copta ad Alessandria, il quale provocò più di 20 morti

⁴²⁴ *Tahrir Square's place in Egypt's history*, in BBC news, 22 november 2011: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-12332601>

⁴²⁵ Gervasio G., *Egitto: una rivoluzione annunciata?*, in Corrao F. (a cura di), *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Mondadori Università, 2011, p.154

⁴²⁶ *Ibidem*, p.153

e altrettanti feriti, alimentò le tensioni nel Paese, dato che il conflitto interreligioso non si era mai estinto del tutto. L'avvenimento diede l'occasione al regime di giustificare la presenza dell'esercito sul territorio e un ulteriore restringimento delle libertà personali. Parallelamente il governo decise di attuare delle riforme neoliberiste senza considerare però la disastrosa situazione economica. Questi avvenimenti, insieme alla caduta del regime di Ben 'Alì in Tunisia, spinsero il popolo egiziano ad iniziare la Rivoluzione.⁴²⁷

La protesta di Piazza Tahrir è considerata eccezionale poiché è la prima manifestazione pubblica contro il regime di Mubarak, in un paese in cui tutte le manifestazioni pubbliche erano illegali e represses con la forza. Dopo la protesta del 25 gennaio, dove si radunarono circa cinquemila persone, la rivoluzione in Egitto si sviluppò in quattro fasi: la caduta di Mubarak, l'assunzione del potere da parte dei militari, l'elezione come presidente dell'Islamista Mohammed Morsi, candidato dei Fratelli Musulmani, e il recupero del potere da parte delle forze armate.⁴²⁸

Le proteste in Piazza Tahrir hanno continuato a crescere nelle settimane successive, coinvolgendo più di cinquecentomila manifestanti nella prima settimana di febbraio. La sera dell'11 febbraio, il vice presidente Omar Suleiman ha annunciato pubblicamente le dimissioni di Mubarak e la consegna del potere alla leadership militare. Le settimane successive furono segnate da profonda instabilità e questa prima fase della "Primavera araba" dell'Egitto si è conclusa il 16 aprile 2011, quando un tribunale amministrativo ha sciolto il Partito Nazionale Democratico (PND) per corruzione.⁴²⁹

Un successivo evento chiave è la grande repressione militare contro i manifestanti del 31 luglio. Nei mesi in cui le forze armate hanno assunto il potere, il Consiglio Supremo delle Forze Armate ha arrestato i principali attivisti e ha cercato di liberare Piazza Tahrir dai manifestanti, che

⁴²⁷ Gervasio G., *Egitto: una rivoluzione annunciata?*, in Corrao F. (a cura di), *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Mondadori Università, 2011, p.157

⁴²⁸ Acemoglu D., Hassan T. A., Tahoun A.; *The Power of the Street: Evidence from Egypt's Arab Spring*, in "The Review of Financial Studies", Oxford Academic, 26 agosto 2017

⁴²⁹ *Tribunale scioglie il partito di Mubarak. I fondi torneranno allo Stato egiziano*, in la Repubblica, 26 aprile 2011: http://www.repubblica.it/esteri/2011/04/16/news/tribunale_ordina_scioglimento_partito_mubarak-15022538/

continuavano a chiedere elezioni libere e riforme democratiche. La piazza è stata definitivamente sgomberata l'8 settembre, ma dopo un periodo di apparente calma, i protestanti sono tornati a chiedere le elezioni e a causa del proseguimento delle dimostrazioni, i militari hanno concesso le elezioni presidenziali, che hanno visto la vittoria di Mohammed Morsi al secondo turno con il 51,7% dei voti nel giugno 2012.⁴³⁰

Nel 2011, subito dopo le prime rivolte, era stata adottata una costituzione provvisoria dal Consiglio Supremo delle Forze Armate. La Costituzione provvisoria era composta da 63 articoli, ha definito i poteri dell'esecutivo e della magistratura e prevedeva i processi elettorali sia presidenziali che legislativi, che hanno aperto la strada alle elezioni parlamentari del 2011 e a quelle presidenziali del 2012. Nel novembre 2012 l'Assemblea Costituente ha adottato un nuovo testo per sostituire la costituzione provvisoria. La nuova costituzione è stata adottata il 26 dicembre, dopo essere stata approvata con un referendum con il 63,8% dei voti, con un'affluenza dei votanti del 33%⁴³¹.

La nuova costituzione rafforza l'identità islamica del Paese, i diritti civili e le libertà dei cittadini si basano sulle prescrizioni del Corano e la *shari'a*, rimane la fonte principale di diritto (art. 2). La costituzione risulta problematica e non sufficiente a proteggere i diritti umani, in quanto viene limitata anche la libertà d'espressione, che pur essendo formalmente garantita dall'art. 45, viene fortemente limitata dall'art. 31, che vieta categoricamente la "diffamazione" di qualsiasi persona. La libertà religiosa viene riconosciuta solo all'Islam, al Cristianesimo e all'Ebraismo, definite come "religioni celesti", escludendo le altre minoranze religiose. Inoltre il documento non riconosce la supremazia del diritto internazionale sulle leggi nazionali e non garantisce il pieno godimento e riconoscimento dei diritti economici, sociali e culturali.⁴³²

Le donne vengono definite nel Preambolo le "sorelle" degli uomini e compagne degli uomini nelle "responsabilità nazionali", tuttavia la costituzione non vieta esplicitamente la discriminazione

⁴³⁰ Acemoglu D., Hassan T. A., Tahoun A.; *The Power of the Street: Evidence from Egypt's Arab Spring*, in "The Review of Financial Studies", Oxford Academic, 26 agosto 2017

⁴³¹ *Ibidem*

⁴³² Sbailò C., *Il rafforzamento dell'identità islamica nella nuova Costituzione egiziana*, in "Quaderni costituzionali", Fascicolo 1, marzo 2013

per motivi di genere. Secondo l'art. 10 lo Stato si impegnerà a trovare un equilibrio tra i compiti familiari delle donne e il loro lavoro nella società, tuttavia l'art. 219 definisce i principi della *shari'a* le regole fondamentali della giurisprudenza, perciò questa disposizione può avere un impatto negativo sui diritti delle donne, discriminandole in materia di matrimonio, divorzio e vita familiare.⁴³³

Altrettanto problematica è l'assenza di tutela per i diritti dei bambini; l'art. 70 consente ai minori che frequentano la scuola primaria di lavorare, purché il lavoro sia adeguato all'età, ma non garantisce che siano protetti dallo sfruttamento economico. La costituzione viola la Convenzione sui diritti del fanciullo, dato che il bambino non viene definito come una persona minore dei 18 anni, viola inoltre la Convenzione sull'età minima ed altre convenzioni sul lavoro minorile. La costituzione risulta inadeguata anche nel garantire i diritti economici, sociali e culturali, tradendo le richieste di dignità e giustizia sociale che hanno caratterizzato e pervaso le rivolte del Paese.⁴³⁴

Dall'adozione della Costituzione però Morsi è diventato sempre più impopolare. L'Assemblea Costituente era stata formata da tutti i membri dei Fratelli Musulmani; questo portò alla creazione del movimento *Tamarrud* ("Ribellione") che organizzò nuove manifestazioni in Piazza Tahrir contro il Presidente, accusandolo di non aver mantenuto nessuna promessa fatta precedentemente.⁴³⁵ Per la prima volta un nuovo movimento di opposizione riuscì a raccogliere milioni di firme contro il Presidente egiziano e si mobilitò per le proteste, e centinaia di migliaia di egiziani tornarono nelle strade per protestare. Il 3 luglio 2013 l'esercito egiziano, dopo quattro intensi giorni di proteste, superiori come intensità e numero anche a quelle del 2011 che hanno portato alla caduta di Hosni Mubarak, ha deposto il presidente Mohamed Morsi, il secondo leader egiziano ad essere destituito in

⁴³³Sbailò C., *Il rafforzamento dell'identità islamica nella nuova Costituzione egiziana*, in "Quaderni costituzionali", Fascicolo 1, marzo 2013; *Egypt's new constitution limits fundamental freedoms and ignores the rights of women*, in Amnesty International: <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2012/11/egypt-s-new-constitution-limits-fundamental-freedoms-and-ignores-rights-women/>

⁴³⁴ Ibidem

⁴³⁵ ISPI, *In Egitto è l'ora dei Tamarrud. Un movimento eterogeneo e spontaneo mina le basi del potere di Morsi*, 1 luglio 2013: <http://www.ispionline.it/it/articoli/articolo/egitto-e-lora-dei-tamarrud>

soli 28 mesi e ha sospeso la Costituzione. Abdel Fattah el-Sisi, il capo dell'esercito, ha proceduto con l'arresto di Morsi e dei leader della Fratellanza Musulmana.⁴³⁶

Abdel Fattah el-Sisi, procedendo con l'arresto di Morsi, ha annunciato al popolo egiziano quali sarebbero state le tappe successive: la sospensione della costituzione, le elezioni presidenziali anticipate e la formazione di un governo tecnico dichiarando il giudice della Corte Costituzionale Adly Mansur presidente provvisorio dell'Egitto. L'Assemblea Costituente, nominata a settembre, ha adottato a dicembre la bozza della nuova Costituzione egiziana che è stata sottoposta a referendum il 14 gennaio 2014, approvata con un consenso del 98% dai cittadini egiziani. La nuova costituzione apporta delle modifiche a quella del 2012, che era stata fortemente contestata, ed è entrata in vigore il 18 gennaio.⁴³⁷

La Costituzione del 2014, come la precedente, combina elementi liberali, religiosi e autoritari. L'art. 1 definisce la Repubblica araba d'Egitto una Repubblica democratica fondata sulla cittadinanza e sullo stato di diritto, inoltre viene garantito un sistema politico multipartitico, la separazione dei poteri e il rispetto dei diritti umani (art.5). La nuova costituzione elimina il Consiglio della Shura, ovvero la seconda camera del Parlamento, concentrando il potere legislativo nella Camera dei rappresentanti eletta a suffragio universale. La costituzione del 2012 prevedeva l'obbligo di consultare l'Al-Azhar per tutte le questioni riguardanti la legge islamica; questa disposizione viene eliminata nella nuova costituzione. L'art.2 dichiara l'Islam come religione di Stato e la *shari'a* rimane la legge fondamentale, quindi l'identità islamica dell'Egitto viene nuovamente confermata anche in questa costituzione.⁴³⁸

La costituzione del 2014 ha anche recuperato molte caratteristiche autoritarie che erano state inserite solo parzialmente in quella del 2012. Lo stato d'emergenza, dichiarato dal Presidente, può

⁴³⁶ Kirkpatrick D.D., *Army Ousts Egypt's President; Morsi Is Taken Into Military Custody*, The New York Times, 3 luglio 2013: <http://www.nytimes.com/2013/07/04/world/middleeast/egypt.html>

⁴³⁷ Egypt army chief Gen Abdul Fattah al-Sisi statement, BBC, 4 July 2013: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-23175529>

⁴³⁸ Grote R., *Constitutional Developments in Egypt: The New 2014 Egyptian Constitution*, Oxford Constitutional Law: <http://oxcon.oup.com/page/egyptian-constitution>

essere esteso con una maggioranza dei 2/3 della Camera dei Rappresentanti, mentre prima la decisione era sottoposta a referendum, e non esiste un limite per il rinnovo di questo stato. Inoltre la nuova costituzione conferisce alle autorità pubbliche poteri molto ampi per la lotta al terrorismo, l'art. 237 obbliga lo Stato a combattere tutti tipi e tutte le forme di terrorismo e il legislatore ha ampia discrezionalità nell'adottare disposizioni e procedure per contrastarlo. L'obbligo di combattere il terrorismo è anche rivolto a tutti i cittadini ed è considerato come una responsabilità nei confronti della nazione.⁴³⁹

Una novità concerne il traffico di esseri umani: la costituzione del 2013 per la prima volta vieta esplicitamente il traffico di esseri umani. Il testo costituzionale inoltre impegna il governo a stipulare accordi e convenzioni internazionali in materia di diritti umani, che se ratificate avranno forza di legge. La costituzione del 2012 conteneva una disposizione concernente la tortura, dato che affermava che i cittadini egiziani non dovevano essere torturati in caso di detenzione; la nuova costituzione prevede una maggiore tutela, ritenendo tutte le forme di tortura come un crimine che deve essere punito dalla legge. La tutela dei diritti della donna dovrebbe essere rafforzata grazie alla nuova costituzione, dato che le donne in quella del 2012 erano definite come "sorelle" degli uomini, mentre adesso sono definite uguali ad essi; l'art. 11 afferma l'uguaglianza tra donne e uomini in tutti i diritti civili, politici, economici, sociali e culturali e lo Stato ha il dovere di proteggere le donne da tutte le forme di violenza⁴⁴⁰.

⁴³⁹ Grote R., *Constitutional Developments in Egypt: The New 2014 Egyptian Constitution*, Oxford Constitutional Law: <http://oxcon.ouplaw.com/page/egyptian-constitution>

⁴⁴⁰ *Comparing Egypt's 2012 and 2013 constitutions*, Al Jazeera, 14 January 2014: <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/01/comparing-egypt-2012-2013-constitutions-20141144363151347.html>

1.2 Le proteste in Marocco e la Costituzione del 2011

Un caso particolare e molto interessante è rappresentato dall'esperienza marocchina. Il Marocco è stato investito soltanto inizialmente dalle proteste, senza però arrivare ad una rivoluzione, come invece è avvenuto negli altri paesi.⁴⁴¹

Quando è scoppiata la rivoluzione in Tunisia, molti studiosi hanno ipotizzato che sarebbero stati i paesi del Maghreb, ovvero Algeria e Marocco, a seguire l'esempio tunisino, data la storia di entrambi i paesi e il dissenso e l'attivismo che li ha caratterizzati. In realtà è stata la Libia a seguire l'esempio tunisino, prima con l'insurrezione che è diventata infine una guerra civile. Migliaia di algerini, seguendo l'esempio tunisino, scesero in piazza per protestare contro l'aumento dei prezzi e l'autoritarismo del governo, senza però riuscire a coinvolgere pienamente la popolazione a causa delle violenze vissute dagli algerini durante gli anni Novanta e alle parole del presidente Bouteflika, che prometteva maggiore democraticità e tutela dei diritti fondamentali.⁴⁴²

In Marocco le proteste sono iniziate il 20 febbraio 2011, dunque in ritardo rispetto agli altri paesi. La risposta alle proteste è stata l'adozione della nuova costituzione del Regno del Marocco, annunciata dal re Mohammed VI il 17 giugno 2011, sottoposta a referendum il mese successivo. La costituzione marocchina ha rappresentato una concreta soluzione alle proteste che negli altri paesi del Nord Africa e Medio Oriente hanno condotto alla scomparsa dei regimi e alla violenza, contraddistinguendo il Marocco in questo panorama di instabilità e confermando la sua unicità, grazie allo sviluppo storico, religioso e sociale del paese.⁴⁴³

Dalla sua indipendenza, nel 1956, il Marocco ha avuto sei costituzioni promulgate nel 1962, 1970, 1972, 1992, 1996 e 2011. L'ultima costituzione è considerata lo strumento adatto ad avviare il paese verso la democrazia grazie ad alcune caratteristiche fondamentali che riguardano la struttura

⁴⁴¹ Angiuoni R., Borraccino M., Campanini M., Nocera L., Tottoli R., *L'autunno delle primavere arabe*, Editrice La Scuola, 2013, p.p. 17-18

⁴⁴² Gervasio G., *Il Maghreb tra riformismo e rivoluzione*, in Corrao F. (a cura di), *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Mondadori Università, 2011, p.p. 200-202

⁴⁴³ Decaro Bonella C., *La Costituzione del Regno del Marocco del 2011*, in Pfostl E. (a cura di), *Marocco. Il regno del dialogo*, Roma, bordeaux, 2014, p. 15

del testo, il riconoscimento dell'identità plurale marocchina, il riconoscimento dei diritti e delle libertà fondamentali che trovano il proprio fondamento negli standard universali di tutela dei diritti umani, rafforzando anche la parità di genere, la supremazia della costituzione, l'indipendenza dell'autorità giudiziaria responsabile della tutela e del rispetto dei diritti e assicurando una "democrazia cittadina partecipativa".⁴⁴⁴

Il re Mohammed VI, nel suo discorso d'insediamento al Trono il 30 luglio 1999, aveva annunciato la propria volontà di introdurre riforme nel paese, migliorando la condizione dei cittadini grazie ad una maggiore istruzione e alfabetizzazione e combattendo le diseguaglianze all'interno del nucleo familiare e nella società.⁴⁴⁵

Il punto più importante concerne il modello politico che viene adottato grazie alla riforma marocchina, ovvero una monarchia parlamentare costituzionale. Nel clima delle proteste il Movimento del 20 febbraio è riuscito a far diventare l'istituzione della monarchia parlamentare lo slogan primario per mobilitare le masse e portare il cambiamento nel paese. La costituzione del 2011 definisce il Regno del Marocco una «monarchia costituzionale democratica parlamentare e sociale», in cui vige la separazione dei poteri, la partecipazione della cittadinanza e il rispetto dei principi del buon governo.⁴⁴⁶

La bozza del testo costituzionale è stata preparata da una Commissione consultiva nominata dal Re, la quale durante il processo di stesura e preparazione ha tenuto conto delle istanze dei diversi partiti politici e di numerose organizzazioni associative. Il 17 giugno, dopo l'approvazione da parte del Consiglio dei Ministri, il Re ha presentato la nuova bozza di Costituzione, che è stata sottoposta a referendum il 1° luglio 2011 ed approvata con un consenso maggiore al 98%. La prima differenza rispetto alla Costituzione del 1996 riguarda la struttura: il nuovo testo costituzionale è composto da

⁴⁴⁴ Il testo della Costituzione del Regno del Marocco è consultabile al sito <http://www.maroc.ma/en/content/constitution>

⁴⁴⁵ Decaro Bonella C., *La Costituzione del Regno del Marocco del 2011*, in Pfostl E. (a cura di), *Marocco. Il regno del dialogo*, Roma, bordeaux, 2014, p. 32-33

⁴⁴⁶ Parolin G. P., *Cittadinanza, religione e costituzione nell'Islam politico mediterraneo*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n.1, aprile 2016

180 articoli rispetto ai 108 del vecchio testo, è suddivisa in XIV titoli e dedica il II titolo alle libertà e ai diritti fondamentali, un'assoluta novità rispetto alla Costituzione precedente.⁴⁴⁷

I diritti e le libertà fondamentali vengono costituzionalizzati e questo rappresenta uno degli aspetti più importanti del nuovo testo costituzionale. Il Preambolo della Costituzione ribadisce la determinazione dello Stato a rispettare i diritti umani adempiendo ai diritti e agli obblighi derivanti dagli accordi e dagli atti internazionali in materia, integrando il proprio lavoro con quello delle Organizzazioni Internazionali. Il capitolo I della Carta, che riguarda le disposizioni generali, definisce la «cittadinanza» come la base della società e della rappresentanza. Il concetto di «cittadinanza» rafforza l'identità marocchina e la cultura marocchina che sono “uniche” all'interno delle quali confluiscono una pluralità di elementi linguistici, religiosi ed etnici, perciò di conseguenza anche i partiti politici dovranno rappresentare l'identità nazionale e non potranno formarsi su un elemento discriminatorio, non importa che si tratti del credo, della lingua o dell'appartenenza etnica⁴⁴⁸. I partiti politici, le organizzazioni non governative e le associazioni della società civile non possono essere sciolte da alcuna autorità pubblica, ma solo da una decisione del tribunale.

Il titolo II (artt. 19-40) è interamente dedicato alle libertà e ai diritti fondamentali, che erano semplicemente citati nella Costituzione del 1996. La parità tra uomo e donna è esplicitamente riconosciuta, sia per i diritti politici e civili che per quelli sociali, economici e culturali, e lo Stato si impegna a realizzare questa eguaglianza, lottando contro ogni forma di discriminazione (art.19). Il testo tutela il diritto alla vita, considerato il diritto primario di ogni essere umano, e gli articoli 22 e 23 condannano il ricorso alla tortura ed altri trattamenti inumani e degradanti, e l'arresto arbitrario o segreto, entrambe le pratiche sono considerate come reati e sono punibili dalla legge. La Costituzione tutela il domicilio e la comunicazione privata, entrambi considerati inviolabili; tutela inoltre la libertà

⁴⁴⁷ Decaro Bonella C., *La Costituzione del Regno del Marocco del 2011*, in Pfostl E. (a cura di), *Marocco. Il regno del dialogo*, Roma, bordeaux, 2014, p. 32-33

⁴⁴⁸ Belkeziz A., *Morocco and democratic transition: a reading of the constitutional amendments-their context and results*, in “Contemporary Arab Affairs”, Vol. 5, 2012: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17550912.2012.645665>

di riunione e associazione, l'appartenenza ai sindacati e ad associazioni politiche e il diritto di sciopero.⁴⁴⁹

La questione identitaria ha creato i maggiori problemi durante la redazione della costituzione: l'Islam è definito come religione di Stato (art. 3), tuttavia si fa riferimento ad un Islam moderato che garantisce la libertà di praticare la propria religione a tutti i fedeli⁴⁵⁰. La religione in Marocco è parte integrante del potere del Re, che esercita il suo controllo su tre aree principali: la religione, le questioni di sicurezza e le scelte strategiche per il paese. I suoi poteri rimangono dunque molto estesi anche con la nuova Costituzione, ma sono limitati in alcuni ambiti rispetto al passato; il Re non può scegliere a sua discrezione il primo ministro e non parteciperà più e non presiederà le riunioni di gabinetto. I poteri del Parlamento vengono ampliati, il nuovo testo costituzionale permette infatti di adottare leggi sulla maggior parte delle questioni e viene rafforzata l'indipendenza del potere giudiziario.⁴⁵¹

2. Il ruolo femminile durante le rivolte

Le donne, che hanno ricoperto un ruolo fondamentale nella trasformazione della società araba, hanno partecipato alle lotte per l'indipendenza nei propri paesi e hanno avuto un ruolo chiave anche nelle rivolte della "primavera araba", durante le quali venivano rivendicati maggiori diritti. La questione dell'emancipazione femminile nei paesi arabi si è posta fin dal 1917 con la riforma del codice di famiglia dell'Impero ottomano, volto a modificare in particolare l'età minima per potersi sposare, il ripudio e la poligamia. Durante gli anni Sessanta la questione dell'emancipazione era subordinata a quella della libertà nazionale, tuttavia nonostante la loro partecipazione, appena ottenuta l'indipendenza nazionale dalle potenze colonizzatrici, le donne sono state nuovamente

⁴⁴⁹ Belkeziz A., *Morocco and democratic transition: a reading of the constitutional amendments-their context and results*, in "Contemporary Arab Affairs", Vol. 5, 2012: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17550912.2012.645665>

⁴⁵⁰ Losano M. G., La libertà di religione nella nuova costituzione del Marocco, in "Janus", 2013

⁴⁵¹ Ottaway M., *The New Moroccan Constitution: Real Change or More of the Same?*, in Carnegie Endowment for International Peace, 20 June 2011: <http://carneгиеendowment.org/2011/06/20/new-moroccan-constitution-real-change-or-more-of-same-pub-44731>

relegate ai ruoli tradizionali e sono state escluse dalla vita pubblica del paese. La loro condizione non ha subito importanti miglioramenti, anzi nella maggior parte dei casi hanno visto i propri diritti e libertà ulteriormente limitati, come è successo in Algeria con l'approvazione del codice di famiglia del 1982.⁴⁵²

L'indipendenza non è servita in molti paesi, come in Egitto, ad eliminare alcune usanze e tradizioni pre-islamiche che continuavano ad essere esercitate, come ad esempio l'allontanamento delle donne dalle proprie comunità, che venivano maledette e ripudiate se non potevano avere figli o non avevano un figlio maschio. Tra gli stati diventati indipendenti, solo la Turchia, nel 1926, e la Tunisia, hanno abolito la poligamia e il ripudio, che rimangono in quasi tutti gli altri paesi arabi, che negli anni hanno quasi tutti riconosciuto alle donne i diritti politici, ma senza accogliere e soddisfare le rivendicazioni riguardanti i diritti sociali.⁴⁵³

Queste rivendicazioni hanno spinto le donne ad essere in prima linea durante le rivoluzioni in Tunisia, Egitto, Libia, Yemen e Siria diventando parte del movimento di protesta sociale. Un esempio di partecipazione attiva è stato fornito in particolare dalla Tunisia, dove le donne si sono recate in piazza chiedendo libertà politica e soluzione alla crescente disoccupazione e alla corruzione presente nel paese. Le rivendicazioni femminili riguardavano anche la riforma dello statuto personale tunisino, per riconoscere alle donne una maggiore partecipazione alla vita politica del paese e per far sì che i loro diritti venissero rispettati. Un ulteriore esempio è quello fornito dalla storia di Tawakkul Karman, politica e attivista, che ha sfidato le norme yemenite diventando la voce della rivoluzione e di protesta contro il regime, ha incoraggiato le donne a partecipare alle proteste riuscendole ad ispirare, si stima infatti che circa il 30%⁴⁵⁴ dei manifestanti durante le rivolte in Yemen fossero donne.⁴⁵⁵

⁴⁵² Corrao F., *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Mondadori Università, 2011, p. 48-53

⁴⁵³ Ibidem, p. 48-53, p. 53-54

⁴⁵⁴ Jamjoom M., Almasmari H., Women march in Yemen's capital, CNN, 17 October 2011: <http://edition.cnn.com/2011/10/17/world/meast/yemen-unrest/index.html?iref=allsearch>

⁴⁵⁵ Arshad S., *The Arab Spring: What did it do for women?*, in Middle East Monitor, 24 January 2014: <https://www.middleeastmonitor.com/20140124-the-arab-spring-what-did-it-do-for-women/>

Un trionfo per le donne durante le rivoluzioni è stato la loro presenza sui *social media*, che hanno fornito ai manifestanti uno strumento fondamentale per dibattere e discutere delle proprie preoccupazioni senza la paura di subire ripercussioni, dato che Internet permetteva anche di mantenere l'anonimato, creando uno spazio di discussione virtuale distante dal regime, nel quale le donne hanno affermato la loro voce. Poco dopo l'inizio delle proteste le immagini delle donne che manifestavano contro i regimi iniziarono a proliferare su Internet, in particolare su Facebook e Twitter, dimostrando come la donna araba non si possa definire come un essere passivo e oppresso.⁴⁵⁶

Le donne che hanno partecipato alle rivoluzioni hanno dovuto affrontare numerose sfide e difficoltà, sono stati molti i casi in cui hanno subito molestie, attacchi fisici e verbali. L'esperienza egiziana è risultata tra le più problematiche sotto questo aspetto; durante le proteste in piazza Tahrir numerosi furono i casi di molestie e altre violazioni fisiche da parte della polizia sulle protestanti femminili, come è emerso dalle testimonianze di alcune giornaliste, tra cui Mona el-Tahawy. Gli avvenimenti in Egitto non sono stati però dei casi isolati, dato che eventi simili sono avvenuti anche durante le proteste in Tunisia, Libia, Yemen, Siria e Bahrein. Le donne durante le proteste si sono trovate perciò ad affrontare una molteplicità di sfide: rimuovere i regimi autoritari e dittatoriali dai propri paesi, protestando accanto agli uomini, e contemporaneamente hanno dovuto lottare contro i tradizionali regimi patriarcali e le violenze. Nonostante le sfide però, le donne hanno continuato a partecipare alle proteste, sperando di ricoprire un ruolo significativo nel cambiamento politico dopo la fine delle rivolte.⁴⁵⁷

Le rivoluzioni hanno portato a cambiamenti politici nei paesi in cui si sono svolte, ma le donne pur avendo partecipato duramente alla rimozione dei vecchi dittatori, in molti casi non hanno visto un serio miglioramento per le proprie condizioni, sia per il rispetto dei diritti che il loro coinvolgimento nella vita politica del paese e nei processi per elaborare le nuove costituzioni. In

⁴⁵⁶ Sjoberg L., Whooley J., *The Arab Spring for Women? Representations of Women in Middle East Politics in 2011*, in "Journal of Women, Politics & Policy", Vol. 36, Iss. 3, 2015

⁴⁵⁷ Arshad S., *The Arab Spring: What did it do for women?*, in Middle East Monitor, 24 January 2014: <https://www.middleeastmonitor.com/20140124-the-arab-spring-what-did-it-do-for-women/>

Egitto in entrambi i Comitati per elaborare la nuova costituzione non era presente nemmeno una donna; in Libia la legge elettorale adottata dal Consiglio di Transizione Nazionale nel gennaio 2012 non conteneva nessuna quota per la rappresentanza delle donne negli organi che sarebbero stati eletti; in Marocco una legge adottata nel 2011 ha stabilito una quota del 15% per la rappresentanza delle donne, mentre in Tunisia il governo nominato nel 2011, composto da quarantuno membri, erano presenti solo tre donne. Nel 2011 il Consiglio di Transizione Egiziano era dominato da Morsi e dai Fratelli Musulmani e la situazione era analoga in Tunisia, dove il governo era dominato dal partito di islamico di *al-Nahda*. Dalla comparazione dei due casi emerge un esito completamente diverso, dato che in Tunisia, dopo le proteste dell'estate del 2013, la situazione è cambiata radicalmente, il partito di *al-Nahda* infatti si è ritirato ed è stato possibile approvare una costituzione molto più aperta.⁴⁵⁸

Le costituzioni adottate dopo le rivolte avrebbero dovuto assicurare la protezione e l'ampliamento dei diritti delle donne, ma anche per la costituzionalizzazione dei diritti i risultati ottenuti nei paesi che hanno vissuto le rivolte sono stati profondamente diversi. Per alcune questioni ci furono aspre battaglie politiche; in Egitto ad esempio l'Assemblea nominata per redigere la nuova costituzione si scontrò duramente per le questioni concernenti il matrimonio e l'eredità.⁴⁵⁹

Fornire un'unica analisi dell'effetto della "primavera araba" sulla vita delle donne è molto difficoltoso, soprattutto perché l'effetto delle rivolte ha continuato ad agire in forme diverse. Senza dubbio le rivolte hanno offerto alle donne l'occasione per determinare il proprio futuro e quello dei propri paesi, offrendo loro una possibilità per far ascoltare la propria voce. Alcuni casi hanno rappresentato un successo, come in Tunisia, dove il partito Al-Nahda ha riconosciuto l'importanza dei diritti delle donne e ha riconosciuto la necessità di includere le donne per creare una nuova identità politica, ma questo riconoscimento è da ricondursi alle nuove proteste del 2013.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Report: *Women and the Arab Spring: Taking their place?*, FIDH, 2013: <https://www.fidh.org/IMG/pdf/femmesarabangbassdef.pdf>

⁴⁵⁹ Giacomo C., *Women Fight to Define the Arab Spring*, The New York Times, 10 November 2012: <http://www.nytimes.com/2012/11/11/opinion/sunday/women-fight-to-define-the-arab-spring.html>

⁴⁶⁰ Arshad S., *The Arab Spring: What did it do for women?*, in Middle East Monitor, 24 January 2014: <https://www.middleeastmonitor.com/20140124-the-arab-spring-what-did-it-do-for-women/>

Numerose sono le sfide rimaste aperte. Sicuramente le rivoluzioni non hanno garantito la piena parità tra uomo e donna, ma hanno dato alle donne la possibilità di svolgere un ruolo cruciale nella definizione della vita politica dei propri paesi, amplificando le loro richieste in tutto il Medio Oriente per un futuro migliore per se stesse, per le proprie famiglie e per i propri paesi, ponendo fine all'ingiustizia e alla corruzione.

3. Il Femminismo islamico

In passato le donne erano convinte di dover scegliere tra la loro identità musulmana e il perseguimento della parità di genere, ma questa era una scelta difficile per molte, poiché implicava tradire la loro fede o la loro coscienza femminista. Nel 2009 è stato lanciato Musawah⁴⁶¹, che in arabo significa “uguaglianza”, un movimento globale che promuove l’uguaglianza e la giustizia all’interno della tradizione musulmana. Il movimento è stato guidato da dodici donne provenienti da diversi paesi ed è stato presentato durante una riunione a Kuala Lumpur che ha riunito 250 attivisti, studiosi e politici musulmani, provenienti da quarantasei paesi diversi. Secondo l’Organizzazione l’Islam non opererebbe una discriminazione tra uomo e donna, ma la società patriarcale deriverebbe da alcune interpretazioni delle fonti islamiche. Una delle fondatrici di Musawah si definisce come “femminista musulmana”, poiché è fermamente convinta che l’Islam supporta l’uguaglianza di genere. Non esiste un’unica interpretazione del Corano, che viene continuamente re-interpretato, diritto che spetta anche alle donne⁴⁶².

La storia del femminismo islamico è lunga e complessa, conosce fasi e sviluppi differenti. Le prime rivendicazioni per il riconoscimento dei diritti delle donne nel mondo arabo nascono alla fine dell’Ottocento, ma queste prime rivendicazioni non riguardano esclusivamente le donne musulmane, ma coinvolgono donne appartenenti a più credi religiosi, tra cui la partecipazione delle donne

⁴⁶¹ Musawah.org: <http://www.musawah.org/about-musawah>

⁴⁶² Elbaroudy M., *Interview: Zainah Anwar On Muslim Feminism*, in “Qur’an Leads to Peace & Justice: http://www.ahl-quran.com/English/show_article.php?main_id=5840

cristiane. La nascita di questi movimenti è dovuta a fattori interni, come la maggiore educazione ed alfabetizzazione femminile che porta le donne a rivendicare i medesimi diritti e libertà degli uomini, e fattori esterni, tra cui l'influenza culturale delle potenze coloniali.⁴⁶³

Questo movimento, nato nei paesi arabi, inizia a collaborare ed interfacciarsi con il femminismo occidentale, senza però perdere mai le proprie specificità e caratteristiche e senza considerare il movimento come una semplice imposizione dei paesi occidentali. Il femminismo arabo conosce due distinte fasi: inizialmente è laico, ma con il tempo assume connotazioni diverse e verrà sviluppato all'interno del contesto islamico. Il femminismo islamico si oppone alla struttura patriarcale della società, critica l'universalismo dei diritti concepito e formulato dai paesi occidentali e il riaffermarsi della religione nella vita pubblica e privata.⁴⁶⁴

Le femministe appartenenti alla seconda fase del movimento ritengono che l'Islam riconosca la parità e l'uguaglianza tra l'uomo e la donna; tuttavia questo concetto di uguaglianza non trovò applicazione nella società pre-islamica dell'Arabia patriarcale del VII secolo in cui l'Islam fu diffuso. Il femminismo islamico ha un duplice obiettivo: quello di sradicare le idee e le pratiche patriarcali considerate erroneamente islamiche e recuperare, attraverso l'interpretazione delle fonti, l'idea dell'uguaglianza tra uomo e donna. A causa di questo duplice intento, i sostenitori del femminismo islamico sono stati ostacolati sia dall'interno della comunità islamica, dato che alcuni uomini temono di perdere i privilegi e alcune donne temono di perdere la protezione patriarcale, che dall'esterno, da coloro che sostengono che l'Islam denigri e non riconosca i diritti alle donne.⁴⁶⁵

Il nucleo teorico del movimento si basa perciò su una rilettura e reinterpretazione del Corano in una prospettiva di genere, e secondo questa prospettiva, molte musulmane hanno riscoperto il messaggio di giustizia e d'uguaglianza. Queste nuove letture dei testi sacri promuovono nuove pratiche all'interno della famiglia e della società attraverso la riforma dei codici di famiglia e degli

⁴⁶³ Pepicelli R., *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Roma, Carocci editore, 2015, p. 31-44

⁴⁶⁴ Ibidem

⁴⁶⁵ Badran M., *Islamic Feminism Revisited*, in Countercurrents.org, 10 February 2006: <https://www.countercurrents.org/gen-badran100206.htm>

statuti personali. Il femminismo islamico insiste sulla separazione della religione dallo stato, inteso come secolare, che non significa però anti-religioso.⁴⁶⁶

Il femminismo islamico è un fenomeno inter-islamico, che viene sostenuto non solo nei paesi a maggioranza musulmana, ma in varie località del mondo, dato che il femminismo islamico, come anche l'Islam, si trova sia in Oriente che in Occidente. I sostenitori del movimento promuovono l'idea che il femminismo islamico favorisce il godimento della giustizia sociale all'interno della *Umma*, contribuendo anche ad una maggiore uguaglianza nei paesi occidentali, poiché tutti gli individui devono essere trattati ugualmente, indipendentemente dalla loro etnia o religione. Non essendo una prerogativa dei paesi arabo musulmani, questa visione islamica del femminismo circola globalmente e ad una elevata velocità, grazie soprattutto ad Internet e ai *social media*.⁴⁶⁷

I musulmani, come anche gli appartenenti ad altri credi religiosi, vivono sempre di più in luoghi diversi, spostandosi in modo permanente o temporaneo tra paesi e continenti. Data questa fluidità degli spostamenti, dovuti anche alla globalizzazione e ai flussi migratori, gli individui interagiscono e si identificano con culture diverse. Il femminismo islamico aiuta le persone a conciliare le diverse "identità" che si vengono a creare da questo processo. I sostenitori conservatori dell'Islam attaccano però questa concezione egualitaria, sia nelle comunità musulmane presenti in Africa e in Asia, che in quelle più recenti che si sono create negli stati occidentali. Le femministe islamiche comprendono perciò la necessità di lavorare non solo all'interno delle comunità musulmane, ma instaurando un dialogo nel panorama internazionale, per confrontarsi sulle diverse esperienze ed idee basate su valori condivisi ed egualitari.

⁴⁶⁶ Badran M., *Islam's other half. What does Islamic feminism have to offer? Where does it come from? Where is it going?*, The Guardian, 9 November 2008: <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2008/nov/09/islam-women>

⁴⁶⁷ Fawcett R., *The reality and future of Islamic feminism*, AlJazeera, 28 March 2013: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/03/201332715585855781.html>;
Badran M., *Islamic Feminism Revisited*, in Countercurrents.org, 10 February 2006: <https://www.countercurrents.org/gen-badran100206.htm>

Conclusione

A conclusione del lavoro svolto emerge l'impossibilità di classificare l'Islam come una realtà monolitica. Questa impossibilità deriva da più fattori: la grande distinzione interna alla religione islamica tra sunniti e sciiti, le diverse interpretazioni delle fonti islamiche e le diverse scuole giuridiche. La stessa differenza tra sunniti e sciiti non è sufficiente per una classificazione, dato che anche il sunnismo, la corrente maggioritaria dell'Islam che comprende circa il 90% dei musulmani, è diverso in ogni paese. Questa grande diversità dipende dal fatto che l'Islam subisce l'influenza di diverse storie e culture, assumendo caratteristiche differenti.

Troppo spesso, soprattutto negli ultimi anni a causa dell'intensificarsi degli attacchi terroristici in Europa, si tende ad etichettare i musulmani come terroristi, ma il terrorismo non è una religione, è una tattica. È sempre più comune la convinzione che l'Islam promuova la violenza e l'intolleranza, e che per questo non sia compatibile con la democrazia. È vero che nel Corano sono presenti dei versetti violenti e intolleranti, ma queste disposizioni si trovano anche nella Bibbia e nella Torah, perciò i testi sacri vanno interpretati anche alla luce del contesto in cui sono stati rivelati e devono essere adatti alle circostanze odierne. I gruppi estremisti che ricorrono alla violenza non possono essere identificati con "tutti" i musulmani, si tratta solo di un gruppo minoritario, la maggior parte dei musulmani di tutto il mondo rigetta fortemente gli atti violenti in nome dell'Islam che non possono essere in alcun modo giustificati per difendere la religione.

L'Islam è una religione globale prima della globalizzazione stessa, dato che i suoi fedeli si trovano in tutto il mondo, in Oriente come in Occidente. Al mondo ci sono più di un miliardo e mezzo di musulmani, ognuno con una propria visione della vita e della fede, dato che nonostante la comune convinzione che esista un solo Dio e che Maometto sia il suo profeta, i musulmani poi differiscono in modo significativo per i livelli di impegno religioso, l'apertura a molteplici interpretazioni della propria fede e hanno opinioni molto diverse su quali usanze e comportamenti siano accettabili nell'Islam. Non tutti i musulmani concordano con gli aspetti della *shari'a*, in particolare quando essa

prescrive delle punizioni troppo severe, perciò l'atteggiamento verso la legge islamica varia notevolmente da regione a regione. Gli aspetti più problematici in cui emerge meno uniformità tra i musulmani riguardano il divorzio, il controllo delle nascite e la poligamia.

La diversità si trova anche nell'atteggiamento dei musulmani nei confronti delle donne che non è uniforme. La condizione femminile è diversa in ogni società e dipende soprattutto da circostanze sociali, politiche ed economiche. I diritti delle donne trovano una diversa tutela e applicazione anche all'interno dei Paesi arabo musulmani, come è emerso dalla comparazione dei due Paesi analizzati in questo lavoro, Marocco ed Egitto. Non è possibile perciò affermare che tutti i paesi a maggioranza islamica, così come tutti i musulmani, neghino tali diritti.

Non esiste quindi un unico Islam e l'"islamofobia" rappresenta il rifiuto di riconoscere e conoscere queste molteplici realtà. Perciò per non cadere nel pregiudizio sarà opportuno analizzare le singole esperienze senza preconcetti.

Bibliografia

- Abagnara V., *Il matrimonio nell'Islam*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996
- Acemoglu D., Hassan T. A., Tahoun A.; *The Power of the Street: Evidence from Egypt's Arab Spring*, in "The Review of Financial Studies", Oxford Academic, 26 agosto 2017
- Adelhah F., *la révolution sous le voile*, Paris, Karthala, 1991
- Akbarzadeh S., MacQueen B., *Islam and Human Rights in Practice. Perspectives across the Ummah*, Abingdon, Routledge, 2008
- Al-Hibri A., *A Story of Islamic Herstory: Or How did We ever get into this Mess?*, in "Women and Islam; Women's Studies International Forum Magazine", 5, 1982, pp.193-206
- Al-Mafregy H., *L'Islam et les droits de l'homme*, in E. Hirsch (a cura di), *Islam et droits de l'homme*
- Al-Mawdudi A., *The Meaning of the Qur'an*, a cura di A.A. Kamal, traduzione di M. Akbar, 13 voll., Islamic Publication Ltd., Lahore, 1983, vol. 4, p.11
- Al-Sayyid R., *Il pensiero musulmano contemporaneo e i diritti dell'uomo: pluralità di posizioni a confronto con l'Occidente*, in A. Pacini, *L'Islam e il dibattito*, cit., pp. 141-142
- Alasvand F., *L'Islam e la donna. Diritti e doveri della donna musulmana*, San Demetrio Corone, Irfan Edizioni, 2010
- Albrecht L.G., Apt B.L., Fitzpatrick R.B., Little A., Scott Maravilla C., Telesetsky A., Todres J., *International Human Rights*, in "International Lawyer", vol. 40, n.2, summer 2006, pp. 467-485
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Human Rights Conflicts between Islam and the West*, in "Third World Legal Studies", 1990
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo: costanti e sfide*, St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *L'impact de la religion sur l'ordre juridique, cas de l'Égypte, non-musulmans en pays d'islam*, Éditions universitaires, Friburgo, 1979, pp.266-267, 284
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *La conciliation dans les pays arabes*, in *La médiation: un mode alternatif de résolution des conflits?*, Schulthess, Zurigo, 1992
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, *Introduzione al Diritto Arabo: Diritto di Famiglia e di Successione, Diritto Penale, Diritto Medico, Diritto Socio-economico* St-Sulpice, Centre de droit arabe et musulman, 2012
- Algostino A., *L'«universalismo situato». Per una via non imperialista ai diritti della persona umana*, in "DEMOCRAZIA E DIRITTO", Fascicolo 4, 2003

- Aluffi Beck- Peccoz R., *"Burqua" e Islam*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n.1, aprile 2012
- Aluffi Beck-Peccoz R., *La modernizzazione nel diritto di famiglia nei paesi arabi*, Giuffrè, 1990
- Aluffi R., *Sari 'a*. In: Giuffrè Editore (Ed), *Enciclopedia del Diritto*, pp. 741-754, 2008
- Amirante C., *I Diritti Sociali e la Tutela del Welfare State*, in *Costituzionalismo e Costituzione nel Nuovo Contesto Europeo*, Giappichelli Torino, 2003
- Amirante C., *I diritti Umani tra Dimensione Normativa e dimensione Giurisdizionale*, d'Avack L., *Sviluppo dei diritti dell'uomo e protezione giuridica* (a cura di), Guida Napoli, 2003
- Amor A., *Costituzione e religione negli Stati musulmani, Lo Stato musulmano (I)*, in "Coscienza e libertà, 29/1997, pp. 60 e seg.
- An-Na'im A. A., *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Bari, Editori Laterza, 2011, traduzione di *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse University Press, 2011
- An-Nai'm A.A., *Il conflitto tra la Shari'a e i moderni diritti dell'uomo: proposta per una riforma nell'Islam*, in A. Pacini, *Il dibattito*, pp. 103-118
- Anderson J.N.D., *Law Reform in the Muslim World*, London, Athlone, 1976
- Anderson L., *Demystifying the Arab Spring. Parsing the Differences Between Tunisia, Egypt, and Libya*, in "Foreign Affairs", vol. 90 n.3, may/june 2011
- Angeli A., Salvini S., *Popolazione e sviluppo nelle regioni del mondo. Convergenze e divergenze nei comportamenti demografici*, Bologna, Il Mulino, 2007
- Angiuoni R., Borraccino M., Campanini M., Nocera L., Tottoli R., *L'autunno delle primavere arabe*, Editrice La Scuola, 2013
- Aroua A., *Islam et contraception*, Office des publications universitaires, III ed., Algeri, 1987
- Barbirotti S., *Sistema arabo-islamico e diritti umani*, in "Rivista Internazionale diritti dell'uomo", maggio-agosto 2001, pp. 416-467
- Barlas A., *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin, University of Texas Press, 2002
- Bellini P., *Diritti secolari e diritti religiosi: questioni di metodo*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, n.3/2003
- Bernard L., *A New Look at Human Rights through the Eyes of Islam*, in "Singapore Law Review", vol. 25, 2007, pp. 75-89
- Bilotti D., *Le osservazioni di Slavoj Zizek sulla condizione femminile nel diritto islamico*, in

- "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", n.19, giugno 2015
- Branca P., *Voci dell'Islam moderno*, ed. Marietti, Genova, 1991
 - Caligiuri A., *La situazione del Sahara occidentale e la sua incidenza sull'applicazione degli accordi internazionali conclusi dall'UE con il Marocco*, in "Il Mulino- Rivistaweb", Fascicolo 2, maggio-agosto 2016
 - Campanini M., *Le rivolte arabe e l'Islam. Una transizione incompiuta*, Bologna, Il Mulino, 2013
 - Cantaro A., Losurdo F., *Religione e spazio pubblico nel mondo arabo islamico*, in "Quaderni costituzionali", Fascicolo 4, dicembre 2013, pp. 996-1000
 - Caracciolo di Brienza G., *Diritti umani e Islam. Tra universalismo ed etnocentrismo*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2006
 - Cardone A., *Tutela multilivello dei Diritti fondamentali*, in *Enciclopedia del Diritto*, Annali IV, 2011
 - Cesqui E., *Le mutilazioni genitali femminili e la legge*, in "QUESTIONE GIUSTIZIA", Fascicolo 4, 2005
 - Colin J., *L'enfant endormi dans le ventre de sa mère, Étude ethnologique et juridique d'une croyance au Maghreb*, Presses universitaires de Perpignan, Perpignan, 1998
 - Cook R., *Damage to physical health from pharaonic circumcision (infibulazione) of females. A review of the medical literature*, in *Traditional practices affecting the health of women and children*, Report of a Seminar, Khartoum, 10-15 febbraio 1979, p. 53-69
 - Corrao F., *L'Islam, religione e politica. Una piccola introduzione*, Roma, LUISS University Press, 2015,
 - Corrao F., *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Mondadori Università, 2011
 - Corrao F.M., *Arab Revolutions: The Cultural Background*, in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, XII/XIII, n. 13 (2), 2011
 - Corrêa S., Petchesky R., Parker R., *Sexuality, Health and Human Rights.*, Abingdon, Routledge, 2008
 - Costa P., *Diritti fondamentali (storia)*. In: Giuffrè Editore (Ed), *Enciclopedia del Diritto*, pp. 365-417, 2008
 - Culter L.N., *The Internationalization of Human Rights*, in *University of Illinois Law Review*, n.III, 1990
 - Cupertino R., *Les droits de la femme dans la jurisprudence de la Cour Constitutionnelle égyptienne après les "Printemps Arabes"*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", n.25, luglio 2015

- Dacey A., Koproske C., *Islam & human rights. Defending Universality at the United Nations*, Center for Inquiry, September 2008
- Dammacco G., *Diritti umani e fattore religioso nel sistema multiculturale euromediterraneo*, Carucci, Bari, 2000, pp. 221-229
- De Gregorio C., Vassallo N., *Donne e oppressioni Tra Occidente, Oriente, Islam. Sui meccanismi di controllo dei corpi femminili*, in "Ragion pratica", Fascicolo 2, dicembre 2011
- Decaro Bonella C., *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, Roma, Carocci editore, 2013
- Dieni E., *Appartenenza religiosa e diritti della donna: per una mappatura preliminare del campo d'indagine*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", Fascicolo 1, aprile 2000
- Donnelly J., *International Human Rights*, Westview Press, 1998
- El-Kharboutly M.A., Hussein A., *Law and the Status of Women in the Arab Republic of Egypt*, in Columbia Human Rights Law Review, VIII, 1976
- Esposito J.L., *Women in Islamic Family Law*, Syracuse University Press, New York, 1982
- Favilli C., *Procedure e garanzie del diritto d'asilo*, Padova, Cedam, 2011
- Ferguson C., *International Human Rights*, in "The International Lawyer", vol. 44, n. 1, spring 2010
- Focarelli C., *Trattato di Diritto Internazionale*, UTET Giuridica, 2015
- Fornasari G., *Giustizia di transizione (diritto penale)*. In: Giuffrè Editore (Ed), *Enciclopedia del Diritto*, pp. 547-569, 2008
- Gewirth A., *Reason and Morality*, University of Chicago Press, 1978
- Giannasi A., *Islam e diritti dell'uomo*, in *Il Dialogo-Al Hiwar*, n.1, febbraio/marzo 2000
- Gibb H.A.R., Kramers J.H., *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1953
- Gill A.K., Sundari A., *Forced Marriage. Introducing a social justice and human rights perspective*, London, Zed Books, 2011
- Gozzi G., *l'Islam e i diritti: le Carte islamiche e le carte arabe dei diritti dell'uomo*, in *Diritti e civiltà*
- Grassi D., *Le nuove democrazie. I processi di democratizzazione dopo la caduta del Muro di Berlino*, Bologna, Il Mulino, 2008
- Graziano M., *Guerra santa e santa alleanza. Religioni e disordine internazionale nel XXI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2014
- Greenidge C.W.W., *Slavery in the Middle East*, in *Middle Eastern Affairs*, 1956
- Griffiths J., *What is Legal Pluralism?*, in "Journal of Legal Pluralism", n. 24, 1986
- Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam. An Authentic Approach*, London,

MACMILLAN PRESS LTD, 1998

- Hamidullah M., *Muslim Conduct of State*, Sh.M. Ashraf, Lahore 1966
- Harris-Short S., *International Human Rights Law: Imperialist, Inept and Ineffective? Cultural Relativism and the UN Convention on the rights of the Child*, in "Human Rights Quarterly", vol.25, n.1, 2003, pp.130-181
- Human Rights Council (2013) *Report of the Independent Expert on the Situation of Human Rights in Sudan*, Mashood A. Baderin. United Nations Human Rights Council, Twenty-fourth Session. A/HRC/24/31
- Huntington S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996
- Hussain M.M., Howard P.N., *What Best Explains Successful Protest Cascades? ICTs and the Fuzzy Causes of the Arab Spring*, in "International Studies Review", Volume 15, Issue 1, 1 March 2013, Pages 48–66
- Illich I., *Gender*, Pantheon Books, New York, 1982, pp. 106-107
- Izutsu T., *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, The Keio Institute of Culture and Linguistic Studies, Tokyo, 1964
- Janssen, Rosalind M., Jack J., *Growing up in Ancient Egypt*, Rubicon Press, London, 1990
- Keddie N.R., *Women In Iran: An Online Discussion*, in "Middle East Policy", vol. 8, December 2001, pp. 128-143
- Khadduri M., Liebesny H., *Law in the Middle East*, Middle East Institute, Washington D.C. 1955
- Khadduri M., *War and Peace in the Law of Islam*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1970
- Kielsingard M.D., *Universalism and Human Rights in the 21st Century*, in "Asia Pacific Law Review", vol. 19, n.2, 2011
- Krishnaswami, *Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices*, United Nations, New York 1960
- Kubba L., *Faith and Modernity*, in "Journal of Democracy", vol. 14, n.2, April 2003, pp.45-49
- Laroui A., *L'ideologia araba contemporanea*, Mondadori, Milano, 1969
- Latouche S., *L'Islam e la sfida dell'«altra» mondializzazione*, in "DEMOCRAZIA E DIRITTO", Fascicolo 4, 2003
- Licastro A., *Il dubbio di una "velata" discriminazione: il diritto di indossare l'hijab sul luogo di lavoro privato nei pareri resi dall'Avvocato generale alla Corte di Giustizia dell'Unione europea*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", n.29, settembre 2016

- Licastro A., *Quando è l'abito a fare il lavoratore. La questione del velo islamico, tra libertà di manifestazione della religione ed esigenze dell'impresa*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", n.27, settembre 2015
- Lindholm e Vogt, *Islamic Law Reform and Human Rights; Lawyers Committee for Human Rights, Islam and Justice: Debating the Future of Human Rights in the Middle East and North Africa*, New York: Lawyers Committee for Human Rights, 1997
- Losano M. G., *La libertà di religione nella nuova costituzione del Marocco*, in "Janus", 2013
- Mancini L., *"Burqua", "niquab" e diritti della donna*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n.1, aprile 2012
- Massari M., *Musulmane e "moderne". Spunti di riflessione su donne, islam e costruzioni sociali della modernità*, in "Rassegna italiana di Sociologia", a. LV, n.3, luglio-settembre 2014
- Mayer A.E., *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Oxford, Westview Press, 5th ed., 2013
- Mayer A.E., *Islam and the State*, in "Cardozo Law Review", vol. 12, 1990-1991, pp. 1015-1056
- Mayer A.E., *Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?*, in "Michigan Journal of International Law, 1994
- McDougal M.S., Lasswell H.D e Lung-chu Chen, *Human Rights and World Public Order*, Yale University Press, New Haven 1980
- McKean W., *Equality and Discrimination under International Law*, Clarendon Press, Oxford 1983
- Merdad A., *Riflessioni sulla Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo*, in A. Pacini, *L'Islam e il dibattito*, cit. p. 121
- Mezzetti L., *Codice delle Costituzioni. Paesi islamici*, volume VI, Padova, Cedam, 2016
- Minganti F., *Che cosa sono i movimenti politici arabi*, Astrolabio, Roma, 1971
- Modica M., *La progressiva internazionalizzazione dei diritti dell'uomo nel mondo arabo-islamico e africano (1948-1994)*, in P. Ungari e M. Modica (a cura di), *Per una convergenza mediterranea sui diritti dell'uomo*, vol. I, Roma, EURoma, 1997
- Modica M., *Sulle "Carte" dei diritti dell'uomo nel mondo arabo-islamico, 1948-1994*, in "I diritti dell'uomo – Cronache e battaglie", 1, 1995, pp. 31-40
- Moosa N., *Human Rights in Islam*, in "SAJHR", vol. 14, 1998, pp. 508-524
- Morbidelli G., Pegoraro L., Rinella A., Volpi M., *Diritto pubblico comparato*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2016

- Mortimer E., *Islam and Human Rights*, in *Index of Censorship*, XII, n. 15, 1983
- Nanda V.P., *Islam and International Human Rights Law: Selected Aspects*, in “ASIL Proceedings”, 1993, pp.327-330
- Pacini A., *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1996,
- Pacini A., *La Shari'a negli Stati musulmani contemporanei*, in *Il Dialogo-Al Hiwar, Speciale Shari'a*, n. 4, luglio/agosto 2003
- Parolin G. P., *Cittadinanza, religione e costituzione nell'Islam politico mediterraneo*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n.1, aprile 2016
- Parolin G. P., *Il nuovo assetto dei rapporti Stato- Islam nella Costituzione egiziana del 2012*, in "Il Mulino- Rivistaweb", Fascicolo 2, agosto 2013
- Paul J., *Islam and the State: the problems of establishing legitimacy and Human Rights*, in “Cardozo Law Review”, vol. 12, 1990-1991, pp. 1057-1071
- Paust J.J., *International Law, Dignity, Democracy, and the Arab Spring*, in “Cornell International Law Journal”, vol. 46, 2013
- Pepicelli R., *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Roma, Carocci editore, 2015
- Pepicelli R., *L'Islam rappresenta una minaccia per il secolarismo? Alcune considerazioni su Europa, Islam e femminismo islamico*, in "Il Mulino- Rivistaweb", Fascicolo 3, dicembre 2010
- Pfostl E., *Marocco. Il regno del dialogo*, Roma, bordeaux, 2014
- Piccinni M.R., *Profili di tutela della libertà religiosa nelle Costituzioni dei Paesi della riva sud del Mediterraneo e nelle Dichiarazioni arabo-islamiche sui Diritti dell'Uomo*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", maggio 2007
- Pineschi L., *Protezione Internazionale dei diritti umani*. In: Giuffrè Editore (Ed), *Enciclopedia del Diritto*, pp. 558-605, 2008
- Prakash Sinha S., *Legal Polycentricity*, Petersen H e Zahle H (a cura di), *Legal Polycentricity: Consequences of Pluralism in Law*, Dartmouth, 1995
- Press release of Iran's permanent mission to the United Nations, “Statement by H.E. Dr. Mohammed-Javad Zarif, Deputy Foreign Minister and Head of Delegation of the Islamic Republic of Iran Before the World Conference on Human Rights”, Vienna, 18 June 1993
- Price D.E., *Islamic Political Culture, Democracy, and Human Rights. A Comparative Study*, Westport,, Praeger Publishers, 1999
- Rahman F., *Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1979
- Rahman F., *Major Themes in the Qur'an*, Biblioteca Islamica, Chicago e Minneapolis, 1980
- RahmanF., *The Status of Women in the Qur'an*, in “Women and Revolution in Iran”, ed. Guity

- Nashat, Boulder, Westview Press, 1983
- Ramadam T., *L'Islam et le réveil arabe*, Paris, Presses du Chatelet, 2011, p.p. 29-30
 - Risoluzione "Promoting human rights and fundamental freedom through a better understanding of traditional values of humankind" A/HRC/12/L.13/Rev.1
 - Rotolo A., Faralli C., Facchi A., Vida S., "*Universalismo e relativismo nei diritti. Interventi a cura di Giorgio Bongiovanni*", in "Contemporanea", Fascicolo 4, ottobre 2003
 - Said A.A., *Precept and Practice of Human Rights in Islam*, in "Universal Human Rights", vol 1, n.1, january-march 1973, pp. 63-79
 - Sandberg E., *Between Feminism and Islam: Human Rights and Sharia Law in Morocco by Zakia Salime* in "Journal of Women, Politics & Policy", 2014
 - Sbailò C., *Il rafforzamento dell'identità islamica nella nuova Costituzione egiziana*, in "Quaderni Costituzionali", Fascicolo 1, marzo 2013
 - Schacht J., *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford 1964
 - Schachter O., *Human Dignity as a Normative Concept*, in American Journal of International Law, LXXVII, 1983
 - Schmidt A. J., *Veiled and Silenced: How Culture Shaped Sexist Theology*, Mercer University Press, Macon Georgia 1989, cit. Introduzione, p. XIII
 - Schmidt A. J., *Veiled and Silenced: How Culture Shaped Sexist Theology*, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1989
 - Scudieri L., *In attesa di una globale primavera culturale. Femministe islamiche e diritto penale*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", Fascicolo 2, dicembre 2013
 - Shihata I., *Islamic Law and the World Community*, in Harvard International Club Journal, IV, 1962
 - Sinaceur M.A., *La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme. Présentation*, in E. Hirsch (a cura di), *Islam et droits de l'homme*
 - Smith J., *Women, Religion, and Social Change in Early Islam*, in "Women, Religion and Social Change", eds. Yvonne Haddad and Ellison Findley, Albany, State University of New York Press, 1985
 - Smith J.I., *Islam*, in *Women in World Religions*, a cura di A. Sharama, State University of New York Press, Albany 1987, p.235
 - Tabandeh, Sultanhussein, *A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, F.T. Goulding and Co., London 1970
 - Taha M.M., *The Second Message of Islam*, traduzione e Introduzione di A. A. An-Nai'm, Syracuse University Press, Syracuse 1987

- Talbi M., *Le vie del dialogo nell'Islam*, Fondazione Agnelli, Torino, 1999
- Tarvis C., Wade C., *The Longest War: Sex Differences in Perspective*, Harcourt Brace Jovanovich, Orlando, 1984
- Tavernier P., *Les Etats arabes, l'Onu et les droits de l'Homme. La Déclaration universelle des droits de l'Homme et les Pactes de 1966*, in G. Conac e A. Amor (a cura di), *Islam et droits de l'homme*, Paris, Economica, 1994
- Thornberry P., *Is There a Phoenix in the Ashes? International Law and Minority Rights*, in *Texas International Law Journal*, XV, estate 1980
- Tramontana F., *La nuova Carta araba dei diritti dell'uomo tra tradizione e innovazione*, in "Giurisprudenza Costituzionale", 2, 2005,
- Turner T., *Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics*, in "Journal of Anthropological Research", vol. 53, n. 3, 1997
- Ulrich G., *Universal Human Rights: An Unfinished Project*, Hastrup K. (a cura di), *Human Rights in Common Grounds*, Kluwer Law International, 2001, pp. 195-223
- Van Dijk P., *A Common Standard of Achievement. About Universal Validity and Uniform Interpretation of Human Rights Norms*, in "Netherlands Quarterly of Human Rights", vol. 13, n. 2, 1995, p. 107
- Wadud A., *Il Corano e la donna*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011
- Wahid Wafi A.A., *Human Rights in Islam*, in *Islamic Quarterly*, XI, 1967
- Wilson R.A., *Human Rights, Culture and Context: An introduction*, R.A. Wilson (a cura di), *Human Rights, Culture and Context*, Pluto Press, 1997
- Zechenter E.M., *In the name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual*, in "Journal of Anthropological Research", vol. 53, n. 3, 1997

Sitografia

- "Donne." *Nel mondo islamico: passato e presente*. Ed. John L. Esposito. *Oxford Islamic Studies Online*, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t243/e370>
- Ahdaf, Soueif, *The language of the veil*, in "The Guardian", 8 dicembre 2001: <https://www.theguardian.com/theguardian/2001/dec/08/weekend7.weekend3>
- Al-Samak F., *Islam and Democracy: An Obscure Relationship*, in "Al-Islam.org": <https://www.al-islam.org/articles/islam-and-democracy-an-obscure-relationship-fatima-al-samak>
- AMLAC: <http://www.amlac.org.ma/>
- Arshad S., *The Arab Spring: What did it do for women?*, in Middle East Monitor, 24 January 2014: <https://www.middleeastmonitor.com/20140124-the-arab-spring-what-did-it-do-for-women/>
- Arshad S., *The Arab Spring: What did it do for women?*, in Middle East Monitor, 24 January 2014: <https://www.middleeastmonitor.com/20140124-the-arab-spring-what-did-it-do-for-women/>
- Arshad S., *The Arab Spring: What did it do for women?*, in Middle East Monitor, 24 January 2014: <https://www.middleeastmonitor.com/20140124-the-arab-spring-what-did-it-do-for-women/>
- Ashgar Razwy S.A., *A Restatement of the History of Islam and Muslims*, in Al-Islam.org: <https://www.al-islam.org/restatement-history-islam-and-muslims-sayyid-ali-ashgar-razwy>
- Associated Press, "Most Muslims 'desire democracy'," BBC News, February 27, 2008: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/7267100.stm>
- Badran M., *Islam's other half. What does Islamic feminism have to offer? Where does it come from? Where is it going?*, The Guardian, 9 November 2008: <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2008/nov/09/islam-women>
- Badran M., *Islamic Feminism Revisited*, in Countercurrents.org, 10 February 2006: <https://www.countercurrents.org/gen-badran100206.htm>
- Banca dati sulle politiche di popolazione gestita dalla Divisione Popolazione del Dipartimento per gli affari economici e sociali del Segretario ONU: www.un.org/esa/population/publications/abortion/doc/egypt1.doc
- Banca dati sulle politiche di popolazione gestita dalla Divisione Popolazione del Dipartimento per gli affari economici e sociali del Segretario ONU: <http://www.un.org/esa/population/publications/abortion/doc/morocco>

- Banca dati sulle politiche di popolazione gestita dalla Divisione Popolazione del Dipartimento per gli affari economici e sociali del Segretario ONU: <http://www.un.org/esa/population/publications/abortion/doc/morocco>
- Beirut Declaration on the Regional Protection of Human Rights in the Arab World, available at <http://www.cihrs.org/focus/almethaq/beirut-declaration.htm>
- Belkeziz A., *Morocco and democratic transition: a reading of the constitutional amendments-their context and results*, in “Contemporary Arab Affairs”, Vol. 5, 2012: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17550912.2012.645665>
- Carta delle Nazioni Unite: <http://www.un.org/en/sections/un-charter/chapter-i/index.html>
- CODE DE LA FAMILLE, Version consolidée en date du 4 février 2016: <http://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/Nouveautes/Code%20de%20la%20Famille.pdf>
- *Commentaire da la Commission internazionale de juristes*, del febbraio 2004, consultabile al sito www.icj.org
- *Comparing Egypt's 2012 and 2013 constitutions*, Al Jazeera, 14 January 2014: <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/01/comparing-egypt-2012-2013-constitutions-20141144363151347.html>
- Convenzione per l’Eliminazione di Tutte le Forme di Discriminazione Contro le Donne è consultabile al sito: <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/>
- DHS, Egypt, 2015: <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR313/FR313.pdf>
- Dichiarazione e Programma d’azione della Dichiarazione di Vienna: <http://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/vienna.aspx>
- Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo: <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>
- Egypt army chief Gen Abdul Fattah al-Sisi statement, BBC, 4 July 2013: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-23175529>
- *Egypt’s new constitution limits fundamental freedoms and ignores the rights of women*, in Amnesty International: <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2012/11/egypt-s-new-constitution-limits-fundamental-freedoms-and-ignores-rights-women/>
- Egyptian Family Planning Association: <http://www.ippf.org/about-us/member-associations/egypt>; www.un.org/esa/population/publications/abortion/doc/egypts1.doc
- Elbaroudy M., *Interview: Zainah Anwar On Muslim Feminism*, in “Qur’an Leads to Peace & Justice: http://www.ahl-alquran.com/English/show_article.php?main_id=5840

- Fawcett R., The reality and future of Islamic feminism, AlJazeera, 28 March 2013: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/03/201332715585855781.html>
- Gandolfi P., *La société civil au Maroc: signification et issues des processus de changement sociale et politique*, Quarto convegno di studi socio-politici sul Mediterraneo, Montecatini Terme, 19-23 marzo 2003, Mediterranean Programme e Rober Schuman Centre for Advanced Studies at European University Institute, Firenze, www.cespi/Ascod-Marocco/societàcivile.pdf
- Giacomo C., *Women Fight to Define the Arab Spring*, The New York Times, 10 November 2012: <http://www.nytimes.com/2012/11/11/opinion/sunday/women-fight-to-define-the-arab-spring.html>
- Global Fund for Women: <https://www.globalfundforwomen.org/>
- Grote R., *Constitutional Developments in Egypt: The New 2014 Egyptian Constitution*, Oxford Constitutional Law: <http://oxcon.oup.com/page/egyptian-constitution>
- Il testo della Costituzione del Regno del Marocco è consultabile al sito <http://www.maroc.ma/en/content/constitution>
- Il testo della Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam è consultabile al sito: http://unipd-centrodirittiumani.it/it/strumenti_internazionali/Dichiarazione-del-Cairo-sui-diritti-umani-nellIslam-1990/67
- INTERNATIONAL PLANNED PARENTHOOD FEDERATION: <http://www.ippf.org/>
- ISPI, *In Egitto è l'ora dei Tamarrud. Un movimento eterogeneo e spontaneo mina le basi del potere di Morsi*, 1 luglio 2013: <http://www.ispionline.it/it/articoli/articolo/egitto-e-lora-dei-tamarrud>
- Jamjoom M, Almasmari H., Women march in Yemen's capital, CNN, 17 October 2011: <http://edition.cnn.com/2011/10/17/world/meast/yemen-unrest/index.html?iref=allsearch>
- Jelloun T.B., *Madri in jeans, figlie in foulard*, in "La Repubblica", 22 ottobre 2006; *Morocco "bans the sale and the production of the burka"*, in BBC news, 10 gennaio 2017: <http://www.bbc.com/news/world-africa-38574457>
- Kandiyoti Deniz, *Dossier 5-6: Le donne e l'Islam: Quali sono i termini mancanti?*, Dicembre 1988 - Maggio 1989, Women Living Under Muslim Laws, <http://www.wlumf.org/node/256>
- Kirkpatrick D.D., *Army Ousts Egypt's President; Morsi Is Taken Into Military Custody*, The New York Times, 3 luglio 2013: <http://www.nytimes.com/2013/07/04/world/middleeast/egypt.html>
- l'Association Marocaine de Planification Familiale: <http://www.ampf.org.ma>

- La pena di morte nel mondo, Amnesty International: <https://www.amnesty.it/la-pena-morte-nel-mondo/>
- La Thomson Reuters Foundation: <https://www.trust.org/thought-leadership/womens-rights/>
- *Marocco: Donne e Politica*, Ambasciata del Marocco, 26 agosto 2015: <http://www.ambasciatamarocco.it/marocco-donne-e-politica/>
- Miller B., *Morocco Liberalizes Abortion Laws, Amends Penal Code*, in “Morocco World News”, 10 June 2016: <https://www.morocoworldnews.com/2016/06/188740/morocco-liberalizes-abortion-laws-amends-penal-code/>;
- *Morocco to allow abortion in certain cases*, in “Al Arabiya English”, 23 September 2017: <http://english.alarabiya.net/en/News/africa/2015/05/16/Morocco-to-allow-abortion-in-certain-cases-.html>
- *Morocco. Tepid Response on Domestic Violence*, Human Rights Watch: <https://www.hrw.org/news/2016/02/15/morocco-tepid-response-domestic-violence>
- Musawah.org: <http://www.musawah.org/about-musawah>
- Muslim World League: <http://en.themwl.org/>
- *Official Records of the 183rd Plenary Meeting of the General Assembly, 10 december 1948*,: <http://www.un.org/>
- Organization of the Islamic Conference (Oic): http://www.treccani.it/enciclopedia/organization-of-the-islamic-conference-organizzazione-della-conferenza-islamica_%28Atlante-Geopolitico%29/
- Ottaway M., *The New Moroccan Constitution: Real Change or More of the Same?*, in Carnegie Endowment for International Peace, 20 june 2011: <http://carnegieendowment.org/2011/06/20/new-moroccan-constitution-real-change-or-more-of-same-pub-44731>
- Programma di sviluppo delle Nazioni Unite, Report sullo sviluppo umano del 2004 “*La libertà culturale in un mondo di diversità*”, capitolo 3, p.57. Su <http://hr.undp.org/reports/global/2004/italian/pdf/hdr04>
- Report: *Women and the Arab Spring: Taking their place?*, FIDH, 2013: <https://www.fidh.org/IMG/pdf/femmesarabangbassdef.pdf>
- Roy O., *Révolution post-islamiste*, in “Le Monde”, 12 febbraio 2011: http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/12/revolution-post-islamiste_1478858_3232.html
- Sayyid Muhammad Rizvi, *Hijab, l'abbigliamento delle donne musulmane: islamico o culturale?*, in “Al-Islam.org”, <https://www.al-islam.org/node/25765>

- Sayyid Muhammad Rizvi, *Matrimonio e morale nell'Islam*, in "Al.Islam.org":
<https://www.al-islam.org/it/matrimonio-e-morale-nell-islam-sayyid-muhammad-rizvi>
- Stop Violence Against Women, A Project of The Advocates for Human Rights:
<http://www.stopvaw.org/morocco>
- Sul dibattito nel mondo islamico sui diritti delle donne si consulti
<http://www.uga.edu/islam/islamwomen.html>
- *Tahrir Square's place in Egypt's history*, in BBC news, 22 november 2011:
<http://www.bbc.com/news/world-middle-east-12332601>
- The Demographic and Health Surveys (DHS) Program: <https://dhsprogram.com/>
- Tribunale scioglie il partito di Mubarak. I fondi torneranno allo Stato egiziano, in la Repubblica, 26 aprile 2011:
http://www.repubblica.it/esteri/2011/04/16/news/tribunale_ordina_scioglimento_partito_mu_barak-15022538/
- United Nations General Assembly. Thirty-Ninth Session. Third Committee. Sixty-fifth meeting, held on Friday, December 7, 1984, New York. A/C.3/39/SR.65. Testo disponibile sul sito <http://www.un.org/>
- United Nations, "Traditional Values", Resolution adopted at TWELFTH SESSION of HRC Source: WLUML Networkers, available at <http://www.wluml.org/node/5581>
- World Conference on Human Rights:
<https://www.unric.org/html/italian/humanrights/vienna.html>
- World Economic Forum: <http://reports.weforum.org/global-gender-gap-report-2016/middle-east-and-north-africa/>
- World Report 2017, Human Rights Watch: <https://www.hrw.org/world-report/2017/country-chapters/egypt#6e1aab>

Abstract

Alla luce dei crescenti fenomeni migratori e della crescente “islamofobia” nei paesi occidentali, l’obiettivo principale del lavoro di tesi è stato quello di dimostrare come la tutela dei diritti umani abbia trovato applicazione anche nei Paesi arabo musulmani, grazie ad un fenomeno di regionalizzazione dei diritti che ha portato all’adozione di nuove carte concernenti la tutela dei diritti dell’uomo. Un ulteriore obiettivo, attraverso una comparazione della tutela dei diritti della donna in Marocco ed Egitto, è stato dimostrato come non si possa parlare di un Islam unico, dato che l’Islam è una religione presente non solo nei paesi a maggioranza musulmana, ma anche in Europa e in America, che risente della storia, della tradizione e della cultura presente in ogni paese.

Il primo trattato che apre la strada all’internazionalizzazione dei diritti della persona è la Carta delle Nazioni Unite, adottata a San Francisco il 26 giugno del 1945. Rispettare i diritti umani è quindi uno scopo sia dell’Organizzazione che degli Stati membri, che si impegnano ad agire sia a livello individuale che collettivo, in cooperazione con le Nazioni Unite. Subito dopo la costituzione dell’Assemblea Generale dell’ONU è stata redatta la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo*, adottata il 10 dicembre 1948. La Dichiarazione ha rappresentato una svolta nella protezione internazionale dei diritti della persona, poiché per la prima volta gli Stati riconoscono che i diritti dell’uomo riguardano la persona umana, senza nessuna distinzione o discriminazione tra cittadini e stranieri. Negli anni successivi la comunità internazionale ha adottato ulteriori convenzioni con le quali si avvia un processo di specificazione dei diritti da tutelare con la *Convenzione sui diritti politici della donna* del 1952, la *Dichiarazione dei diritti del fanciullo* del 1959, il *Patto internazionale sui diritti civili e politici* (CESCR), il *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali* (CCPR) e il Protocollo facoltativo al Patto internazionale sui diritti civili e politici.

Il processo di internazionalizzazione dei diritti, o meglio universalizzazione, non ha conosciuto arresto, anzi, ha visto un nuovo impulso dopo la fine della Guerra fredda con l’adozione nel 1993 della *Vienna Declaration* dalla *World Conference on Human Rights*, con l’approvazione unanime di 171 Stati. A quasi sessant’anni dall’adozione della Dichiarazione del 1948 è possibile

affermare che si è ormai creata una “cultura dei diritti umani”, secondo cui è necessario proteggere i diritti su scala mondiale.

Il dibattito sull’universalizzazione dei diritti dell’uomo ha assunto un approccio pluralista e due sono le prevalenti scuole di pensiero: la scuola universalista e relativista. La dottrina relativista si oppone alla definizione di valori considerati come universali e concentra il proprio interesse e attenzione per le culture locali. Secondo questa scuola di pensiero ogni contesto culturale può essere analizzato solo dagli individui che ne fanno parte. I sostenitori di questa dottrina non credono che i diritti umani possano essere applicati in modo universale per tre motivi: la critica individualista del sistema sociale, il concetto della dignità della persona e l’assenza di radici storico-culturali come giustificazione per l’applicazione della Dichiarazione del ’48. Nel corso degli anni si sono sviluppati diversi approcci relativisti, alcuni più radicali, altri invece mostrarono un’apertura verso una possibile applicazione a livello globale dei diritti umani. Una variante giuridica del relativismo culturale è il pluralismo giuridico, teoria che si consolida nel diciannovesimo secolo quando le potenze europee intensificano le proprie attività coloniali e che si basa principalmente sullo studio dell’esportazioni di norme di diritto interno in contesti esterni, analizzando l’impatto che queste hanno sulle popolazioni indigene.

In opposizione alla dottrina relativista troviamo il pensiero universalista che pone le basi per la concezione dei diritti umani moderni, dato che la filosofia universalista riconosce ad ogni individuo dei diritti che sono inalienabili, nonostante le differenze culturali e storiche. Ogni individuo però per assicurarsi la libertà e il benessere deve pensare anche alla soddisfazione degli stessi diritti di altri individui, esiste quindi un’esigenza di reciproca assistenza basata sul principio “di non contraddizione”. Molti sostenitori del relativismo culturale ritengono non sia possibile confrontare il diritto islamico con quello internazionale, dato che un confronto del genere viola proprio questo relativismo.

Nel mondo musulmano sta crescendo un movimento di promozione dei diritti umani, dato che anche molti musulmani ritengono che l’Islam e la tutela dei diritti possano essere integrati con

successo e sono convinti che gli ideali di giustizia, uguaglianza, rispetto della vita umana e della dignità siano principi centrali nell'Islam. Gli attivisti per i diritti umani in Medio Oriente hanno insistito per veder riconosciuta la possibilità di godere dei diritti umani concessi a livello internazionale, richiesta ottenuta nel 2003 con la *Dichiarazione di Beirut*. La Dichiarazione è stata il risultato di una Conferenza organizzata dall'Istituto per i diritti umani del Cairo (CIHRS), in collaborazione con diverse associazioni che difendono i diritti e le libertà, con diverse ONG arabe e internazionali, esperti accademici e rappresentanti dei governi.

Partendo dalla *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* si assiste ad un fenomeno di regionalizzazione dei diritti e delle libertà fondamentali che coinvolge culture e paesi diversi, dall'Europa all'Africa e che cerca di fornire diverse interpretazioni dei diritti umani in base al contesto geopolitico e culturale nel quale vengono applicati. Due sono le organizzazioni che hanno dato vita al processo di formalizzazione e proclamazione dei diritti: la Lega degli Stati Arabi (LSA) e l'Organizzazione della Conferenza Islamica (OCI).

Non ritroviamo però una realtà omogenea nel mondo musulmano ed esistono numerose posizioni riguardo la tutela dei diritti dell'uomo; troviamo infatti una corrente conservatrice e radicale, appartenente a Stati come Arabia Saudita e Sudan, convinta del fatto che la società possa essere organizzata solo sulla base della *shari'a*, mentre l'altra corrente è espressione di una tendenza riformista. La maggiore differenza dunque è che l'Islam propone una visione confessionale dei diritti dell'uomo, mentre i diritti fondamentali occidentali sono concepiti come diritti inalienabili, legati alla persona umana in quanto tale. Si aggiungono poi ulteriori differenze, dato che i diritti universali dell'uomo si basano sull'idea di uguaglianza di tutti gli esseri umani e di eguale libertà, mentre nel diritto musulmano persistono relazioni di disuguaglianza, tra uomo e donna, musulmano e non musulmano e tra uomo libero e schiavo, anche se quest'ultimo tipo di discriminazione è in via di superamento. Possiamo quindi affermare che nel mondo islamico l'universalizzazione dei diritti umani ha riguardato soprattutto la loro proclamazione più che la loro applicazione.

Il primo tentativo di codificazione dei diritti dell'uomo nell'Islam è la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islam* del 1981 che riprende i diritti trattati nella Dichiarazione Universale del 1948 come, ad esempio, il diritto alla protezione contro la tortura, il diritto d'asilo e il diritto alla vita e in essa vengono proclamati sia i diritti civili, che non sono distinti dai diritti umani, sia i diritti politici e sociali. I diritti politici riconoscono la possibilità, ma solo per gli individui della *Umma*, di esercitare una funzione pubblica, riconoscendo al popolo la possibilità di scegliere e revocare i propri governanti. I diritti sociali prevedono il soddisfacimento dei bisogni primari, il diritto al riposo e ad un salario adeguato, ma non viene proclamato il diritto al lavoro. Un secondo tentativo sarà fatto con la *Dichiarazione sui diritti dell'uomo nell'Islam* del 1990, anche nota come *Dichiarazione del Cairo*. Questa Dichiarazione, pur mancando un esplicito riferimento al Corano e alla *sunna*, è influenzata dal diritto religioso islamico. Tra i principi e i diritti proclamati nel documento è importante soffermarsi su due in particolare: il principio di uguaglianza e il principio di autodeterminazione dei popoli. Il principio di uguaglianza crea delle criticità, dato che la Dichiarazione all'art. 1 afferma l'assoluta uguaglianza di tutti gli uomini, ma successivamente distingue tra musulmano credente e non credente. Il principio di uguaglianza riguarda anche il rapporto tra la donna e l'uomo, nella Dichiarazione infatti viene affermato che questi hanno pari dignità, tuttavia l'art.6 dichiara che «il marito ha il compito di mantenere la famiglia ed è responsabile della sua protezione». L'elemento di novità è il riconoscimento ai popoli del diritto all'autodeterminazione.

Un importante sviluppo giuridico si otterrà con la *Carta araba dei diritti dell'uomo* del 1994 che a differenza delle precedenti Dichiarazioni, fa pochi riferimenti diretti ed espliciti alla religione islamica, non vi è dunque un orientamento confessionale, ma richiama l'identità araba nazionalista, di cui la componente religiosa è solo una parte. La Carta rappresenta un punto di svolta per il dialogo tra la cultura araba e le altre culture e religioni, grazie agli importanti passi avanti rispetto alle precedenti Dichiarazione e grazie alla visione innovativa che si instaura tra società civile e religione. La nuova Carta, accanto alla Umma islamica, riconosce anche gli Stati, ed ogni persona sotto la

giurisdizione degli Stati membri della Lega araba si vedrà garantito «il godimento di tutti i diritti e libertà stabiliti da questa Carta senza distinzione di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di ogni altra condizione e senza discriminazione tra uomini e donne». Presenta dunque una rivoluzione di tendenza rispetto al passato. Interessante è il concetto di “discriminazione positiva” a favore della donna, gli Stati sono invitati ad eliminare qualsiasi ostacolo e a compiere degli interventi per favorire l’inclusione dell’uguaglianza tra uomo e donna e il riferimento per giustificare questi interventi è la *shari’a*.

Dal lavoro svolto è emerso come la legge islamica non sia adeguata ad essere il fondamento dei diritti umani nel contesto musulmano, dato che il diritto islamico opera una discriminazione tra uomo e donna, mentre i diritti umani universali sono diritti che spettano a ciascun essere umano in quanto tale, poiché indipendentemente dalla razza, dalla religione, dalla lingua o dal genere, ogni essere umano gode di una propria dignità e del diritto di perseguire il proprio benessere. È stata analizzata la condizione della donna che nella società musulmana è cambiata profondamente nel corso degli anni, a causa di circostanze sociali, politiche ed economiche. Le donne, nonostante l’Islam riconosca ad entrambi i sessi la medesima equità morale di fronte a Dio, non hanno avuto un accesso paritario alla vita pubblica. Le giustificazioni, alla base del trattamento diseguale riservato a donne e uomini, sono state storicamente ricondotte ad alcune interpretazioni del Corano e ai detti del Profeta. La tradizione simbolica appartenente alla donna musulmana è diventata uno dei nodi cruciali nelle discussioni riguardanti la religione e i suoi simboli, ed in particolare è diventata il punto focale delle tensioni e del dibattito politico e culturale tra Occidente ed Islam. Nel Corano quando viene affrontato il tema della creazione, viene attribuita pari eguaglianza all’uomo e alla donna, i quali sono dotati di pari potenzialità; tutti i credenti, donne e uomini, devono guidare l’umanità verso la verità e la fede, nessuno è escluso dalla missione principale del Libro, l’uomo perciò non si trova in una posizione di superiorità rispetto alla donna.

È assente nel mondo arabo una unificazione ed omogeneizzazione del diritto di famiglia, ed una delle caratteristiche principali del diritto islamico è la discriminazione tra uomo e donna. Il primo

ambito in cui emerge la disegualianza di genere riguarda l'età per contrarre matrimonio. I legislatori musulmani ritengono che un ragazzo e una ragazza, di età inferiore ai diciotto anni, possano sposarsi. Nei paesi arabi sono ancora molto diffusi casi in cui delle bambine sono date in sposa a uomini molto più grandi di loro che spesso non sono in grado di assicurare uno stile di vita soddisfacente e non riescono ad adempiere agli impegni derivanti dal matrimonio. Le bambine vengono date in sposa poiché i genitori sono spaventati da chi chiede la loro mano o perché sono attratti dalla somma di denaro che viene loro offerta. Si sta cercando però di limitare questa forma di abuso, infatti vi sono sempre più casi in cui i legislatori arabi sanciscono un limite minimo d'età per potersi sposare. Alcuni codici contengono delle disposizioni sulla differenza di età tra i due coniugi. In Marocco prima della riforma del codice nel 2004, la differenza di età doveva essere stabilita in base al profitto che poteva trarre la donna dal matrimonio, ma con la nuova riforma questo articolo è stato cancellato. Nei paesi in cui i codici non contengono norme relative alla differenza d'età, il giudice dovrà valutare le diverse situazioni e prendere una decisione.

Il diritto islamico prevede, inoltre, due tipi di matrimonio: il matrimonio temporaneo e il matrimonio consuetudinario. Il matrimonio temporaneo, anche detto “matrimonio di piacere”, è giustificato da un versetto coranico, può durare una singola notte o parecchi anni e prevede il pagamento di una dote. Il matrimonio consuetudinario pur essendo riconosciuto dal diritto musulmano, non è in realtà ufficiale e dunque non può essere contestato in tribunale, dato che le nozze si svolgono in segreto senza che le famiglie dei coniugi ne siano a conoscenza. L'uomo e la donna legati da matrimonio consuetudinario non vivono nella stessa casa, possono avere dei rapporti intimi evitando però che la moglie resti incinta. Il matrimonio però può essere sciolto per varie ragioni: per decesso di uno dei due coniugi o per la sua assenza, per abiura dell'islamismo, per ripudio e, infine, ricorrendo al divorzio, un metodo definitivo e radicale, che pone fine ad un rapporto non più felice. Il diritto islamico prevede la possibilità del ripudio, il *talak*, un privilegio che spetta al marito, che può ripudiare la moglie in modo unilaterale senza fornirle delle spiegazioni e senza rivolgersi ad un giudice se non intende richiedere uno scioglimento legale del matrimonio. Il Profeta

ha affermato che il ripudio, pur essendo permesso, è uno degli atti maggiormente detestati da Dio, l'uomo quindi non deve abusare di questa possibilità e sono molti i legislatori che cercano di limitarne il ricorso attraverso una sorta di sanzione. Il divorzio, invece, costituisce l'alternativa finale, a cui si deve ricorrere solo dopo aver tentato di riconciliarsi in ogni modo, poiché pur essendo legittimo, questa pratica non è molto apprezzata nel mondo islamico. La donna, successivamente allo scioglimento del matrimonio, deve aspettare tre mesi prima di potersi nuovamente risposare; questo dovere è chiamato *idda* e viene stabilito nel Corano. Il Corano stabilisce che successivamente allo scioglimento di un matrimonio, sia che questo avvenga per ripudio o per divorzio, la donna dovrà osservare un periodo di ritiro, in cui continuerà ad abitare presso la dimora nuziale e non potrà concludere un nuovo matrimonio. Durante questo periodo la donna continuerà a ricevere l'assegno alimentare, dato che ancora dipenderà dal marito, a meno che il divorzio o il ripudio non sia dovuto ad un suo sbaglio o ad una sua richiesta. Nonostante il divorzio, l'uomo, in qualità di padre, continua ad avere dei doveri nei confronti dei propri figli.

Una differenza tra uomo e donna in ambito penale riguarda il risarcimento; perseguendo l'obiettivo di mantenere un equilibrio tra lo sbaglio e la punizione, la differenza per il risarcimento ai familiari della vittima viene calcolato in base al ruolo che l'individuo ricopre all'interno del nucleo familiare. Dato che la *shari'a* prevede che sia solo l'uomo ad avere l'obbligo di mantenere la moglie e i figli, perciò nel caso in cui sia l'uomo a rimanere vittima di un atto criminoso, il risarcimento che spetta alla famiglia sarà il doppio di quello che verrebbe versato nel caso in cui la vittima fosse una donna. Gli elementi che caratterizzano le leggi penali islamiche sono in particolare il *qisas* e l'*afw*, il perdono e il pentimento rimangono infatti concetti fondamentali per l'Islam. Per alcune categorie di reati, ma solo in casi rari e gravi, la legge islamica prevede la lapidazione, la pena di *rajm*, inflitta a coloro che commettano quei crimini che colpiscono la struttura e la moralità della società; tra i reati per cui è prevista la lapidazione vi è l'adulterio e i rapporti omosessuali. Nel caso della lapidazione, se prima o dopo l'esecuzione, uno dei testimoni dichiara di avere un dubbio o dichiara di aver detto il falso, la sentenza viene subito annullata e il testimone verrà gravemente punito, a meno che

l'accusato non decida di perdonarlo. La legge islamica riconosce tra i valori più importanti la dignità dell'individuo, quindi qualsiasi persona, anche dopo essere stata lapidata, dovrà essere seppellita con il dovuto rispetto. Altro elemento fondamentale è la testimonianza: la legge richiede che siano presenti e che testimonino quattro uomini adulti che godano di una buona fama e che siano stati presenti nel momento in cui è stato compiuto l'atto. La legge islamica dunque per quanto riguarda la testimonianza non pone sullo stesso piano il valore della deposizione maschile e femminile; secondo tale legge sarebbe meglio evitare il coinvolgimento femminile e, in particolare, sarebbe meglio evitare di costringere la donna a dover testimoniare in tribunale a causa della sua natura delicata e a causa del ruolo che ricopre nella società, soprattutto all'interno della famiglia. La donna perciò viene coinvolta solo se strettamente necessario e un ragionamento simile è ritenuto valido anche per quanto riguarda il ruolo di giudice, che la donna non può ricoprire.

In tema di etica sessuale, il diritto musulmano fissa delle regole che disciplinano i rapporti sessuali; queste direttive pongono l'uomo in una condizione privilegiata, sia per i rapporti durante la vita terrestre che nell'aldilà. Questi privilegi riguardano il numero di donne che gli uomini musulmani possono avere e il diritto dello sposo ad avere dei rapporti sessuali con la moglie ogni volta che lo desidera. I comuni uomini musulmani possono concludere matrimoni poligamici, tuttavia possono prendere in moglie al massimo quattro donne, mentre una donna può sposare solo un musulmano. Il diritto musulmano regola anche altri aspetti che riguardano la sfera sessuale degli individui, tra cui: i rapporti considerati illeciti tra marito e moglie, l'adulterio e i rapporti omosessuali. Il secondo ambito trattato è quello dell'adulterio, di cui il Corano non da un'esatta definizione, perciò si identifica l'adulterio con un qualsiasi atto sessuale illecito. Non rientra in questa categoria il rapporto tra un uomo e la sua schiava, anche se sotto costrizione, l'importante è che vengano rispettati i limiti prescritti dal diritto, e in caso contrario, l'uomo sarà punito per non aver rispettato le regole e non per l'atto sessuale. Non rientrano in questa categoria i rapporti sessuali avvenuti per errore, come ad esempio quando un marito giace con la propria ex moglie non sapendo di violare un diritto e nemmeno i casi in cui un individuo sia costretto ad avere un rapporto contro la propria volontà.

Gli aspetti più delicati dell'ambito medico, legati anche alla figura della donna, sono l'aborto, la limitazione delle nascite e le mutilazioni genitali. Il tema dell'aborto non viene trattato in modo unico dai giuristi musulmani, infatti alcuni assumono una posizione rigorosa e vietano alla donna di abortire fin dal concepimento, mentre altri lo permettono entro i 40 o i 120 giorni dal concepimento e tutti sono convinti che le conseguenze siano più gravi dopo l'insufflazione dell'anima del feto. La scuola Shafiita consente alla donna di abortire al massimo entro 42 giorni dal concepimento, ma un dottore deve certificare che l'operazione non rechi dei danni alla salute della madre. È opinione condivisa che la donna possa abortire in caso di necessità; queste cause devono essere certe, e non frutto di una previsione, inoltre l'interesse da proteggere deve essere superiore a ciò che viene sacrificato. Se la donna commette adulterio non le è concesso abortire in nessun momento e dato che ha peccato non potrà invocare la necessità. Vi sono ulteriori situazioni in cui viene invocato il diritto ad abortire: sono i casi dell'aborto di convenienza e per motivi economici. Il problema dell'aborto è stato affrontato, in tempi e modi diversi, sia nel mondo arabo che in quello occidentale. In entrambi i casi vi sono alcuni a favore, mentre altri assumono un atteggiamento più rigoroso, tra cui la posizione di alcuni autori classici e quella del Vaticano. Generalmente i paesi arabi hanno adottato una posizione rigorosa in merito all'interruzione di gravidanza. La limitazione delle nascite è un argomento che viene trattato fin dagli anni Sessanta in numerosi documenti internazionali e in diverse conferenze. I programmi che riguardano la limitazione delle nascite sono finanziati da molti paesi occidentali e sono rivolti soprattutto ai paesi sottosviluppati con un alto tasso di natalità, tra cui i paesi arabi. Questi programmi pongono molti problemi, sia dal punto di vista religioso che ideologico. Un ultimo argomento molto delicato da trattare nell'ambito del diritto medico è quello delle mutilazioni genitali, sia maschili che femminili. Nel Corano, a differenza dell'Antico e del Nuovo testamento, non vi è nessuna menzione della pratica di circoncisione, mentre sono numerosi i detti di Maometto in merito. I giuristi musulmani, date le parole del Profeta, ritengono che la circoncisione maschile sia obbligatoria, mentre in merito a quella femminile non hanno raggiunto una posizione unanime, poiché alcuni la considerano necessaria, mentre altri credono sia facoltativa. In ogni caso la ragazza che

dovrà essere circonscisa non avrà libertà di scelta, poiché anche quando la circoncisione è ritenuta facoltativa, dovrà essere il suo tutore legale a decidere in merito. La circoncisione maschile viene praticata in tutti i paesi musulmani e le autorità religiose sono completamente d'accordo con questa pratica, ma come accade per i giuristi, anche le autorità religiose non riescono a raggiungere una posizione unanime per la circoncisione femminile, che viene praticata soltanto in alcuni paesi. Coloro che si oppongono alla circoncisione sostengono il concetto di perfezione dell'essere umano presente nel Corano. Durante lo scorso secolo il dibattito si è focalizzato sulle conseguenze mediche di questa usanza. È stato ormai comprovato che la circoncisione in molti casi ha delle conseguenze mortali, ma nonostante questi rischi viene praticata da duemila anni. I difensori della circoncisione, sia maschile che femminile, cercano di minimizzare i rischi dovuti all'operazione e i danni fisici che ne conseguono. Si può, tuttavia, affermare che la circoncisione femminile non appartiene all'Islam, non è una pratica imposta dalla religione, ma appartiene alla cultura e alle tradizioni di alcuni Stati africani.

Nonostante l'Islam affermi l'uguaglianza tra uomo e donna, vi è un grande dibattito all'interno del mondo musulmano, tra musulmani liberali e integralisti, in merito al diritto della donna al lavoro e all'istruzione. Per quanto riguarda il diritto a ricevere un'istruzione, il diritto musulmano riconosce alla donna il diritto di ricevere un'educazione, ma solo in conformità al lavoro che svolgerà in futuro. Secondo la visione islamica la donna non è obbligata a provvedere al proprio mantenimento e a quello dei figli, anche se proviene da un alto ceto sociale, poiché quest'obbligo riguarda il marito, perciò non è costretta ad una posizione lavorativa redditizia e il ruolo economico, sociale e culturale della donna è legato primariamente al suo ruolo di madre ed educatrice. Le donne hanno anche lottato per il riconoscimento dei propri diritti, primariamente per il diritto di votare e di essere votata. In alcuni paesi le donne sono riuscite ad ottenere questi diritti, mentre in altri, dove vi sono delle posizioni più rigorose, non ci sono ancora riuscite.

Un altro argomento particolarmente interessante della religione islamica riguarda il codice di abbigliamento, ovvero *l'hijab*, che letteralmente significa copertura. Molti giuristi, sia sciiti che

sunniti, ritengono che la donna debba coprire tutto il suo corpo lasciando scoperti solo il volto e le mani; questa copertura secondo il pensiero islamico è necessaria a causa del concetto di modestia e purezza, che se perseguite, permettono di elevare la propria spiritualità, invece di basare le interazioni con individui dell'altro sesso su fattori estetici e materiali. Conformemente a questa visione all'uomo non è permesso guardare la donna come oggetto dei propri desideri, e questo serve per offrire la massima sicurezza e serenità etica alla società islamica. L'hijab è necessario per avere un maggiore autocontrollo, per dominare gli istinti e i piaceri sessuali al di fuori del rapporto coniugale, e in generale per dominare tutti piaceri umani. Chiaramente dunque l'hijab racchiude molti significati anche in base alla cultura di riferimento. È giusto sostenere in ogni caso che la decisione di velarsi o quella di non portare il velo dovrebbe essere protetta e assicurata dalla libertà d'espressione, perché qualsiasi forma d'imposizione per quanto riguarda l'abbigliamento è una forma di violazione della libertà personale, d'espressione e di religione.

Nell'ultima parte dell'elaborato sono state analizzate le Rivoluzioni arabe del 2011, dalle quali si è avuta la nascita di nuove costituzioni, che tutelano in modo diverso i diritti e le libertà degli individui ed in particolare i diritti delle donne. Le donne, che hanno ricoperto un ruolo fondamentale nella trasformazione della società araba, hanno partecipato alle lotte per l'indipendenza nei propri paesi e hanno avuto un ruolo chiave anche nelle rivolte della "Primavera araba", durante le quali venivano rivendicati maggiori diritti. Inizialmente le rivolte non erano direttamente collegate all'Islam, come è stato notato da numerosi studiosi, le contestazioni non facevano riferimento alla religione. Nelle piazze le rivendicazioni riguardavano una maggiore libertà, riforme e diritti. Le cause delle rivolte sono numerose e sono da ricondursi in particolar modo alla crisi economica, che ha aumentato il divario di ricchezza nella popolazione. La rivolta in Egitto ha portato ad una nuova costituzione nel 2012 che ha rafforzato l'identità islamica del Paese, i diritti civili e le libertà dei cittadini si basano sulle prescrizioni del Corano e della *shari'a*, che rimane la fonte principale di diritto (art. 2). La Costituzione risulta problematica e non sufficiente a proteggere i diritti umani, in quanto viene limitata anche la libertà d'espressione, e risulta inadeguata nel garantire i diritti delle

donne e dei fanciulli, ma anche quelli economici, sociali e culturali, tradendo le richieste di dignità e giustizia sociale che hanno caratterizzato e pervaso le rivolte del Paese. Il 3 luglio 2013 l'esercito egiziano, dopo nuove proteste, ha deposto il presidente Mohamed Morsi, il secondo leader egiziano ad essere destituito in soli 28 mesi. Abdel Fattah el-Sisi, il capo dell'esercito, ha proceduto con l'arresto di Morsi e dei leader della Fratellanza Musulmana ed ha annunciato la sospensione della precedente costituzione. L'Assemblea Costituente, nominata a settembre, ha adottato a dicembre la bozza della nuova costituzione egiziana ed è stata sottoposta a referendum il 14 gennaio 2014, approvata con un consenso del 98% dai cittadini egiziani. La Costituzione del 2014, come la precedente, combina elementi liberali, religiosi e autoritari. L'art.1 definisce la Repubblica araba d'Egitto una Repubblica democratica fondata sulla cittadinanza e sullo stato di diritto, inoltre viene garantito un sistema politico multipartitico, la separazione dei poteri e il rispetto dei diritti umani (art.5). La nuova costituzione mantiene il riferimento all'identità islamica del Paese, ma prevede delle disposizioni che vietano esplicitamente il traffico degli esseri umani e la tortura, e viene riconosciuta l'uguaglianza tra donne e uomini. Un caso particolare e molto interessante è rappresentato dall'esperienza marocchina. Il Marocco è stato investito soltanto inizialmente dalle proteste, senza però arrivare ad una rivoluzione, come invece è avvenuto negli altri paesi. Quando è scoppiata la rivoluzione in Tunisia, molti studiosi hanno ipotizzato che sarebbero stati i paesi del Maghreb, ovvero Algeria e Marocco, a seguire l'esempio tunisino, data la storia di entrambi i paesi e il dissenso e l'attivismo che li ha caratterizzati. In realtà è stata la Libia a seguire l'esempio tunisino. In Marocco le proteste sono iniziate il 20 febbraio 2011, dunque in ritardo rispetto agli altri paesi. La risposta alle proteste è stata l'adozione della nuova costituzione del Regno del Marocco, annunciata dal re Mohammed VI il 17 giugno 2011. Le donne, che hanno ricoperto un ruolo fondamentale nella trasformazione della società araba, hanno partecipato alle lotte per l'indipendenza nei propri paesi e hanno avuto un ruolo chiave anche nelle rivolte della "primavera araba", durante le quali venivano rivendicati maggiori diritti. L'indipendenza non è servita in molti paesi, come in Egitto, ad eliminare alcune usanze e tradizioni pre-islamiche che continuavano ad essere esercitate, come ad esempio

l'allontanamento delle donne dalle proprie comunità, che venivano maledette e ripudiate se non potevano avere figli o non avevano un figlio maschio. Queste rivendicazioni hanno spinto le donne ad essere in prima linea durante le rivoluzioni in Tunisia, Egitto, Libia, Yemen e Siria diventando parte del movimento di protesta sociale. Un trionfo per le donne durante le rivoluzioni è stato la loro presenza sui social media, che hanno fornito ai manifestanti uno strumento fondamentale per dibattere e discutere delle proprie preoccupazioni senza la paura di subire ripercussioni, dato che internet permetteva anche di mantenere l'anonimato, creando uno spazio di discussione virtuale distante dal regime, nel quale le donne hanno affermato la loro voce. Le donne che hanno partecipato alle rivoluzioni hanno dovuto affrontare numerose sfide e difficoltà, sono stati molti i casi in cui hanno subito molestie, attacchi fisici e verbali. L'esperienza egiziana è risultata tra le più problematiche sotto questo aspetto; durante le proteste in piazza Tahrir numerosi furono le molestie e altre violazioni fisiche da parte della polizia sulle protestanti femminili. Le rivoluzioni hanno portato a cambiamenti politici nei paesi in cui si sono svolte, ma le donne pur avendo partecipato duramente alla rimozione dei vecchi dittatori, in molti casi non hanno visto un serio miglioramento per le proprie condizioni, sia per il rispetto dei diritti che il loro coinvolgimento nella vita politica del paese e nei processi per elaborare le nuove costituzioni. Sicuramente le rivoluzioni non hanno garantito la piena parità tra uomo e donna, ma hanno dato alle donne la possibilità di svolgere un ruolo cruciale nella definizione della vita politica dei propri paesi. L'attenzione è stata rivolta anche alla storia e all'importanza del femminismo islamico, che ha fornito alle donne musulmane la possibilità di conciliare la propria fede e la propria coscienza femminista, grazie ad una nuova interpretazione del Corano e delle fonti islamiche.

A conclusione del lavoro svolto emerge l'impossibilità di classificare l'Islam come una realtà monolitica. Questa impossibilità deriva da più fattori: la grande distinzione interna alla religione islamica tra sunniti e sciiti, le diverse interpretazioni delle fonti islamiche e le diverse scuole giuridiche. La stessa differenza tra sunniti e sciiti non è sufficiente per una classificazione, dato che anche il sunnismo, la corrente maggioritaria dell'Islam che comprende circa il 90% dei musulmani,

è diverso in ogni paese. Questa grande diversità dipende dal fatto che l'Islam subisce l'influenza di diverse storie e culture, assumendo caratteristiche differenti. Troppo spesso, soprattutto negli ultimi anni a causa dell'intensificarsi degli attacchi terroristici in Europa, si tende ad etichettare i musulmani come terroristi, ma il terrorismo non è una religione, è una tattica. È sempre più comune la convinzione che l'Islam promuova la violenza e l'intolleranza, e che per questo non sia compatibile con la democrazia. I gruppi estremisti che ricorrono alla violenza non possono essere identificati con "tutti" i musulmani, si tratta solo di un gruppo minoritario, la maggior parte dei musulmani di tutto il mondo rigetta fortemente gli atti violenti in nome dell'Islam che non possono essere in alcun modo giustificati per difendere la religione.

L'Islam è una religione globale prima della globalizzazione stessa, dato che i suoi fedeli si trovano in tutto il mondo, in Oriente come in Occidente. Al mondo ci sono più di un miliardo e mezzo di musulmani, ognuno con una propria visione della vita e della fede, dato che nonostante la comune convinzione che esista un solo Dio e che Maometto sia il suo profeta, i musulmani poi differiscono in modo significativo per i livelli di impegno religioso, l'apertura a molteplici interpretazioni della propria fede e hanno opinioni molto diverse su quali usanze e comportamenti siano accettabili nell'Islam. Non tutti i musulmani concordano con gli aspetti della *shari'a*, in particolare quando essa prescrive delle punizioni troppo severe, perciò l'atteggiamento verso la legge islamica varia notevolmente da regione a regione. Gli aspetti più problematici in cui emerge meno uniformità tra i musulmani riguardano il divorzio, il controllo delle nascite e la poligamia.

La diversità si trova anche nell'atteggiamento dei musulmani nei confronti delle donne che non è uniforme. La condizione femminile è diversa in ogni società e dipende soprattutto da circostanze sociali, politiche ed economiche. I diritti delle donne trovano una diversa tutela e applicazione anche all'interno dei Paesi arabo musulmani, come è emerso dalla comparazione dei due Paesi analizzati in questo lavoro, Marocco ed Egitto. Non è possibile perciò affermare che tutti i paesi a maggioranza islamica, così come tutti i musulmani, neghino tali diritti.

Non esiste quindi un unico Islam e l'“islamofobia” rappresenta il rifiuto di riconoscere e conoscere queste molteplici realtà. Perciò per non cadere nel pregiudizio sarà opportuno analizzare le singole esperienze senza preconcetti.

