



*Dipartimento di Scienze Politiche*

*Cattedra di Filosofia Politica*

**"IL FEMMINISMO ISLAMICO: L'ATTIVISMO DELLE DONNE MUSULMANE E LA  
TRASFORMAZIONE DELLA SFERA PUBBLICA"**

**Relatore:** *Sebastiano Maffettone*

**Candidata:** *Federica Mazzoni*

**Matricola:** *087192*

*Anno Accademico: 2019/2020*



*Al mio relatore Maffettone Sebastiano ed al professor Melidoro Domenico per i preziosi insegnamenti trasmessi durante il percorso di stesura dell'elaborato.*

*Ai miei nonni, per avermi insegnato il valore dell'impegno e dell'onestà e per il loro infinito affetto.*

*Ai miei genitori, per aver creduto sempre in me, incoraggiandomi a dare il massimo.*

*A chi c'è sempre stato, dandomi la forza di non mollare nei momenti di sconforto.*

## INDICE

Introduzione .....	pag. 5
Lessico .....	pag. 7
<b>Capitolo I: Il movimento femminista nel mondo arabo tra XIX e XX secolo</b>	
1.1 Introduzione .....	pag. 9
1.2 Cenni storici e terminologici del fenomeno .....	pag. 11
1.3 Femminismo Islamico: revisione e ricostruzione .....	pag. 13
<b>Capitolo II: <i>Jihad</i> al femminile</b>	
2.1 <i>Jihad</i> di genere .....	pag. 17
2.2 <i>Hijab</i> : tra confinamento e scelta .....	pag. 20
2.3 La <i>Mudawwana</i> marocchina.....	pag. 23
<b>Capitolo III: Fatema Mernissi: un'icona del movimento</b>	
3.1 La proposta educativa di una femminista islamica .....	pag. 27
3.2 L' <i>harem</i> come forma di reclusione .....	pag. 29
3.3 Una nuova ermeneutica al femminile .....	pag. 31
3.4 Lo status delle donne nell'Islam: l'identità di genere e l'oppressione sessuale .....	pag. 33
Considerazioni conclusive .....	pag. 37
Bibliografia e Sitografia .....	pag. 38
Abstract .....	pag. 42

## INTRODUZIONE

*«Cosa indica un nome? Cosa si cela dietro un nome? Cos'è il femminismo musulmano? Possiamo darne, innanzitutto, una definizione concisa: è un discorso e una pratica femminista articolata all'interno del paradigma islam. Il femminismo islamico che deriva il suo discernimento e il suo mandato dal Corano, ricerca diritti e giustizia per le donne e per gli uomini nella totalità della loro esistenza. Il femminismo islamico è tanto contestato fermamente quanto abbracciato fermamente.*

*Relativamente a questo movimento ci sono state diverse incomprensioni, rappresentazioni menzognere, e divergenze. Questo nuovo femminismo ha dato simultaneamente vita a paure e speranze.»<sup>1</sup>*

*Margot Badran*

Il presente elaborato ha lo scopo di far luce sul pensiero politico arabo – islamico contemporaneo. In particolare, mira a fornire una descrizione delle tendenze del femminismo islamico. L'assunzione di fondo è dimostrare che tale movimento non si pone in opposizione alla fede islamica, bensì si muove al suo interno in rispetto dei precetti coranici. La prima parte dell'elaborato di tesi costituisce una sorta di cornice, volta a fornire gli strumenti per contestualizzare gli argomenti trattati, da cui si parte tracciando un'essenziale storia della nascita e dell'espansione del femminismo islamico. In seguito vengono esposte le divergenti posizioni assunte dal movimento rispetto alla questione di genere, argomentando però a favore di un innovativo approccio ermeneutico al Corano, facendo emergere la visione di un Islam illuminato, razionale e soprattutto egualitario.

Lo studio della lingua araba che ha accompagnato il mio percorso di Laurea Triennale, mi ha portata alla decisione di affrontare questo argomento come supporto alla nascita di nuove riflessioni ed analisi, proponendo una nuova prospettiva riguardante la concezione del legame tra i concetti di donna, femminismo e religione islamica.

Il presente lavoro è in rottura sia con l'orientalismo che con il razzismo che caratterizzano al giorno d'oggi i dibattiti e le controversie sulle donne e l'Islam. Si cercherà qui di mostrare allo stesso tempo la complessità del concetto, iniziando con la sua decostruzione e poi affermando l'importanza di un fondamentale punto di partenza: la necessità di essenzializzare tutte le letture riguardanti il femminismo e dell'Islam. Procedendo in questo modo, non si andranno a dare risposte agli

---

<sup>1</sup> Margot Badran, *Islamic feminism: what's in a name?*, Conferenza all'American Research Center del Cairo, 24/6/2004, (Traduzione Di Jolanda Guardi), [www.socialpress.it](http://www.socialpress.it)

interrogativi proposti dal femminismo dominante, bensì ci si addentrerà nell'universo del femminismo islamico esaminando la questione dell'uguaglianza tra uomini e donne nei paesi arabi da una differente prospettiva, restando nel campo religioso. Allo stesso modo, non si tratta di dimostrare come il pensiero islamico si posizioni su delle questioni che impone la doxa femminista, ma piuttosto di mostrare come si articola e come si sviluppa una riflessione ed un impegno attorno alla questione della parità dei sessi in un quadro religioso musulmano e nei contesti in cui l'islam è un punto di riferimento.

Il concetto di femminismo islamico è una questione controversa: da un lato troviamo le femministe laiche, che ritengono che ogni religione, ed in particolar modo quella islamica, sia in totale opposizione all'emancipazione femminile. Ogni religione è considerata patriarcale e per tale motivo per il raggiungimento della parità dei sessi è necessario allontanarsi da qualsiasi dimensione religiosa. Dall'altro lato, si posizionano una parte dei credenti musulmani che vedono il femminismo come un'esportazione occidentale e sono ostili ad ogni tentativo di rilettura e rinnovamento delle fonti islamiche. Questo lavoro si propone di analizzare le suddette questioni, proponendo un'alternativa visione del femminismo ed il superamento del conservatorismo musulmano, che funge da ostacolo al rinnovamento del pensiero musulmano.

Questo elaborato intende chiarire quindi la definizione di femminismo islamico, e cerca di analizzare i suoi contributi, con un'attenzione particolare al lavoro di una femminista araba: Fatema Mernissi. La sociologa, portando alla luce questioni di fede, identità, colonialismo e cultura al femminile, ha dato un contributo sostanziale all'arricchimento del pensiero femminista. Marocchina di nascita, la preoccupazione principale della Mernissi è stata sempre la posizione delle donne nelle comunità musulmane in rapido cambiamento nel mondo arabo, ed in particolar modo in Marocco.

## LESSICO

**Asbab Al – Nuzul**, indica le occasioni o le circostanze di rivelazione, si riferisce al contesto storico in cui furono rivelati i versetti del Corano.

**Fatwa**, un'opinione giuridica non vincolante pronunciata da un *mufti*, ovvero uno specialista della giurisprudenza musulmana, in risposta ad un problema giuridico.

**Fiqh**, letteralmente indica la comprensione. Designa il diritto e la giurisprudenza islamici: è lo svolgimento della giurisprudenza da cui conseguono le regole della legge islamica.

**Hadith**, letteralmente ciò che viene detto, dichiarato. Un *hadith* è una tradizione profetica trasmessa attraverso una successione di narratori a partire dalla quale il Profeta e la sua *Sunna* sono conosciuti.

**Harem**, nella cultura musulmana indica la parte della casa riservata al soggiorno delle donne e dei bambini.

**Hijab**, è il termine che indica qualsiasi barriera di separazione posta davanti a un essere umano, o a un oggetto, per sottrarlo alla vista o isolarlo. Di norma, però, il termine *hijab* viene usato in riferimento a un particolare capo di abbigliamento femminile, il velo islamico.

**Hudud**, indica "confini, limiti". Nella religione dell'Islam si riferisce alle punizioni secondo cui la legge islamica è obbligatoria e fissata da Dio.

**Ijtihad**, letteralmente sforzo. Designa il processo relativo allo sforzo messo in atto da un giurista musulmano qualificato per dedurre delle leggi alla luce delle fonti religiose, nel momento in cui le leggi in questione non siano esplicite. Più generalmente è lo sforzo intellettuale di riflessione mirato a pensare l'Islam nel suo contesto.

**Isnad**, indica l'enumerazione ordinata di tutti gli individui che man mano si sono trasmessi il racconto dei detti, i fatti e gli atteggiamenti tenuti dal Profeta.

**Jihad**, termine che indica nella dottrina religiosa dei popoli musulmani, la "guerra santa" contro gli infedeli.

**Mahram**, i parenti maschi di una donna, noti come il suo *mahram*, includono suo marito e i membri più stretti della sua famiglia con i quali è vietato il matrimonio, in particolare il fratello, il fratello, il figlio del padre e della madre, il figlio del fratello e della sorella, il padre del marito.

**Mudawwana**, è il Codice di Statuto Personale Marocchino è la legge marocchina sul diritto di famiglia.

**Mufti**, si intende uno specialista della giurisprudenza musulmana.

***Orientalismo***, dal saggio di Edward Said dal nome *Orientalism* pubblicato nel 1978, molti accademici hanno incominciato a usare il termine *orientalismo* per riferirsi a un atteggiamento paternalistico occidentale nei confronti del Medio Oriente, dell'Asia, e della società del Nord Africa. Nell'analisi di Said, l'Occidente rende essenziali queste società come statiche e non sviluppate.

***Qiwamah***, con questo termine si intende l'autorità degli uomini sopra le donne.

***Sahaba***, rappresentano i compagni del profeta ed è il termine arabo usato per indicare il musulmano di ambo i sessi che sia stato a contatto, sia pur occasionale, con il profeta.

***Shari'a***, letteralmente la via, il cammino verso la fonte. Spesso definito come la legge islamica, il termine designa più in generale la concezione e l'apprendimento islamico della via, dell'esistenza e della morte, ed include così sia i valori morali ed etici che lo stesso processo della giurisprudenza. Da un punto di vista giuridico si tratta anche della sommatoria delle categorizzazioni di tutte le azioni umane ed il corpo dei principi generali della legge islamica estratti dalle fonti fondamentali, Corano e *Sunna*.

***Sunnismo***, è la corrente maggioritaria dell'Islam, comprendendo circa l'85% dell'intero mondo islamico. Essa riconosce la validità della Sunna e si ritiene erede della giusta interpretazione del Corano.

***Ta'ssil***, è la metodologia che consiste nel fondare una certa legge riferendosi ad un testo chiaro sia nel Corano che nella Sunna.

***Tafsir***, Indica l'interpretazione autentica data dai dotti musulmani agli ardui passaggi del Corano.

***Talaq***, il ripudio, è una dichiarazione di un marito nell'Islam che non vuole più essere sposato con sua moglie. In precedenza, doveva solo dire "ti ripudio", e la moglie non aveva bisogno di essere a conoscenza. Anche dopo le riforme, tuttavia, secondo la legge islamica, il diritto al *talaq* rimane con il maschio.

***Ulama***, Nel mondo musulmano, è il titolo attribuito ai teologi e ai giureconsulti, depositari della legge religiosa dell'Islam.

***Umma***, designa la comunità musulmana.

***Usul Al – Fiqh***, *usul* significa letteralmente le origini, le fondamenta. Designa le fondamenta della giurisprudenza e del diritto islamici, i principi e la metodologia a partire dai quali le regole del diritto e della giurisprudenza sono dedotte ed estratte dalle fonti.

***Wali***, il parente maschio della sposa il cui assenso è (a seconda delle legislazioni e delle scuole giuridiche) necessario o semplicemente raccomandato per la celebrazione del matrimonio islamico.



## CAPITOLO I

### IL MOVIMENTO FEMMINISTA NEL MONDO ARABO TRA XIX E XX SECOLO

#### 1.1 Introduzione:

Il *femminismo islamico* è un movimento arabo – islamico sorto tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo e si propone di rivendicare l’uguaglianza di genere attraverso una nuova interpretazione dei testi sacri in prospettiva femminista congiuntamente con la necessità di riforma di leggi e istituzioni patriarcali. L’ideologia alla base del movimento afferma che la fonte della disparità tra uomo e donna non siano gli insegnamenti islamici ed il messaggio religioso, ma piuttosto che il fulcro del problema risieda nell’interpretazione dei testi sacri realizzata nel corso dei secoli da élites maschili, negando il punto di vista femminile.<sup>2</sup>

Sin dall’emergere del termine “femminismo islamico” intorno agli anni ’90, quest’ultimo è stato un fenomeno largamente discusso, e molto spesso è stato al centro di un acceso dibattito. Da una parte, questa discussione è dovuta al modo in cui il femminismo è radicato nei discorsi riguardanti i diritti sulle donne e l’Islam, riguardo la posizione delle donne nelle società a maggioranza musulmana ed anche quella delle donne musulmane nelle società occidentali. Dall’altra parte, il dibattito si intreccia con le controversie tra le pratiche di etichettatura e le posizioni di coloro che cercano di resistere alle etichette date: chi ha il diritto di parlare come “femminista islamica” e di nominare qualcun altro come tale? In che modo queste etichette vengono accolte, contestate e alla fine resistono?

Considerando questi interrogativi, dare un’univoca definizione a questo movimento farebbe emergere numerose preoccupazioni, data anche la molteplicità di considerazioni riguardanti i diversi modi di concettualizzare il femminismo, o i diversi femminismi, ed i dibattiti sul termine *Islamico* in relazione al femminismo.<sup>3</sup> Gli studiosi che approfondiscono le letture patriarcali del Corano e degli *Hadith*<sup>4</sup> hanno dimostrato come non siano i testi stessi, ma piuttosto le loro interpretazioni che hanno permesso alle tradizioni patriarcali di persistere.

Il Corano contiene principi di uguaglianza di genere e questioni più ampie di giustizia sociale, ponendo così le basi per sfidare le tradizioni patriarcali. Pertanto, per alcuni studiosi e alcuni attivisti, fare riferimento al femminismo per sfidare il patriarcato non sarebbe necessario. Per altri invece

---

<sup>2</sup> Pepicelli R. (2010), *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma. p. 31 – 58

<sup>3</sup> Badran M. (2009), *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oneworld, Oxford.

<sup>4</sup> Sono dei racconti sulla vita del profeta Maometto e sono parte costitutiva della cosiddetta Sunna, la seconda fonte della Legge islamica.

questa denominazione sarebbe necessaria proprio per allontanare questi principi di uguaglianza di genere, dai confini delle tradizioni patriarcali, come una estensione della posizione di fede invece di un rifiuto della stessa.<sup>5</sup>

Nella religione islamica non è presente una totale parità tra la figura dell'uomo e quella della donna sia sul piano dei diritti che su quello dei doveri.<sup>6</sup> Hossein Mehrpour si interroga sulle cause di questa disparità e sostiene che sia necessario comprendere se la differenza di ruoli nella società dell'uomo e della donna sia frutto di una discriminazione o se abbia radici più profonde. Secondo lo studioso, il Corano non legittima in alcun modo le differenze tra i due sessi e che per questa ragione alcune leggi alla base dell'Islam potrebbero essere revisionate e reinterpretate.<sup>7</sup> Secondo un'interpretazione generalmente condivisa dalle attiviste islamiche, è venuta maturando l'importanza di un lavoro di tipo esegetico sulle fonti religiose del Corano e della Sunna, che ha l'obiettivo di recuperare un ruolo ed uno spazio per le donne sul terreno religioso musulmano.<sup>8</sup>

Fatema Mernissi è una delle voci più eloquenti del femminismo nel mondo musulmano e sostiene che le gerarchie maschili tendano ad escludere la donna dallo spazio pubblico relegandole in uno spazio privato ed imponendo limiti come ad esempio il velo, l'*harem*<sup>9</sup> o le leggi volte a regolare il matrimonio.<sup>10</sup> Secondo la sociologa non è corretto mettere in discussione i principi di uguaglianza che sono insiti nell'Islam, poiché la discriminazione in questione risiede nella storia dell'Islam che fin dai suoi inizi ha visto la figura della donna sottomessa a quella dell'uomo.

Lo studioso Ruba Salih sostiene l'esistenza di tre diverse tipologie di attivismo femminista nel mondo musulmano: quello islamista, quello musulmano e quello laico.<sup>11</sup> Egli sostiene che le *femministe islamiste*, anche se molte di loro non utilizzerebbero questa denominazione, sono così definite in quanto consapevoli di una certa oppressione che colpisce le donne e per tale motivo cercano di lottare attraverso i principi islamici. Il concetto da loro proposto non è quello di aspirazione all'uguaglianza rispetto al genere maschile, piuttosto quello di complementarità tra i sessi. Per questo tipo di attiviste è la realizzazione della società islamica nel suo insieme che porterà benefici alle donne.

---

<sup>5</sup> Badran M. (2005) *Between Secular and Islamic Feminism/s. Reflections on the Middle East and Beyond*. Journal of Middle East Women's Studies. p. 6 – 28

<sup>6</sup> Vercellin G. (2002), *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino. p. 133 – 137

<sup>7</sup> Mehrpour H. (1998) *I diritti dell'uomo nelle Carte internazionali dell'ONU e nella Dichiarazione dell'Organizzazione della Conferenza Islamica: un confronto tra le due visioni da una prospettiva sciita*. p. 81 – 102

<sup>8</sup> Salih R. (2008), *Musulmane rivelate. Donne, Islam, modernità*, Carocci, Roma. p. 21 – 109

<sup>9</sup> Nella cultura musulmana, è la parte della casa riservata al soggiorno delle donne e dei bambini.

<sup>10</sup> Mernissi F. (2009), *L'harem e l'Occidente*, Giunti editore, Firenze. p. 12

<sup>11</sup> Salih R. (2008), *Musulmane rivelate. Donne, Islam, modernità*, Carocci, Roma. p. 102 – 116

Diversa è la posizione delle *femministe musulmane*, le quali si pongono come obiettivo fondamentale il raggiungimento dell'eguaglianza tra i generi nella società araba, che esse vedono possibile nell'Islam ma addirittura, cercano di dimostrare che sia auspicata dalla religione stessa.

Le *femministe laiche*, sostengono che l'attivismo sopraelencato sia un ossimoro: esse fanno riferimento alle convenzioni internazionali ed ai diritti delle donne, e ritengono fermamente che la religione debba rimanere confinata nella propria sfera d'azione.

L'attivismo islamista è estremamente diversificato al suo interno e la posizione che sta acquistando sempre più rilevanza in questa realtà è occupata dalla figura della donna che si presenta come militante in grado di battersi in prima linea per i propri diritti. Il *femminismo islamico* non può essere assimilabile ad un'identità chiara e coerente poiché è un movimento complesso, composto da diverse linee di pensiero, accomunate però dalla lotta per il raggiungimento di obiettivi comuni.<sup>12</sup>

## **1.2 Cenni storici e terminologici del fenomeno:**

Il femminismo islamico, è un movimento che propone dei cambiamenti per il raggiungimento dell'uguaglianza di genere, restando all'interno della cornice religiosa dell'Islam e che tenta di dimostrare che i presupposti per arrivare all'emancipazione femminile si trovano nei testi fondanti della tradizione musulmana. Il femminismo islamico e la teologia femminista rivendicano il diritto di reinterpretare i testi sacri da una prospettiva di genere per dare una lettura dell'Islam favorevole alla figura della donna.

Il movimento dell'attivismo femminile nel mondo arabo emerge alla fine del XIX secolo quando donne sia musulmane che cristiane hanno iniziato a battersi per l'emancipazione del ruolo della donna. Viene rivendicata l'uguaglianza tra uomo e donna sulla base di una reinterpretazione di genere dei testi sacri dell'Islam e propone la riforma di leggi e istituzioni patriarcali in nome dell'Islam. Il femminismo islamico è caratterizzato sia da spinte interne che da spinte esterne: le prime sono dovute alla necessità di sviluppo del paese, alla volontà da parte delle donne di ceto medio e alto di godere degli stessi diritti degli uomini e della diffusione dell'istruzione femminile. Quelle esterne derivano dalla penetrazione economica e culturale da parte delle potenze europee e dalla critica proveniente dall'Occidente.<sup>13</sup>

Fin dall'inizio del Novecento questo movimento ha interagito con l'attivismo occidentale partecipando anche a convegni internazionali ma sempre mantenendo la propria autonomia e la propria specificità. In questo specifico momento storico le nuove idee sull'emancipazione femminile

---

<sup>12</sup> Pepicelli R. (2010), *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma. p. 97 – 100

<sup>13</sup> Pepicelli R. (2010), *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma.

attraversano il Mediterraneo: le attiviste provenienti dal mondo arabo come Leila Ahmed<sup>14</sup>, Margot Badran<sup>15</sup>, Lila Abu – Lughod<sup>16</sup>, con i loro studi dimostrano come le battaglie per l’affermazione dei diritti femminili nate nel mondo arabo non possano essere considerate un prodotto di importazione occidentale. L’attivismo di genere islamico è stato inserito nel contesto arabo ed è stato esplicitato in modo originale in base alle proprie necessità, senza mai sottrarsi però al dibattito con le correnti di pensiero generatesi nel resto del mondo.<sup>17</sup>

L’espressione di *femminismo islamico* è stata creata da studiosi occidentali al fine di categorizzare ed etichettare l’attivismo delle donne musulmane. Alcune vedono il termine *femminismo* legato all’Islam come offensivo, altre invece credono che sia una qualificazione necessaria per chiarire che le preoccupazioni sulle condizioni, i diritti ed i ruoli delle donne sono insite nel contesto culturale, sociale, storico e religioso islamico. Un ulteriore gruppo di donne musulmane impegnate in attività di ricerche sulla parità di genere rifiutano totalmente questa etichettatura preferendo parlare di “*Movimento delle donne*”.

Nel mondo arabo, attorno all’accostamento dei termini “*femminismo*” ed “*islamico*” si è sviluppato un ampio dibattito che prosegue fino ai giorni nostri. Si è deciso infatti di ricorrere a questa terminologia per ragioni di carattere analitico, per designare i movimenti di rivendicazione delle donne con il fine del raggiungimento della parità dei sessi nel quadro religioso musulmano. Molte attiviste che si battono in prima linea per i diritti delle donne rigettano però questa espressione, non riconoscendosi in questa denominazione e considerandola connesso e compromesso con la storia legata al colonialismo.<sup>18</sup> L’applicazione dell’etichetta “*femminismo*” ai vari movimenti islamici che riguardano le donne ed il genere, ha provocato dei contrasti sin dall’emergere del termine ed è spesso oggetto di dibattito: da un lato, l’associazione del termine all’imperialismo occidentale ha suscitato la perplessità della sua applicazione da parte di molti movimenti musulmani. Dall’altro lato, le contestazioni sulle definizioni corrette per il termine in relazione all’Islam ed ai musulmani, hanno scatenato il dibattito sulla legittimità dell’auto – identificazione di alcuni gruppi con l’etichetta sopracitata. Fornire una definizione univoca a questi movimenti solleverebbe numerose preoccupazioni, considerando la molteplicità di definizioni riguardanti i diversi modi di concettualizzare il femminismo, ed i dibattiti intorno al termine “*islamico*” in relazione a quest’ultimo.

---

<sup>14</sup> Leila Ahmed (1940) è un’islamista egiziana naturalizzata statunitense.

<sup>15</sup> Margot Badran (1936) è una storica del Medio Oriente e delle società islamiche e una specialista in studi di genere.

<sup>16</sup> Lila Abu – Lughod (1952) è un’antropologa palestinese – americana.

<sup>17</sup> Pepicelli R. (2010), *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma.

<sup>18</sup> Pepicelli R. (2010), *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma.

Lo spirito femminista entrò per la prima volta nell'ambiente musulmano nel contesto della colonizzazione europea del Medio Oriente, nel XIX secolo, ed il termine apparve all'inizio degli anni '20 per primo in Egitto in francese: *féminisme*.

Molti studiosi, il cui lavoro si basa sulle riletture di testi e lo studio di tradizioni sensibili alle problematiche di genere, utilizzano altri nomi per definire i loro progetti, come ad esempio letture "incentrate sulla donna" dei testi religiosi, non riconoscendosi nella definizione di femminismo. Tuttavia, Margot Badran osserva che alcuni dei principali produttori di scritti sui femministi islamici, come Amina Wadud e Riffat Hassan<sup>19</sup>, hanno evitato tali etichette e preferiscono muovere i propri discorsi di potere all'interno della comunità islamica, ovvero la *Umma*.<sup>20</sup>

Per concludere, in assenza di una terminologia specifica ed univoca sulla quale si continua a dibattere, secondo molte studiose, l'attivismo di genere deve essere contestualizzato e compreso nelle sue singole manifestazioni: sarà infatti il contesto a chiarire il senso della parola *Nisa 'i*<sup>21</sup>. La galassia dell'attivismo femminista è estremamente diversificata al suo interno, ma il comun denominatore resta l'ideologia alla base di questi movimenti, tutti composti da donne musulmane impegnate nella revisione delle tradizioni islamiche, nella costituzione di una nuova modernità nel XXI secolo, nella trasformazione della sfera pubblica musulmana e probabilmente nella trasformazione della visione comune del femminismo stesso.

### **1.3 Femminismo Islamico: revisione e ricostruzione**

Negli ultimi vent'anni le donne musulmane studiose ed attiviste, conosciute anche come *femministe islamiche*, hanno iniziato a "parlare da sole". Le loro voci infatti cercano di correggere la rappresentazione ristretta della loro lotta tentando di creare una migliore comprensione su come impegnarsi in una battaglia a due fronti: contro il tradizionalismo patriarcale islamico e l'imperialismo occidentale. Elizabeth Fernea ha affermato nel suo scritto "*In Search for Islamic Feminism*" (1998) che l'attivismo delle donne musulmane è vivo ma che si riscontra in forme diverse da quelle previste in Occidente e sottolinea la necessità di riformulare la "comune" definizione di femminismo, al fine di incorporare in essa le strategie che queste donne stanno utilizzando per affrontare le loro discriminazioni di genere.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> *Riffat Hassan* è una teologa pakistana – americana ed una delle principali studiose femministe islamiche del Corano.

<sup>20</sup> Badran M. (2009), *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oneworld, Oxford.

<sup>21</sup> Il termine arabo con il quale può essere tradotto "femminismo".

<sup>22</sup> Warnock Fernea, E. (1998) *In Search of Islamic Feminism: One Women's Global Journey*. New York, Anchor Books, Doubleday.

Con l'influenza crescente di molteplici fattori come la globalizzazione e la frammentazione, il mondo musulmano è testimone di ondate di riforma e di ricostruzione. Un gruppo di critici, intellettuali e attivisti musulmani stanno ora sfidando le pratiche interpretative conservatrici predominanti, nel tentativo di ricostruire le norme e le strutture sociali islamiche, siano esse religiose, culturali o legali. Per realizzare questa ricostruzione, si pone l'accento sulla metodologia, riconoscendo contemporaneamente vincoli o lacune rispetto alle realtà di oggi. L'autenticità e la legittimità islamica devono essere modificate in modo tale da poter rispondere ai bisogni ed alle aspirazioni delle donne musulmane nel mondo di oggi.

Secondo Amina Wadud, il testo coranico deve essere continuamente interpretato rispettando il cambiamento delle società e dei contesti con il passare del tempo,<sup>23</sup> ed il contributo di Asma Barlas illustra il grande potenziale della teologia per i diritti delle donne leggendo il Corano senza tener conto della sua appropriazione da parte dei patriarchi religiosi. Secondo la Wadud, il termine “*patriarcato*” riporta ad una presunzione egemonica di dominio e superiorità che porta allo sradicamento della rappresentanza femminile, una situazione in cui le donne sono trattate come oggetto della *Shari'a*<sup>24</sup> e non come delle possibili interlocutrici.<sup>25</sup>

Le donne attiviste islamiche sostengono che il cambiamento debba essere formulato dall'interno dell'Islam, specialmente guardando al testo coranico. Esse sottolineano che la liberazione delle donne che è iniziata con il messaggio del Profeta nel settimo secolo in Arabia non sarebbe dovuta finire con la sua morte. Impegnandosi significativamente con la revisione della tradizione islamica e delle fonti fondamentali della religione, le donne musulmane stanno cercando di perpetuare le idee democratiche e di uguaglianza iniziate dal profeta Maometto.

Nel suo ultimo libro, “*Inside the Gender Jihad*” (2006), Amina Wadud descrive la sua *jihad* intellettuale e attivista contro i pregiudizi di genere. È contemporaneamente critica dell'Islam conservatore o tradizionale, così come del progressista femminismo islamico. L'attivista descrive i modi in cui l'autorità divina, i testi o le leggi sono trasformate in strumenti sfruttati da coloro che sono al potere per tentare di emarginare le donne. La Wadud dimostra come il patriarcato, che porta allo sradicamento della rappresentanza morale delle donne, sia un'offesa contro l'Islam ed afferma che i testi islamici devono essere la base per il dibattito, l'interpretazione, la reinterpretazione e la

---

<sup>23</sup> Wadud, A. (2000) *Alternative Qu'ranic interpretation and the Status of muslim women*. p. 3 – 21

<sup>24</sup> *Shari'a* è il complesso di regole di vita e di comportamento dettato da Dio per la condotta morale, religiosa e giuridica dei suoi fedeli.

<sup>25</sup> Wadud, A. (2006) *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford, Oneworld Publication.

contestazione: questo processo garantirebbe la continuità dell'importanza di questi testi come fonti e queste ultime non resterebbero statiche ma verrebbero adatte ad ogni tempo ed anche ad ogni luogo.<sup>26</sup> Allo stesso modo, Asma Barlas<sup>27</sup> ritiene che la teoria vincente sia di sfidare e riformare le pratiche oppressive nei confronti delle donne musulmane revisionando la religione islamica dall'interno. L'attivista articola un pensiero di uguaglianza di genere e giustizia sociale che deriva dalla sua personale comprensione del Corano. Barlas e Wadud sostengono che riflettendo sulla teologia islamica e sull'ermeneutica come metodologia, si possono discernere alcune idee su una teoria dell'inclusività femminile o su una teoria della liberazione di genere nell'Islam che poi richiederà strutture politiche e programmi per garantire che sia attuato.<sup>28</sup>

Guardando alla rinascita islamica, un numero sempre maggiore di donne musulmane sentono il bisogno e vedono l'utilità di impegnarsi nell'attivismo per combattere sia per la propria identità religiosa che per quella di genere. Esse articolano un discorso sensibile al genere all'interno di un quadro o paradigma islamico usando la *ijtihad*<sup>29</sup> (indagine indipendente sulle fonti religiose) ed il *tafsir*<sup>30</sup> (interpretazione del Corano) come loro metodologia di base al fine di stabilire una nuova ermeneutica sensibile al genere, che dà una conferma dell'uguaglianza affermata nel Corano, che è stata persa di vista poiché interpreti di sesso maschile hanno prodotto dal loro *tafsir* una dottrina della "superiorità maschile", che riflette la mentalità della prevalente cultura patriarcale.<sup>31</sup>

Molte donne musulmane intellettuali provenienti da diverse generazioni, orientamenti e luoghi, sfidano l'influenza politica e discorsiva del pensiero egemonico islamico e con le loro azioni ed il loro bagaglio culturale vi collegano le questioni religiose e di genere per creare le condizioni fertili in cui la giustizia e la libertà possano prevalere. Il loro attivismo è fondamentale e rappresenta un "doppio impegno" che porta all'emergere di una nuova e complessa auto – collocazione che conferma l'appartenenza ad una comunità religiosa pur consentendo allo stesso tempo l'attivismo a nome delle donne. Questa auto – collocazione rende le azioni e gli scritti, o il modo di vivere adottato dalle donne che si impegnano a mettere in discussione l'epistemologia islamica come un'espansione della loro posizione di fede e non come un rifiuto di essa. Queste intellettuali sono impegnate in un

---

<sup>26</sup> Wadud, A. (2006) *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford, Oneworld Publication.

<sup>27</sup> Asma Barlas è una scrittrice e accademica pakistana – americana.

<sup>28</sup> Barlas, A. (2002) *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin, University of Texas Press.

<sup>29</sup> Termine legale islamico che vuol dire semplicemente "interpretazione" dei testi sacri islamici.

<sup>30</sup> Indica l'interpretazione autentica data dai dotti musulmani agli ardui passaggi del Corano.

<sup>31</sup> Badran, M. (2002) *Islamic Feminism: What's in a name?* Al – Ahram Weekly on – line.

atto provocatorio, di opposizione e di insubordinazione politica, perché rifiutano i confini che altri, come tradizionalisti o secolaristi, cercano di imporre loro.<sup>32</sup>

Il *femminismo islamico* rappresenta l'intenzione di cercare giustizia ed eguaglianza per le donne musulmane, rivendicano il loro diritto di essere figure influenti all'interno della propria tradizione. Considerando che questo movimento intende raggiungere una posizione contestualmente determinata, sono necessarie riflessioni dinamiche e soprattutto il dialogo aperto, sia per l'emancipazione femminile, sia per dare inizio ad un cambiamento riflessivo alla base della società musulmana.<sup>33</sup>

Per terminare, nonostante negli ultimi tempi sia stata visibile una rapida espansione della ricerca e dell'impegno sulle problematiche di uguaglianza di genere e la condizione femminile sociale nel mondo islamico, fino a pochi anni fa sono state in primis le donne musulmane a non essere attive per la propria causa. Ad oggi però, di fronte ad un movimento transnazionale di rinascita islamica, sempre più donne musulmane trovano necessario ed utile impegnarsi in un dialogo sull'identità e la cultura islamica. La molteplicità di nuove voci provenienti da diversi luoghi di tutto il mondo musulmano, sono un chiaro segno del potenziale e del vitale cambiamento che le donne, individualmente e collettivamente, possiedono.

---

<sup>32</sup> Cooke, M. (2001) *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*. New York. p. 50 – 60

<sup>33</sup> Cooke, M. (2001) *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*. New York. p. 59 – 61



## CAPITOLO II

### *JIHAD AL FEMMINILE*

#### 2.1 *Jihad*<sup>34</sup> di genere:

Una delle questioni cruciali che i paesi arabi devono affrontare al giorno d'oggi è la disparità di genere, che a sua volta coinvolge le questioni legate alla modernità come la democrazia o i diritti umani: in questo contesto, è nata la formazione femminista dell'Islam, che negli ultimi anni è diventata sempre più oggetto di interesse accademico.

Le femministe islamiche lavorano all'interno del sistema che sta cercando di emarginarle<sup>35</sup>, e questo comporta un grande pericolo: non si può cancellare completamente la vecchia narrazione e crearne una nuova, non senza cogliere l'occasione di negare ancora una volta una voce alle donne. Come ha sostenuto Shuruq Naguib, la principale problematica risiede nella costruzione senza compromessi di un insieme di opposizioni binarie in cui l'interpretazione del Corano è moderna, femminista, egualitaria da un lato, o tradizionale, maschile, misogina dall'altro<sup>36</sup>. Non solo le opposizioni binarie sono sempre problematiche: in questo caso particolare, in cui il termine *femminismo islamico* stesso rappresenta un doppio impegno di essere sia donna che fedele, possono portare ad opposizioni troppo semplicistiche. Il lavoro delle femministe musulmane è volto a rifiutare quei confini creati da altri per loro, una lotta per trovare un'identità sia come musulmane che come donne moderne, ma dal momento che lavorano dall'interno, sono limitate dal rischio di cancellare vecchie narrazioni e quindi fanno appello più allo sguardo occidentale che effettivamente aiutare la condizione musulmana. La comprensione del Corano dipende dalla persona che lo sta leggendo, in che modo ed in quale contesto: anche se tradizionalmente è stata interpretata dagli uomini, così come il silenzio delle donne ha funzionato contro una vera comprensione di cosa significhi veramente essere musulmani, mettere a tacere la vecchia tradizione, in particolare maschile, ha la possibilità di commettere lo stesso errore. Inoltre dobbiamo sempre ricordare che il femminismo è un concetto moderno, e dobbiamo essere consapevoli dei problemi che sorgono nell'applicare tale concetto ad una tradizione religiosa come l'Islam.

---

<sup>34</sup> Termine che indica nella dottrina religiosa dei popoli musulmani, la “guerra santa” contro gli infedeli.

<sup>35</sup> Badran M. (2009), *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oneworld, Oxford. p. 56

<sup>36</sup> Shuruq Naguib, (2011) *Horizons and Limitations of Muslim Feminist Hermeneutics: Reflections on the Menstruation Verse in New Topics in Feminist Philosophy of Religion: Contestations and Transcendence Incarnate*, Amsterdam, Springer Books. p. 4

In particolar modo, occorre fare una distinzione fondamentale tra la legge *Shari'a* e la giurisprudenza islamica, che è necessaria per sviluppare una critica strutturale e teologicamente forte dei presupposti patriarcali.<sup>37</sup> L'eredità del *Fiqh*, infatti, è un'interpretazione umana dinamica che cerca di tradurre la visione della *Shari'a* di un percorso morale per la realizzazione umana in norme legali; non è un fine in sé, e non è statico, e per costruire una critica femminista, dobbiamo mettere in discussione le ipotesi del *Fiqh* come problematiche dal punto di vista del genere. *Ibn Arabi*<sup>38</sup>, in particolare, sfida la nozione di uomini come agenti primari, sostenendo la sua argomentazione con una logica nella quale la legge è di essere ricettiva e informata dai cambiamenti nei contesti, esperienze e conoscenze. Il suo approccio al *Fiqh* apre la possibilità di perseguire un modo dinamico di formulare la legge oggi. Ma non solo possiamo riscrivere la legge attraverso il *Fiqh*: secondo Amina Wadud dobbiamo riscrivere la legge, che lei vede come contingente del tempo in cui è stata scritta proprio come il *Fiqh* del nostro tempo ha significato di *Fiqh al-waqi'ah*.<sup>39</sup> Al tempo della Rivelazione, il genere non era considerata una categoria da studiare e analizzare, ma oggi è imperativo ripensare il sessismo in quanto va contro i principi egualitari coranici.

Alla base della costruzione disuguale del genere nella tradizione legale musulmana c'è l'idea di autorità maschile sulle donne, giustificata usando il versetto coranico 4:34 da cui i giuristi hanno derivato il concetto di *qiwamah*<sup>40 41</sup>.

*«Gli uomini sono preposti alle donne, a causa della preferenza che Allah concede agli uni rispetto alle altre e perché spendono [per esse] i loro beni. Le [donne] virtuose sono le devote, che proteggono nel segreto quello che Allah ha preservato. Ammonite quelle di cui temete l'insubordinazione, lasciatele sole nei loro letti, battetele. Se poi vi obbediscono, non fate più nulla contro di esse. Allah è altissimo, grande.»*

Corano 4:34

---

<sup>37</sup> Wadud, A. (2006) *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford, Oneworld Publication. p. 48 – 53

<sup>38</sup> In questo contesto, Ibn Arabi sviluppa una teoria della testimonianza legale che sfida l'idea che la testimonianza maschile è intrinsecamente superiore. Attraverso l'uso del contesto afferma che l'esperienza delle donne era limitata principalmente alla sfera privata, da qui il diverso peso per la testimonianza di ogni genere.

<sup>39</sup> Wadud, A. (2006) *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford, Oneworld Publication. p. 205

<sup>40</sup> Con questo termine si intende l'autorità degli uomini sopra le donne.

<sup>41</sup> Ziba Mir-Hosseini (2014), *Muslim Legal Tradition and the Challenge of Gender Equality, in Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, Oxford, Oneworld Publications. p. 14

Le disparità tra i sessi derivano dal presupposto che Dio ha dotato gli uomini e le donne di diverse qualità per svolgere diversi compiti: Dio ha dato agli uomini più delle donne, da qui la responsabilità che hanno verso le donne in casa, che si traduce con una pari responsabilità per la leadership religiosa e politica della comunità. Inoltre ancora lavorando verso narrazioni patriarcali, i musulmani hanno sempre creduto che la sessualità femminile sia più potente e che possa portare al caos nell'uomo, che a sua volta ha portato alla convinzione che, al fine di preservare l'ordine nella società, sia necessario controllare le donne. Queste interpretazioni sempre più misogine del Corano, furono accentuate anche da alcune dinastie (come quella Abbaside<sup>42</sup>), di conseguenza l'idea delle donne come partecipanti attive nella formazione della cultura fu sostituita da una memoria in cui non avevano diritto all'eguaglianza, e sono state in gran parte escluse dalla vita pubblica e dal processo di conoscenza.<sup>43</sup>

A partire da una nuova lettura della sura 4:34, trattata precedentemente, le femministe hanno sviluppato critiche di letture patriarcali e interpretazioni del Corano, una riscrittura volta non solo a produrre nuove interpretazioni giuridiche, ma anche a risvegliare le donne per farle rivendicare i propri diritti e trasformare la società.<sup>44</sup> Particolarmente interessante in questo senso è la lettura fornita dai sufisti, che si riferiscono ad ogni essere umano, indipendentemente dal genere, in quanto capaci di perseguire gli stessi e ultimi obiettivi, un presupposto che pone una sfida ad ogni tipo di patriarcato. La psicologia sufi ci fornisce una critica inerente all'egoismo e allo stesso tempo gli strumenti per sfidare le nozioni di superiorità maschile.

Le attuali leggi discriminatorie riguardanti il matrimonio e le relazioni di genere non sono né divine né immutabili, ma rappresentano interpretazioni giuridiche basate su principi che non sono più validi o accettabili. In un'epoca in cui la Umma è sempre più frammentata, il femminismo islamico può essere visto come un modo per recuperare l'idea della Umma stessa, un modo per andare oltre le distinzioni binarie tra l'Occidente e l'Oriente, il laico e il religioso.

---

<sup>42</sup> Sotto il dominio degli Abbasidi la schiavitù femminile e la subordinazione agli uomini attraverso harem illimitati furono istituzionalizzate.

<sup>43</sup> Barlas A. (2006), *Women's readings of the Qur'ān*, Cambridge University Press, p. 257

<sup>44</sup> Cooke M. (2000), *Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies*, Duke University Press, p. 106

## 2.2 *Hijab*<sup>45</sup>: tra confinamento e scelta

Il modo in cui le donne si vestono in pubblico non è solo un marcatore importante dell'identità musulmana, ma è ora una delle questioni più controverse tra i musulmani. L'*Hijab* è definito dai giuristi classici come il dovere di una donna musulmana di coprire tutte le parti del suo corpo a parte le mani ed il volto, in pubblico ed in presenza di uomini che non siano parte della famiglia.<sup>46</sup>

Dal XIX secolo, questi temi sono stati un importante luogo di lotta ideologica tra le forze del tradizionalismo e della modernità nel mondo musulmano. L'Islam politico trasformò *l'hijab* in un simbolo di un'identità musulmana distinta e di una pretesa di autenticità religiosa. Per gli islamisti, è un mandato religioso che definisce il posto delle donne nella società e le protegge dall'essere trattate come oggetti sessuali. Per le femministe, invece, *l'hijab* è un simbolo di oppressione, un mandato patriarcale che nega alle donne musulmane i diritti fondamentali di controllare il proprio corpo e di scegliere cosa indossare.

Fino ai primi anni '90, questo dibattito rimase polemico, emotivo e ostaggio della politica identitaria e dell'eredità del colonialismo. C'era poco dialogo tra gli aderenti delle due posizioni, ciascuna delle quali giudicava la posizione dell'altro e gli argomenti con i propri dogmi e sistemi di riferimento. Gli islamisti non riuscirono a produrre alcuna nuova o significativa argomentazione giuridica, e la loro politica di imporre *l'hijab* nei paesi in cui ottennero il potere, come l'Iran e il Sudan, incontrò la resistenza delle donne. Allo stesso tempo, i modi in cui alcune donne musulmane trovavano *l'hijab*, ovvero fonte di potere e la conseguente scelta consapevole di adottarlo, minarono la forza delle obiezioni femministe. Mentre il linguaggio della scelta e dei diritti si insinuava, i termini del dibattito hanno cominciato a cambiare, e nuove argomentazioni e posizioni giuristiche sono state avanzate.

In primo luogo, il discorso giuridico islamico non contiene né una singola nozione di *hijab* né un insieme di regole chiare e coerenti, ma piuttosto diverse regole concorrenti, ciascuna basata su diverse ipotesi e teorie teologiche, sociali e sessuali. Sono prodotte in interazione con le forze socio-politiche ed economiche e l'esperienza della gente, che a sua volta forma la comprensione delle fonti sacre dell'Islam. In secondo luogo, l'importanza *dell'hijab* nei discorsi legali islamici è un fenomeno abbastanza recente, risalente al XIX secolo e l'incontro musulmano con le potenze coloniali

---

<sup>45</sup> Il termine indica qualsiasi barriera di separazione posta davanti a un essere umano, o a un oggetto, per sottrarlo alla vista o isolarlo. Di norma, però, il termine *hijāb* viene usato in riferimento a un particolare capo di abbigliamento femminile, il velo islamico.

<sup>46</sup> I parenti maschi di una donna, noti come il suo *mahram*, includono suo marito e i membri più stretti della sua famiglia con i quali è vietato il matrimonio, in particolare il fratello, il fratello, il figlio del padre e della madre, il figlio del fratello e della sorella, il padre del marito.

e la modernità. È allora che vediamo l'emergere di un nuovo genere di letteratura in cui il velo diventa un marcatore dell'identità musulmana ed un elemento di fede. Infine, l'ossessione per l'*hijab* nei discorsi contemporanei (sia occidentali, che islamici) parla del suo significato simbolico, che, in modo contorto, ha permesso alle donne musulmane di sfidare le vecchie saggezza giurisprudenziali e di ridefinire i termini della loro presenza nello spazio pubblico.<sup>47</sup>

L'*hijab* divenne un problema nei discorsi legali islamici solo nella seconda parte del XIX secolo, quando l'incontro con la modernità rese insostenibile la posizione giuridica e gli argomenti sviluppati nel *Fiqh* classico. Nel corso del XX secolo, la tensione che per molti secoli aveva permeato i discorsi sul *hijab* nel pensiero giuridico islamico, ha lasciato il posto ad un diverso insieme di tensioni: tra nozioni di *hijab* come “protezione”, “protesta”, “identità” o “scelta”. Vari elementi, in diverse combinazioni, a volte contraddittorie, sono ora invocati e poi attuati in diversi contesti politici.

Eppure l'Islam politico e il suo discorso di genere hanno provocato la resistenza delle donne e la formazione di nuovi argomenti e posizioni giuridiche basate sulla nozione di *hijab* come diritto e scelta per le donne musulmane. Ci sono due processi collegati coinvolti: il primo ha a che fare con la contraddizione intrinseca nel discorso politico dell'Islam sul velo, che ha aperto la porta alla sua contestazione teologica. Da un lato, sostiene le classiche sentenze tradizionaliste e dall'altro, nega e altera le teorie giuridiche e la logica giuridica su cui si basano, così come le loro conseguenze. L'esclusione delle donne dalla partecipazione sociale e politica era sia la premessa che la conseguenza del *Fiqh* classico: anche se gli ideologi islamici negano questo e la massa della letteratura sull'*hijab* tenta di dimostrare il contrario.

Allo stesso tempo, lo slogan del “ritorno a Shari'a”, appartenente ai musulmani conservatori, ha riportato i testi del *Fiqh* alla luce e, involontariamente, ha esposto la loro base patriarcale al controllo critico ed al dibattito pubblico: più gli islamisti cercano di difendere le classiche sentenze del *Fiqh* sull'*hijab* come legge di Dio, più evidenti sono i presupposti che li sottendono sulle donne e sulla sessualità. Tutto ciò ha aperto la strada a sfide alla validità teologica delle sentenze sul velo, anche da parte di ideologi come *Hassan al – Turabi*<sup>48</sup> in Sudan, che ha dichiarato nel 2006 che il Corano probabilmente non si riferiva al velo parlando di *hijab* e che le parole quando sono distorte, ingannano le persone.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Mehran Kamrava (2011) *Innovations in Islam: Traditions and Contributions*, Berkeley, University of California Press. p. 190 – 212

<sup>48</sup> *Hasan al – Turabi* è stato un politico e religioso sudanese. Ha svolto un ruolo determinante nel processo di reintroduzione della Shari'a islamica oggi vigente nel suo paese.

<sup>49</sup> Dichiarato durante un'intervista con *Al – Arabiya Tv*, il 10 Aprile 2006.

Studiosi come Jamal Al – Banna<sup>50</sup> hanno dichiarato che né il Corano né l'autentica Sunna esigono che le donne si coprano i capelli, il velo non è una tradizione islamica, ma pre – islamica, dal momento in cui gli arabi si coprivano la testa e lasciavano scoperte le parti superiori del petto. I versetti coranici pertinenti comandano alle donne di coprirsi il petto, ma non necessariamente la testa.<sup>51</sup>

Il secondo processo ha a che fare con i modi in cui la nozione di *hijab* dell'Islam politico, poiché si basa sulla partecipazione, ha dimostrato di dare potere alle donne, anche nelle situazioni in cui lo Stato lo impone, come in Iran. Mentre indubbiamente limita alcune donne, ne emancipa altre dando loro il permesso, e la legittimità per la loro presenza nel pubblico dominio, che è sempre stato dominato dagli uomini. Inoltre, l'imposizione statale ha creato resistenza, permettendo alle donne di sfidare e deridere le sue piattaforme esplicite. Questo ha dato all'espressione tradizionale del potere di sovversione delle donne nei sistemi patriarcali una diversa prospettiva di vita, un nuovo vantaggio politico. Nel frattempo, lo slogan degli islamisti di “tornare a Shari’a”, e i loro tentativi di tradurre le sentenze del *Fiqh* sui diritti di genere in politica, hanno dato alle donne sia la causa che il linguaggio per modellare e sostenere una critica dall'interno, in modi che prima erano impossibili. Un numero crescente di donne ha dimostrato l'assenza di una qualsiasi connessione intrinseca o logica tra ideali islamici e patriarcato, ed ha dimostrato come non ci sia alcuna contraddizione tra la fede islamica e il femminismo. Furono in grado di liberarsi dalla camicia di forza dei precedenti discorsi anti – colonialisti e nazionalisti che interpretavano il femminismo come un progetto coloniale. Allo stesso modo, le donne musulmane che adottano diverse forme di copertura (tra cui, più recentemente, il velo facciale) usano *l'hijab* come indicatore di una nuova identità, come forma di protesta, per ridefinire i termini della loro presenza nello spazio pubblico. Queste donne difendono le loro scelte, sia in termini di fede, sia appellandosi alla critica femminista dell'oggettivazione dei corpi delle donne ed usano questo discorso moderno, non quello del *Fiqh* classico, per dare un senso alla loro esperienza e articolare la loro percezione *dell'hijab*. Per loro, il diritto di scegliere è fondamentale per essere musulmane e donne.

Negli accesi dibattiti che ne sono seguiti, le femministe islamiche hanno preso una posizione che costituisce un terreno comune tra gli islamisti e le femministe: infatti insistono sul proprio diritto di definire il significato di *hijab* e di entrare nello spazio pubblico alle loro condizioni, come una questione di fede e di scelta.

---

<sup>50</sup> Al – Banna è stato un politico e religioso egiziano, fratello minore di Hasan al – Banna, fondatore dei Fratelli musulmani.

<sup>51</sup> Jamal Al – Banna (1988), *Muslim Woman Between the Qur'an's Freedom and the Limitations of the Jurists*, Cairo, Dar al-Fikr al-Islami.

Con la fine del XX secolo, i vecchi dogmi e costrutti che informavano la nozione pre-moderna di *hijab* persero la loro validità teologica ed il loro potere di convincere. Al loro posto, i discorsi del femminismo e dei diritti umani si sono combinati per portare una nuova coscienza e un nuovo punto di riferimento per le donne musulmane ed i pensatori riformisti. La differenza ora è che le donne stesse hanno voce in capitolo.

### 2.3 La *Mudawwana*<sup>52</sup> marocchina:

La disuguaglianza di genere e la discriminazione esistono in una certa forma nella maggior parte delle aree del mondo. Questi concetti si riferiscono generalmente alle discrepanze nell'accesso, nello status, nei diritti, nel potere e nel prestigio che donne e uomini hanno nelle collettività, nei paesi e nelle società, indipendentemente da cosa o dove queste differenze possono derivare. La maggior parte delle organizzazioni si interessano alle ingiustizie di genere non solo come fenomeni sociali o culturali, ma come corollari di governance, istituzioni, povertà e politica.

I Paesi del Mondo Arabo tendono a perdere risultati per quanto riguarda lo sviluppo di genere e le disparità di genere. La letteratura attribuisce questo scarso rendimento alla persistenza generale dell'autoritarismo, della povertà endemica o (al contrario) della dipendenza dagli affitti del petrolio, dagli elementi culturali e dalla religione, sebbene quest'ultima sia sempre più superata. Ci sono alcuni paesi in Medio Oriente e Nord Africa (MENA) che risultano piuttosto rispettosi come Tunisia, Libia e Bahrain, non solo rispetto ad altri Stati arabi, ma anche ad altre nazioni a basso e medio reddito. Contrariamente alla saggezza convenzionale, vediamo che le prestazioni del Marocco non sono tra le migliori della regione, e in particolare rispetto ai suoi vicini del Maghreb.

Le organizzazioni internazionali ed i governi di tutto il mondo considerano il Marocco uno dei pochi bastioni del progresso delle donne rispetto ai suoi fratelli arabi, in particolare alla luce del loro dinamismo della società civile e più significativamente, nel campo della legislazione a favore delle donne.<sup>53</sup> Tuttavia, date le prestazioni del Marocco rispetto ai suoi vicini, sarebbe doveroso guardare oltre ed esaminare alcuni dei cambiamenti nei risultati in seguito alle varie riforme delle donne: una di queste riforme è quella della legge *Mudawwana*.

La *Mudawwana* emerse per la prima volta nella sua forma moderna nel 1957, subito dopo l'indipendenza del Marocco dalla Francia, quando la monarchia del Marocco stava tentando di

---

<sup>52</sup> Il Codice di Statuto Personale Marocchino è la legge marocchina sul diritto di famiglia.

<sup>53</sup> Il U.S. Department of States loda ritualmente le riforme *Mudawwana* del Marocco, e le quote di genere parlamentari. Pochi altri Stati arabi come la Giordania e la Tunisia sono entrati in questa caratterizzazione di "alte" prestazioni in questi indici, a seconda della questione in esame.

fondere il sistema giuridico francese ereditato con la giurisprudenza islamica ovvero il *Fiqh*. La *Mudawwana* era un editto sul ruolo delle donne nella casa, la condotta che dovrebbe avere una moglie, e il diritto di un uomo di ripudiare sua moglie se non in grado di rispettare il ruolo delineato dal codice del 1957. La controversia sui vincoli che poneva ai diritti delle donne è sorta nel 1982 ed è stata riformata successivamente nel 2004.

Il re *Hassan II* (1961 – 1999) affermò per anni che il Marocco era effettivamente una democrazia. Quando i poteri esterni gradualmente espressero sempre più dubbi su questa affermazione, il re ha iniziato i primi passi per formare una costituzione nel 1962. Un ulteriore passo per apparire democratico agli attori esterni, e placare i costituenti interni, è stato la serie di sforzi per costruire una società civile attiva. Nel 1970, il re ha chiesto la formazione della *Union Nationale des Femmes Marocaines* (UNFM), con l'obiettivo di migliorare lo status economico e sociale delle donne marocchine. Questa organizzazione era gestita da uomini e ancora guidata dal monarca, e le attività evitavano le riforme politiche o legali, concentrandosi piuttosto su programmi di sviluppo professionale e formazione per le donne. Le crisi finanziarie degli anni ottanta portarono il monarca a perseguire programmi di aggiustamento strutturale, comprese le riforme sociali, che portarono nel tempo alla formazione di varie altre organizzazioni della società civile femminile, alcune delle quali lavoravano più indipendentemente dalla monarchia di altre.

Negli anni '90, il Palazzo stava cercando ancora più duramente di tenere il passo con la tendenza globale dello sviluppo della società civile: in questo clima, le richieste di riforma della *Mudawwana* sono venute alla ribalta, e stanno crescendo di sostegno. Nel 1999, il re *Mohammed VI* ascese al trono dopo la morte di suo padre, Hassan II, questo periodo coincise con il periodo in cui i partiti politici marxisti iniziarono a promuovere internamente gruppi femministi simili alle organizzazioni sponsorizzate dallo Stato: uno di questi fu *l'Union de l'Action Féminine* (UAF). Questo gruppo raccolse oltre un milione di firme su una petizione che chiedeva delle riforme al codice *Mudawwana* del 1957. Questa petizione venne dopo la ratifica da parte del Marocco della Convenzione delle Nazioni Unite sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne (CEDAW)<sup>54</sup>, che contribuì ulteriormente alla convinzione che la riforma della *Mudawwana* fosse un corollario diretto dell'intervento occidentale. Il pubblico è stato diviso più lungo linee di progresso contro l'autenticità culturale, che lungo linee di concessione di più importanti diritti alle donne oppure no. In seguito, il re formò una commissione per riformare il codice dopo la quale, nel 2004, furono fatte importanti riforme.

---

<sup>54</sup> La Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione della donna è una convenzione internazionale adottata nel 1979 dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite.



Le riforme del 2004 hanno innalzato l'età minima del matrimonio femminile da 15 a 18 anni, hanno permesso alle donne di stipulare una clausola di monogamia nel contratto di matrimonio, hanno rimosso la clausola di obbedienza legale, hanno richiesto alla moglie di essere presente per il ripudio<sup>55</sup> per essere riconosciuto, ha permesso alle donne di avviare il divorzio citando il consenso reciproco o differenze inconciliabili, ed ha revocato il requisito di approvazione coniugale per le donne a lavorare. La reazione pubblica alle riforme è stata molto varia. Da un lato, la legge rivisitata è vista come una mossa democratica del re Mohammed VI che rafforza la partecipazione economica delle donne, le opinioni sociali verso le donne, così come una maggiore facilità di divorzio per le donne. D'altra parte, è visto da alcuni come una macchinazione della monarchia che ostacola i movimenti delle donne, creando l'impressione che i loro interessi ed i loro obiettivi in piena uguaglianza siano stati soddisfatti. Altri invece si interrogano sul fatto che queste riforme si tradurranno nella disintegrazione della famiglia marocchina.

Si continua a discutere se le riforme abbiano migliorato il benessere delle donne in Marocco o se fossero principalmente di apparenza. I ministri del governo marocchino e le varie istituzioni finanziarie internazionali interessate si basano su dati puramente descrittivi per concludere che la *Mudawwana* ha portato a risultati migliori. C'è una ricchezza di prove qualitative di entrambi: mentre le riforme possono essere state più nell'interesse della creazione di sembianze di apertura politica, la legge può avere, per estensione, migliori risultati delle donne.

Per concludere, ci sono molte somiglianze tra il Corano e la *Mudawwana* come redatta nel 1957 – 1958 e riformata poi nel 1993, ma le reali differenze tra le fonti islamiche ed il Codice Marocchino sono emerse nel 2004. Infatti, la riforma del 1993 ha solo modificato il divorzio, l'unione della poligama ed, in parte, il ruolo dei *Wali*<sup>56</sup>. La modifica del divorzio era molto superficiale, e l'emendamento alla poligamia proteggeva leggermente di più la moglie precedente, poiché aveva il diritto di essere informata dal marito se voleva sposare un'altra donna marocchina.

Con gli importanti cambiamenti inclusi nella riforma del 2004, va detto che il Codice di *Mudawwana*, come il *Madjala* tunisino, è molto dissimile dal resto dei Codici di Famiglia Araba del mondo arabo – musulmano. Uno sguardo alla legislazione musulmana moderna in materia di divorzio e poligamia illustra sia la tensione che esiste tra i doveri degli Stati moderni di sostenere i diritti delle donne e i loro presunti principi islamici e la tensione che esiste tra lo Stato e la religione. Il Marocco

---

<sup>55</sup> Il ripudio, o *talaq*, è una dichiarazione di un marito nell'Islam che non vuole più essere sposato con sua moglie. In precedenza, doveva solo dire "ti ripudio", e la moglie non aveva bisogno di essere a conoscenza. Anche dopo le riforme, tuttavia, secondo la legge islamica, il diritto al *talaq* rimane con il maschio.

<sup>56</sup> Il parente maschio della sposa il cui assenso è (a seconda delle legislazioni e delle scuole giuridiche) necessario o semplicemente raccomandato per la celebrazione del matrimonio islamico.

sembra aver preso una posizione chiara al riguardo, con le uniche decisioni discutibili che riguardano il mantenimento del matrimonio poligamo.

Infine, con la riforma della *Mudawwana* marocchina si apre una nuova possibilità: tutte le donne marocchine in una situazione di migrazione potrebbero essere in grado di risolvere i loro problemi familiari secondo il codice del paese ospitante: ciò significa che le donne marocchine potrebbero quindi modificare i loro obblighi sociali nelle nuove comunità.

## CAPITOLO III

### FATEMA MERNISSI: UN'ICONA DEL MOVIMENTO

#### **3.1 La proposta educativa di una femminista islamica:**

Fatema Mernissi (Fez 1940 – Rabat 2015) è una scrittrice e sociologa marocchina, esperta della condizione delle donne nel medio – oriente e considerata una delle voci più eloquenti del femminismo nel mondo musulmano. Nonostante non si sia mai posta sotto l'etichetta di “femminista islamica”, la Mernissi è considerata una delle donne più originali ed innovatrici per il modo di studiare l'Islam ed il Corano.<sup>57</sup> Nasce a Fez, in Marocco, nel 1940 in una famiglia abbiente all'interno di un *harem* domestico nel quale già aleggiava il desiderio di riscatto e libertà da parte di alcune donne tra cui la madre della sociologa. È anche grazie all'influenza e gli insegnamenti di quest'ultima che Fatema Mernissi è oggi una delle più rappresentative femministe islamiche. Nelle sue opere analizza il miglioramento della posizione delle donne all'interno della società marocchina avvenuto nel corso delle generazioni. Già dalla sua infanzia ha imparato che educazione significa rispettare gli *Hudud*, ovvero i confini invalicabili che rinchiudevano le donne all'interno delle mura domestiche, oggi invece le donne stanno iniziando ad invadere lo spazio pubblico che nella cultura islamica è sempre stato associato agli uomini. Questi progressi secondo la sociologa sono frutto dell'accesso delle donne alla conoscenza, che considera l'arma più potente nelle mani delle stesse per potersi sottrarre dalla posizione di “subordinazione” nella quale si trovano.

Essendo una delle più note femministe arabo – musulmane, l'influenza della Mernissi si estende oltre uno stretto cerchio di intellettuali: è una figura pubblica riconosciuta nel suo paese ed anche all'estero, soprattutto in Francia, dove è ben nota nei circoli femministi tanto che i suoi principali libri sono stati tradotti in diverse lingue, tra cui l'inglese, il tedesco, l'olandese ed il giapponese. Il tema ricorrente nei suoi scritti sono le donne e la loro posizione nella religione islamica, tanto da portare la scrittrice al centro di dibattiti pubblici che promuovono la causa di genere delle donne musulmane a livello internazionale e tanto da farle supervisionare la pubblicazione di una serie di libri sullo status giuridico delle donne in Marocco, Algeria e Tunisia. Il lavoro di Fatema Mernissi esplora il rapporto tra l'ideologia sessuale, l'identità di genere, l'organizzazione sociopolitica e lo status delle donne nell'Islam ma il suo obiettivo principale, tuttavia, sono la società e la cultura marocchine. Come femminista, il suo lavoro rappresenta un tentativo di minare i sistemi ideologici e

---

<sup>57</sup> Cooke M. (2001) *Women claim Islam: creating Islamic feminism through literature*, Routledge, New York – London, p. 55 – 75

politici che mettono a tacere e che opprimono le donne musulmane e lo fa in due modi: da un lato, sfidando il discorso maschile musulmano dominante riguardante le donne e la loro sessualità, e dall'altro, fornendo alla donna "silenziosa" una "voce" per raccontare la propria storia.<sup>58</sup>

Il suo libro *“Doing Daily Battle”* (1988) è una raccolta di interviste commentate con donne marocchine che presentano un racconto lucido della dolorosa realtà delle loro vite mentre lottano contro la povertà, l'analfabetismo e l'oppressione sessuale. Dal suo primo libro, *“Beyond the Veil: Male – Female Dynamics in Modern Muslim Society”* (1975), la Mernissi ha cercato di recuperare il discorso ideologico sulle donne e la sessualità dalla morsa del patriarcato. Qui esamina criticamente il corpus classico dei testi religiosi – giuristi, tra cui gli *hadith*, e li reinterpreta da una prospettiva femminista. A suo avviso, l'ideale musulmano della "donna silenziosa, passiva e obbediente" non ha nulla a che fare con l'autentico messaggio dell'Islam, piuttosto, si tratta di una costruzione degli *ulama*<sup>59</sup>, i giuristi – teologi maschi che hanno manipolato e distorto i testi religiosi al fine di preservare il sistema patriarcale. Per la sociologa, l'ideologia sessuale islamica è basata sulla credenza che il potere sessuale intrinseco delle donne, se lasciato incontrollato, causerebbe il caos sull'ordine sociale maschile – definito, e da qui proviene la necessità di controllare la sessualità delle donne e di salvaguardare la società musulmana attraverso il velo, la segregazione e la subordinazione legale delle donne.

Il lavoro della Mernissi esplora l'impatto di questo sistema ideologico storicamente edificato sulla costruzione del genere e l'organizzazione della vita domestica e politica nella società musulmana di oggi. Il libro, *“The Veil and the Male Elite”* (pubblicato per la prima volta in francese nel 1987), esamina criticamente il contesto storico della legge e della tradizione musulmana e sostiene che il messaggio originale del Profeta, che chiedeva l'uguaglianza tra i sessi, sia stato travisato da successivi leader politici e studiosi religiosi. Questo argomento è ancora di vitale importanza oggi, in particolare con l'avvento della primavera araba e le sue implicazioni per le relazioni di genere.

Dall'inizio del XXI secolo, Fatema Mernissi ha condotto ricerche sull'impatto sociale dei canali televisivi satellitari panarabi, culminate nel suo libro *“Journalistes Marocaines: Génération Dialogue”* (2012). Lei ritiene che i canali satellitari abbiano creato uno spazio in cui il libero flusso di informazioni e il dibattito sono possibili, e che ciò abbia cambiato sia il comportamento comunicativo all'interno delle famiglie sia, in ultima analisi, l'immagine delle donne. La scrittrice sostiene inoltre che le reti satellitari abbiano svolto un ruolo importante nella primavera araba.

---

<sup>58</sup> *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. Oxford Islamic Studies Online.* Disponibile in: <http://www.oxfordislamicstudies.com/print/opr/t236/e0527>

<sup>59</sup> Nel mondo musulmano, è il titolo attribuito ai teologi e ai giureconsulti, depositari della legge religiosa dell'Islam.

Nei suoi scritti accademici la Mernissi è preoccupata di identificare e criticare le diverse strutture che si intersecano per opprimere le donne, che vanno attraverso il colonialismo, il nazionalismo, l'interpretazione patriarcale dell'Islam, lo sviluppo capitalista e l'imperialismo e con le sue testimonianze ha contribuito in modo significativo all'emergere del "femminismo del Terzo Mondo", cioè promuovendo la solidarietà femminista pan – africana e transnazionale. È per tale ragione accreditata come una delle fondatrici del "femminismo islamico" ispirando le musulmane di tutto il mondo a sostenere i diritti delle donne da una posizione basata sulla fede.

La Mernissi ha ricevuto anche prestigiosi premi, tra cui il *Premio Principe delle Asturie* nel 2003 ed il *Premio Erasmus* nei Paesi Bassi nel 2004. *The Guardian* l'ha inoltre classificata tra le 100 donne più influenti al mondo nel 2011.

### 3.2 L'harem come forma di reclusione:

Fatema Mernissi è una delle voci più importanti del femminismo islamico e lei stessa sostiene che la questione di genere delle donne nel mondo arabo derivi dalla loro esclusione dallo spazio pubblico a causa delle élites maschili poiché vengono relegate nello spazio privato tramite limiti che ne delineano i confini: questi strumenti sono il velo, *l'harem*<sup>60</sup>, le leggi volte a regolare lo statuto personale ed anche il matrimonio ed il limitato accesso alle possibilità offerte dall'istruzione.

*L'harem* è considerato dalla scrittrice senza dubbio una forma di reclusione e di allontanamento delle donne dalla vita sociale, tanto da esser definito tale nei suoi scritti: «è un vero carcere mascherato da palazzo»<sup>61</sup> in *L'harem e l'Occidente* (2009), e poi «il nostro harem di Fez era come una prigioniera»<sup>62</sup> in *La terrazza proibita* (2007).

«*Hudud*<sup>63</sup> per eccellenza, o confine assoluto, era il nostro portone di casa. Attraversare la soglia, sia per uscire che per entrare, era un atto da compiersi previa autorizzazione. Ogni movimento doveva essere giustificato, e anche il solo fatto di avvicinarsi al portone aveva una sua procedura.»<sup>64</sup>

(Mernissi F. (2007), *La terrazza proibita*, Giunti editore, Firenze. p. 25)

---

<sup>60</sup> Il termine *harem* indica il "luogo riservato" destinato alla vita privata delle donne nel mondo islamico.

<sup>61</sup> Mernissi F. (2009), *L'harem e l'Occidente*, Giunti editore, Firenze. p. 12

<sup>62</sup> Mernissi F. (2007), *La terrazza proibita*, Giunti editore, Firenze. p. 57

<sup>63</sup> Il termine *hudud* indica "confini, limiti". Nella religione dell'Islam si riferisce alle punizioni secondo cui la legge islamica è obbligatoria e fissata da Dio.

<sup>64</sup> Mernissi F. (2007), *La terrazza proibita*, Giunti editore, Firenze. p. 25

Per la Mernissi *l'harem* rappresenta un luogo delimitato da confini sia materiali che immateriali, che possiamo riscontrare nelle molte regole imposte e considerate quasi come limiti “sacri”. Queste delimitazioni sono gli *hudud*, che non possono essere evitati oppure oltrepassati, ma che sin dall’infanzia rappresentano la base dell’educazione nel mondo islamico e quindi delle regole da dover rispettare senza eccezioni.

*«L'harem ha a che fare con lo spazio privato e le norme che lo regolano. Le mura in questo caso non sono indispensabili. Una volta che si sa cosa è proibito, l'harem è qualcosa che ci si porta dentro. Ce l'hai nella testa come una legge tatuata nel cervello.»<sup>65</sup>*

(Mernissi F. (2009), *L'harem e l'Occidente*, Giunti editore, Firenze. p. 63)

*L'harem* è descritto dalla sociologia come un luogo tenuto sotto lo stretto controllo degli uomini e gli stessi hanno fissato questi confini rigidi e chiari. L’intera vita delle donne nel mondo musulmano è segnata da regole, scritte e non, che sembrano volte alla limitazione dello spazio d’azione femminile nella società islamica ed anche in uno stato di subordinazione rispetto alla figura dell’uomo.

La proposta educativa alla base degli scritti di Fatema Mernissi è incentrata sul superamento degli *hudud* e quindi con lo scopo di attivare l’emancipazione femminile attraverso lo scardinamento di tutti quei confini e limiti a loro imposti. Questi ultimi, tendono ad ostacolare l’indipendenza delle donne ed i limiti principali da dover oltrepassare secondo la scrittrice sono quelli dell’ignoranza, come palesa nel suo scritto *La terrazza proibita* (2007) «*Le donne non hanno potere perché mancano di istruzione*»<sup>66</sup>. Infatti le donne più istruite e che padroneggiano varie culture rappresentano una minaccia agli occhi della società patriarcale. Per tale precisazione, ciò che porterebbe ad un’emancipazione femminile nella sfera pubblica è, secondo la Mernissi, l’istruzione delle donne e di conseguenza la necessità della risoluzione della questione dell’analfabetismo.<sup>67</sup>

L’uguaglianza e la parità dei sessi sono principi affermati dalla legge divina, tutti i credenti nella legge islamica sono uguali e posti sullo stesso piano: sia uomini che donne, sia ricchi che poveri. Per tale ragione la scrittrice rifiuta l’idea di superiorità maschile e la giudica come illogica ma soprattutto contraria ai principi islamici.

---

<sup>65</sup> Mernissi F. (2009), *L'harem e l'Occidente*, Giunti editore, Firenze. p. 63

<sup>66</sup> Mernissi F. (2007), *La terrazza proibita*, Giunti editore, Firenze. p. 162

<sup>67</sup> Mernissi F. (1993), *Chahrazad non è marocchina*, trad. it. S. Scagliotti, Edizioni Sonda, Milano – Torino, p. 10 – 11

La Mernissi sostiene la necessità di dialogo e di collaborazione tra uomini e donne per poter superare questa sorta di alienazione femminile dovuta alla società patriarcale.<sup>68</sup> Per giungere al superamento dei confini tra i sessi ed arrivare al dialogo di genere è necessaria una rilettura ed una revisione delle fonti islamiche secondo la sociologa. Lei rifiuta sia la visione islamica proposta dal mondo occidentale, che la visione misogina e tradizionalista appartenente al mondo musulmano. La soluzione sarebbe quindi riprendere le fonti islamiche e far luce sui principi con una chiave di lettura differente a quella fino ad ora utilizzata, ovvero patriarcale, ma scegliendo ora un punto di vista nuovo e più egualitario per poter affermare la parità di genere.<sup>69</sup>

### 3.3 Una nuova ermeneutica al femminile:

Il lavoro di Fatema Mernissi, è uno dei contributi più originali allo studio di genere ed al pensiero islamico. Per illustrare il suo punto di vista in questa sede, particolare enfasi deve essere posta sul suo libro *Le Harem politique: le Prophète et les femmes*, pubblicato per la prima volta nel 1987, e per lo più conosciuto come *The Veil and the Male Elite: a Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*.

Il libro è stato considerato come una delle prime opere che ha mostrato un nuovo modo di fare il femminismo: in questo libro la Mernissi rompe con la sua precedente posizione laicista ed anche con un'intera tradizione di opere di femminismo secolare che tratta di Islam e di genere, prodotte da studiose sia musulmane che non. In questo libro, la scrittrice sembra essere coinvolta nella tradizione islamica che comprende, sia il testo fondamentale dell'Islam, che i testi accademici del pensiero islamico in un mondo che non denuncia le sue pratiche, ma che può creare interessanti conversazioni con questa tradizione. L'originalità di *Le Harem Politique* (1987) sta nel fatto che si occupa dei più importanti *Hadith* e di una rilettura di determinati versi del Corano che trattano delle donne tenendo conto dei loro contesti storici e sociologici al momento della produzione. L'approccio della Mernissi si discosta dalla metodologia semplicistica di invocare selettivamente i passaggi che sostengono la parità di genere e che prevedono altre interpretazioni (o *tafsir*) più favorevoli alle donne.

Valutando l'approccio dell'autrice in questo libro, si può osservare come metta in primo piano ciò che sembra essere una rilettura contestuale di alcuni versi considerati problematici per quanto riguarda la parità di genere. Lei inizia introducendo sottilmente l'idea che il Corano è arrivato sotto forma di dichiarazioni orali aperte alle reazioni immediate dei primi attori ed alle particolari preoccupazioni della società araba del tempo. La Mernissi sottolinea questo carattere del Corano

---

<sup>68</sup> Mernissi F. (2007), *La terrazza proibita*, Giunti editore, Firenze. p. 15 – 30

<sup>69</sup> Mernissi F. (2009), *L'harem e l'Occidente*, Giunti editore, Firenze.

enfaticamente come alcuni passaggi siano stati creati in realtà per rispondere alle domande delle prime donne convertite. Nel libro presenta anche il Profeta nella sua piena umanità, come un amante e come un leader, che potrebbe essere vulnerabile al suo ambiente sociale ed alle pressioni dei suoi compagni e del suo entourage: un prezzo che ha dovuto pagare per la sua volontà di essere il più vicino possibile alla sua comunità. In seguito, la scrittrice si muove per esplorare l'ampio contesto in cui i versetti si occupano per esempio, di una questione delicata come *l'hijab* (il velo), che è venuto in essere al fine di suggerire la contingenza storica di ciò che è spesso percepito come una prescrizione divina.

Considerando il contesto politico, sociale e psicologico della produzione di quei versetti, l'ermeneutica della Mernissi tenta di superare la metodologia dell'esegesi classica, o *Tafsir*, chiamato *Asbab al – nuzul*<sup>70</sup>, ovvero “occasioni della rivelazione” che è uno strumento che si limita alla considerazione degli eventi immediati che hanno suscitato la rivelazione di un particolare versetto. Il lavoro della sociologa può anche essere visto come una costruzione della tradizione, dal momento che *Asbab al – nuzul* è uno strumento storico di analisi, ma che non estende il suo studio al più ampio ambiente storico, sociale e psicologico. Questo scambio che la Mernissi come critica di genere ha avviato con la tradizione è davvero innovativo.

Un altro esempio interessante di questo scambio produttivo è quando la scrittrice inizia una critica del lavoro di uno dei più importanti studiosi di *Hadith* nell'Islam sunnita<sup>71</sup>, *Al – Bukhari*<sup>72</sup>. L'autrice segue la stessa metodologia di verifica che *Al – Bukhari* e altri hanno elaborato al fine di dimostrare la falsità di alcuni *Hadith* che esprimono un'ideologia misogina. Nella sua indagine, tuttavia, la Mernissi pone nuove domande come: quando l'emittente ha ricordato questa particolare affermazione e, cosa più importante, in quali circostanze politiche si è verificato questo atto di ricordo? Anche qui la sociologa si basa su una metodologia tradizionale, la tecnica *isnad*<sup>73</sup>, che fondamentalmente si occupa di autenticare le dichiarazioni attribuite al Profeta verificando l'affidabilità dei loro emittenti. Infatti, indagando alcuni *Hadith* che esprimono un'ideologia misogina, che sono mantenuti in vari testi canonici, la Mernissi mette con successo in dubbio la loro genuinità mettendo in discussione la credibilità delle persone che li hanno segnalati. I risultati della sua indagine

---

<sup>70</sup> *Asbab al – nuzul* cioè occasioni o circostanze di rivelazione, si riferisce al contesto storico in cui furono rivelati i versi del Corano.

<sup>71</sup> Il sunnismo è la corrente maggioritaria dell'Islam, comprendendo circa l'85% dell'intero mondo islamico. Essa riconosce la validità della Sunna e si ritiene erede della giusta interpretazione del Corano.

<sup>72</sup> *Al – Bukhari* fu il più famoso e autorevole tradizionalista musulmano. Fu un precocissimo studioso di *hadith* che si dice egli avesse cominciato a studiare fin dall'età di 10 anni.

<sup>73</sup> *Isnad* indica l'enumerazione ordinata di tutti gli individui che man mano si sono trasmessi il racconto dei detti, i fatti e gli atteggiamenti tenuti dal Profeta.



potrebbero essere visti come una messa in discussione delle affermazioni sulla verità di alcune raccolte di *Hadith* e come una messa in luce della metodologia *dell'isnad* di *Al-Bukhari*. Problematizzando le rivendicazioni di una delle fonti più importanti di *Hadith* nell'Islam sunnita e uno dei più significativi riferimenti del *Fiqh*, l'indagine di Fatema Mernissi può anche essere considerata come una critica al *ta'ssil*<sup>74</sup>, la metodologia su cui *Usul al – fiqh*<sup>75</sup> si basa, che consiste nel fondare una certa legge riferendosi ad un testo chiaro sia nel Corano che nella Sunna.

Tuttavia, questa critica di autenticità e *ta'ssil* è presto indebolita dalla sua conclusione che spinge i suoi lettori, a scartare gli *Hadith* che lei stessa ha indagato come malati ed i loro emittenti giudicati da lei come inaffidabili. Qui la Mernissi fa della falsità di quei particolari *Hadith* un fine in sé, piuttosto che un mezzo per sottolineare la natura problematica della metodologia di autenticazione come praticato da *Al – Bukhari*, per suggerire l'insostenibile aspetto della lettura letterale e legalista di quelle affermazioni volte a migliorare la qualità delle dichiarazioni e ad evidenziare l'importanza della loro codificazione, ad esempio.

Pertanto, rendendo l'inconsapevolezza di *quell'hadith* e l'inaffidabilità di quel trasmettitore un fine in sé piuttosto che un mezzo per problematizzare l'idea di autenticità e di enfatizzare quella di contingenza e storicità, la Mernissi si stabilisce all'interno della logica fondatrice, e così inconsapevolmente rafforza la metodologia di *ta'ssil*, in particolare la logica di considerare le dichiarazioni del Profeta e del testo coranico come dichiarazioni di legge vincolanti tutti i musulmani in tutti i tempi, indipendentemente dal loro contesto storico.

In sintesi, essa non va al di là della metodologia di verifica dell'affidabilità degli emittenti e dell'autenticazione degli *Hadith* al fine di aggiungerli come fonti di diritto oltre a quelle che si ritiene siano prescrizioni coraniche.

### **3.4 Lo status delle donne nell'Islam: l'identità di genere e l'oppressione sessuale**

Fatema Mernissi crede fermamente nella parità di diritti per le donne: con la reinterpretazione delle fonti dell'Islam, inizia offrendo una visione molto radicale, e per niente convenzionale. La Mernissi sostiene che quando i paesi arabi furono sconfitti dall'Occidente, i colonizzatori usarono tutti i mezzi disponibili per persuadere gli arabi sconfitti del loro status inferiore, perfino primitivo, e collegarono la loro presunta inferiorità alle loro credenze religiose. I musulmani sono stati visti come

---

<sup>74</sup> *Ta'ssil* è la metodologia che consiste nel fondare una certa legge riferendosi ad un testo chiaro sia nel Corano che nella Sunna.

<sup>75</sup> *Usul al – fiqh* costituisce lo studio sulle origini, fonti e principi sui quali è basata la giurisprudenza islamica. Quindi esso fa riferimento alle questioni che sono alla base della legge islamica.

promiscui e le loro donne, vittime di oppressione maschile. I colonizzatori occidentali hanno preso la questione della condizione degradata delle donne nella società araba come uno strumento retorico per legittimare la dominazione imperiale. Così facendo, non solo hanno sfidato la cultura araba, ma anche la loro fede, individuando nell'Islam le ragioni della condizione intollerabile delle donne nel mondo musulmano. La Mernissi individua chiaramente le percezioni stereotipate prevalenti dell'Islam negli scritti *Orientalisti*<sup>76</sup>, e cerca di decostruire quel discorso, per recuperare l'Islam all'interno di un contesto umano sensibile alle preoccupazioni delle donne, e cercando di creare una società basata sulla parità di genere.<sup>77</sup>

La Mernissi inizia facendo una valutazione comparativa delle donne nel mondo occidentale ed arabo, e giunge alla conclusione che in entrambi i luoghi, la posizione delle donne è chiaramente inferiore e subordinata agli uomini. Allo stesso tempo, sottolinea che la base sociale, culturale e intellettuale delle disuguaglianze di genere è diversa in entrambe le civiltà. In Occidente, sostiene, la disuguaglianza di genere, che lei definisce come disuguaglianza sessuale, si basa sull'assunzione della debolezza biologica delle donne. Nel mondo islamico, le disuguaglianze di genere non emergono dalla credenza nella loro debolezza, ma, al contrario, nel loro potere e potenziale pericoloso.

Citando il Corano e reinterpretando i suoi versi, Fatema Mernissi sostiene che la sessualità non sia un male nell'Islam, e, quindi, che anche se le donne nel mondo islamico sono considerate dotate di sensualità, non è con l'obiettivo di degradarle, e neanche di renderle inferiori agli uomini. Tuttavia, le interpretazioni patriarcali, dalla rappresentazione delle donne come “sessuali”, sono balzate alla conclusione che le donne nell'Islam sono inferiori e subordinate agli uomini. Invertendo la moralità patriarcale, la Mernissi afferma che l'Islam riconosce alle donne il potere irresistibile sugli uomini. Secondo lei, ci sono tre fonti che limitano l'intimità in un'unità eterosessuale: la poligamia, il diritto unilaterale degli uomini al divorzio e l'autorità della suocera in famiglia.<sup>78</sup>

La sociologa considera la poligamia come un grande ostacolo nello sviluppo dell'intimità coniugale, poiché tiene sotto controllo la sessualità delle donne, mentre dà agli uomini l'autorità di avere molteplici relazioni: questo umilia la femminilità e rende le donne inferiori e subordinate agli

---

<sup>76</sup> Dal saggio di Edward Said dal nome *Orientalism* pubblicato nel 1978, molti accademici hanno incominciato a usare il termine *orientalismo* per riferirsi a un atteggiamento paternalistico occidentale nei confronti del Medio Oriente, dell'Asia, e della società del Nord Africa. Nell'analisi di Said, l'Occidente rende essenziali queste società come statiche e non sviluppate.

<sup>77</sup> Mernissi F. (1975), *Beyond the Veil: Male – Female Dynamics in a Modern Muslim society*, Schenkman Publishing Co., Inc. Cambridge, Massachusetts.

<sup>78</sup> *Towards a feminist interpretation of Islam: faith and gender in the work of Fatima Mernissi.*

Disponibile in:

[https://www.academia.edu/13097582/Towards\\_a\\_Feminist\\_Interpretation\\_of\\_Islam\\_Faith\\_and\\_Gender\\_in\\_the\\_Work\\_of\\_Fatima\\_Mernissi](https://www.academia.edu/13097582/Towards_a_Feminist_Interpretation_of_Islam_Faith_and_Gender_in_the_Work_of_Fatima_Mernissi)

uomini. Allo stesso modo, i diritti unilaterali degli uomini nel matrimonio impediscono l'intimità coniugale, perché favorisce un senso di insicurezza tra le donne e ostacola lo sviluppo di relazioni significative tra i coniugi. Nell'Islam tradizionale c'è una netta divisione tra spazi maschili e femminili, e anche questo permette agli uomini di limitare e controllare il comportamento sessuale delle donne. C'è quindi bisogno di reinterpretare l'Islam per farlo diventare uno strumento per l'uguaglianza di genere e l'emancipazione delle donne. La Mernissi sulla base del suo lavoro sul campo in Marocco, sostiene che le società islamiche, in particolare le donne in queste società, rappresentano un classico caso di incompatibilità anomica tra norme sociali ed esperienze di vita reale. L'influenza di *Durkheim*<sup>79</sup> è evidente qui, e la Mernissi prende in prestito il termine durkheimiano, *anomie*<sup>80</sup> per riferirsi alla mancanza di fede nel sistema etico e nei valori nelle società islamiche contemporanee. Questa anomia, secondo la scrittrice, può essere superata, non dal rifiuto della cultura e della fede, ma da una reinterpretazione volta alla parità di genere.

Secondo la Mernissi, le radici della sottomissione femminile nel mondo islamico non risiedono nell'Islam, ma nell'interpretazione patriarcale dell'etica e delle credenze islamiche. La religione islamica è sempre stata definita ed interpretata dagli uomini, e la classe teologica che ha fornito lunghi commenti sul Corano e gli *hadith* era composta esclusivamente da uomini, interessati a difendere il patriarcato. La sociologa sottolinea come durante il tempo del Profeta, le donne musulmane a Medina avevano, come gli uomini, lo status *Sahaba*<sup>81</sup> del Profeta, ed avevano la possibilità di conversare liberamente con lui su questioni di fede e su questioni di moralità. Uno dei modi, sostiene, attraverso il quale gli uomini hanno trasformato l'Islam patriarcale è la manipolazione, ed oltre questo anche la nascita della letteratura degli *hadith*. Gli *hadith* più affidabili sono quelli che sono stati compilati da *Al-Bukhari*, ma tra i 600.000 *hadith* che ha raccolto, in realtà solo 7.257 sono stati riconosciuti come autentici. La Mernissi indica che se ci fossero ben 596.725 falsi *hadith* in circolazione durante il tempo di *Al-Bukhari*, si può facilmente immaginare quanti fabbricati e apocrifi *Hadith* sono in circolazione oggi.

Secondo Fatema Mernissi, non c'è alcuna nozione di inferiorità femminile nell'Islam, pertanto la sociologa riconosce la potenziale parità tra uomini e donne, e se questo non rispecchia la società di oggi è, per i credenti femministi, semplicemente perché quel potenziale non è stato sfruttato a pieno.

---

<sup>79</sup> *Émile Durkheim* è stato un sociologo, filosofo e antropologo francese studioso del rapporto tra religione e coscienza collettiva.

<sup>80</sup> Secondo il sociologo *Émile Durkheim*, l'*anomia* è uno stato di cambiamento tra le aspettative normative e la realtà vissuta.

<sup>81</sup> I *Sahaba* rappresentano i compagni del profeta ed è il termine arabo usato per indicare il musulmano di ambo i sessi che sia stato a contatto, sia pur occasionale, con il profeta.

Confrontando le concezioni delle dinamiche sessuali in *Freud*<sup>82</sup> e *Ghazali*<sup>83</sup>, la Mernissi arriva all'interessante argomento che la polarizzazione di genere è una caratteristica della psicoanalisi freudiana, ma è totalmente assente nel pensiero di Ghazali. Entrambi i pensatori rappresentano effettivamente diverse tendenze intellettuali: nel pensiero occidentale moderno, rappresentato da Freud, la differenza di genere è innata nell'esistenza umana e le differenze tra uomini e donne appartengono al regno della natura. Al contrario, nella visione del mondo islamico, rappresentata da Ghazali, la differenza di genere è sociale, e le differenze tra uomini e donne non sono innate, ma sono un risultato del processo di socializzazione, c'è infine, conclude Fatema Mernissi, un'accettazione in quest'ultimo della potenziale parità tra uomini e donne.<sup>84</sup>

Per concludere, il femminismo islamico ha portato in superficie questioni di identità culturale, cruciale per la ricerca nel campo dell'uguaglianza di genere. Il pensiero patriarcale ha finora giustificato la negazione dei diritti delle donne sulla base del fatto che la differenza tra uomini e donne sia naturale: Fatema Mernissi tenta di dimostrare che l'Islam riconosce uomini e donne potenzialmente uguali e come altre femministe islamiche, offre interpretazioni dell'Islam orientate al rispetto dell'uguaglianza di genere.

---

<sup>82</sup> *Sigmund Freud* è stato un neurologo, psicoanalista e filosofo austriaco, fondatore della teoria psicoanalitica secondo la quale i processi psichici inconsci influenzano pensiero, comportamento e relazioni.

<sup>83</sup> *Ghazali* è stato un teologo, filosofo, mistico e giurista persiano, figura chiave nella storia del pensiero islamico. Considerato il più importante filosofo e teologo dell'Islam, e gli è riconosciuto soprattutto il merito di esser riuscito nell'unificare il sufismo con l'ortodossia legale.

<sup>84</sup> *Towards a feminist interpretation of Islam: faith and gender in the work of Fatima Mernissi.*

Disponibile in:

[https://www.academia.edu/13097582/Towards\\_a\\_Feminist\\_Interpretation\\_of\\_Islam\\_Faith\\_and\\_Gender\\_in\\_the\\_Work\\_of\\_Fatima\\_Mernissi](https://www.academia.edu/13097582/Towards_a_Feminist_Interpretation_of_Islam_Faith_and_Gender_in_the_Work_of_Fatima_Mernissi)

## CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Questo elaborato è proteso a dimostrare l'importanza che le tesi delle attiviste islamiche in materia di disparità di genere, hanno acquisito nel tempo e nelle nostre società, partendo dall'analisi del concetto di femminismo islamico e dalla sua evoluzione nel corso degli anni. Sono state fondamentali le riflessioni di molte attiviste militanti per i diritti di genere, in particolar modo quelle della sociologa marocchina Fatema Mernissi.

Il concetto di femminismo islamico può essere una questione controversa e lo scopo di questo lavoro è stato quello di dimostrare che non è impossibile prendere in considerazione le idee femministe all'interno di un quadro concettuale islamico. Da un lato, alcuni sostengono che questi due termini non possono stare insieme perché gli ideali del femminismo sono in netto contrasto con quelli affermati nel Corano. Dall'altro, altri credono che nessun femminismo possa rimanere all'interno dei confini della religione poiché tutte le religioni hanno una base patriarcale, in particolar modo l'Islam, e sono quindi in contrasto con l'ideale di uguaglianza di genere.

Tuttavia, come si può affermare che l'Islam non può essere interpretato in maniera univoca da tutti i credenti, allo stesso modo, il femminismo non rappresenta lo stesso per tutti coloro che lo sostengono. Lo scopo di questo elaborato è stato quello di trovare un possibile punto di incontro sia per coloro che vogliono difendere i diritti delle donne all'interno del quadro del pensiero islamico, sia per chi è disposto a vedere la religione da un punto di vista sensibile al genere.

I lavori delle attiviste islamiche che hanno accompagnato questo elaborato, hanno tutte in comune la volontà di difesa dell'Islam e del fatto che sia possibile arrivare ad un'uguaglianza di genere per i diritti delle donne restando in ambito islamico e basandosi sulle fonti della religione musulmana. Come si è potuto vedere, le studiose prese in esame, dimostrano come l'uguaglianza in generale, e non solo tra uomini e donne, sia uno dei pilastri alla base della religione musulmana e che quindi il messaggio proveniente della Rivelazione coranica sia garante dei diritti delle donne. È così che a partire dall'Islam le femministe islamiche riescono a posizionare il loro impegno femminista e, per mezzo di questo, sono in grado di ridefinire e reinventare il concetto di femminismo.

## BIBLIOGRAFIA

- Badran M. (2005) *Between Secular and Islamic Feminism/s. Reflections on the Middle East and Beyond*. Journal of Middle East Women's Studies.
- Badran M. (2009), *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oneworld, Oxford.
- Badran, M. (2002), *Islamic Feminism: What's in a name?* Al – Ahram Weekly on – line.
- Barlas A. (2006), *Women's readings of the Qur'ān*, Cambridge University Press.
- Barlas, A. (2002) *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal interpretations of the Qur'an*. Austin, University of Texas Press.
- Cooke M. (2000), *Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies*, Duke University Press.
- Cooke M. (2001) *Women claim Islam: creating Islamic feminism through literature*, Routledge, New York – London.
- Jamal Al – Banna (1988), *Muslim Woman Between the Qur'an's Freedom and the Limitations of the Jurists*, Cairo, Dar al-Fikr al-Islami.
- Mehran Kamrava (2011) *Innovations in Islam: Traditions and Contributions*, Berkeley, University of California Press.
- Mehrpour H. (1998) *I diritti dell'uomo nelle Carte internazionali dell'ONU e nella Dichiarazione dell'Organizzazione della Conferenza Islamica: un confronto tra le due visioni da una prospettiva sciita*.
- Mernissi F. (1975), *Beyond the Veil: Male – Female Dynamics in a Modern Muslim society*, Schenkman Publicating Co., Inc. Cambridge, Massachusetts.
- Mernissi F. (1984), *Le Maroc raconté par ses femmes*.

- Mernissi F. (1992), *Donne del Profeta. La condizione femminile nell'islam*.
- Mernissi F. (1993), *Chahrazad non è marocchina*, trad. it. S. Scagliotti, Edizioni Sonda, Milano – Torino.
- Mernissi F. (2002), *Islam e democrazia. La paura della modernità*.
- Mernissi F. (2007), *La terrazza proibita*, Giunti editore, Firenze.
- Mernissi F. (2009), *L'harem e l'Occidente*, Giunti editore, Firenze.
- Mojab S. (2011), *Theorizing the politics of "Islamic Feminism"*.
- Pepicelli R. (2010), *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma.
- Rhouni R. (2010), *Secular and Islamic Feminist Critiques in the work of Fatema Mernissi*.
- Said E. (2008), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*.
- Salih R. (2000), *Shifting boundaries of Self and Other: Moroccan Migrant Women in Italy*.
- Salih R. (2008), *Musulmane rivelate. Donne, Islam, modernità*, Carocci, Roma.
- Shuruq Naguib, (2011) *Horizons and Limitations of Muslim Feminist Hermeneutics: Reflections on the Menstruation Verse in New Topics in Feminist Philosophy of Religion: Contestations and Transcendence Incarnate*, Amsterdam, Springer Books.
- Vercellin G. (2002), *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino.
- Wadud, A. (2000) *Alternative Qu'ranic interpretation and the Status of muslim women*.
- Wadud, A. (2006) *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford, Oneworld Publication.

Warnock Fernea, E. (1998) *In Search of Islamic Feminism: One Women's Global Journey*. New York, Anchor Books, Doubleday.

Ziba Mir-Hosseini (2014), *Muslim Legal Tradition and the Challenge of Gender Equality*, in *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, Oxford, Oneworld Publications.

## SITOGRAFIA

*The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. Oxford Islamic Studies Online*. Disponibile in:  
<http://www.oxfordislamicstudies.com/print/opr/t236/e0527>

Margot Badran, *Islamic feminism: what's in a name?*, Conferenza all'American Research Center del Cairo, 24/6/2004, (Traduzione Di Jolanda Guardi), [www.socialpress.it](http://www.socialpress.it)

*Towards a feminist interpretation of Islam: faith and gender in the work of Fatima Mernissi*. Disponibile in:

[https://www.academia.edu/13097582/Towards\\_a\\_Feminist\\_Interpretation\\_of\\_Islam\\_Faith\\_and\\_Gender\\_in\\_the\\_Work\\_of\\_Fatima\\_Mernissi](https://www.academia.edu/13097582/Towards_a_Feminist_Interpretation_of_Islam_Faith_and_Gender_in_the_Work_of_Fatima_Mernissi)

<https://www.ukessays.com/essays/religion/feminism-islam-muslim-women.php>

<https://www.juragentium.org/topics/islam/mw/en/bahlul.htm>

[https://www.academia.edu/4595732/Islamic\\_Feminism\\_current\\_issues?](https://www.academia.edu/4595732/Islamic_Feminism_current_issues?)

[https://www.academia.edu/40226816/ISLAMIC\\_FEMINISTS\\_AND\\_THE\\_QURAN\\_READING\\_LIBERTY\\_AND\\_EMANCIPATION\\_OF\\_MUSLIM\\_WOMEN\\_IN\\_THE\\_SACRED\\_TEXT?email\\_work\\_card=view-paper](https://www.academia.edu/40226816/ISLAMIC_FEMINISTS_AND_THE_QURAN_READING_LIBERTY_AND_EMANCIPATION_OF_MUSLIM_WOMEN_IN_THE_SACRED_TEXT?email_work_card=view-paper)

[https://www.academia.edu/20949633/Islamic\\_Feminism](https://www.academia.edu/20949633/Islamic_Feminism)



[https://www.academia.edu/24925455/History\\_and\\_Politics\\_of\\_Islamic\\_Feminism\\_A\\_Comparison\\_of\\_the\\_Works\\_on\\_Islam\\_and\\_Gender](https://www.academia.edu/24925455/History_and_Politics_of_Islamic_Feminism_A_Comparison_of_the_Works_on_Islam_and_Gender)

[https://www.academia.edu/4402655/When\\_Islam\\_and\\_Feminism\\_Converge](https://www.academia.edu/4402655/When_Islam_and_Feminism_Converge)

[https://www.academia.edu/26403234/Femminismo\\_Islamico\\_introduzione\\_di\\_Zahra\\_Ali](https://www.academia.edu/26403234/Femminismo_Islamico_introduzione_di_Zahra_Ali)

[https://www.researchgate.net/profile/Fatima\\_Seelat2/publication/259734345\\_Islam\\_Feminism\\_and\\_Islamic\\_Feminism\\_Between\\_Inadequacy\\_and\\_Inevitability/links/574da9e108aec988526b9c0b.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Fatima_Seelat2/publication/259734345_Islam_Feminism_and_Islamic_Feminism_Between_Inadequacy_and_Inevitability/links/574da9e108aec988526b9c0b.pdf)

[https://www.academia.edu/4594810/M\\_A\\_MINI\\_THESIS\\_BYGender\\_Islam\\_and\\_the\\_Production\\_of\\_Social\\_Value\\_in\\_the\\_Public\\_SphereThe\\_Islamic\\_Public\\_Sphere?email\\_work\\_card=view-paper](https://www.academia.edu/4594810/M_A_MINI_THESIS_BYGender_Islam_and_the_Production_of_Social_Value_in_the_Public_SphereThe_Islamic_Public_Sphere?email_work_card=view-paper)

[https://www.academia.edu/1593418/Networking\\_for\\_power\\_and\\_change\\_Muslim\\_women\\_activism\\_and\\_the\\_transformation\\_of\\_Muslim\\_public\\_sphere](https://www.academia.edu/1593418/Networking_for_power_and_change_Muslim_women_activism_and_the_transformation_of_Muslim_public_sphere)

[https://www.academia.edu/15629500/Gender\\_Jihad\\_modern\\_feminist\\_critiques\\_of\\_Islamic\\_patriarchal\\_narratives](https://www.academia.edu/15629500/Gender_Jihad_modern_feminist_critiques_of_Islamic_patriarchal_narratives)

## ABSTRACT

### **Introduction:**

This paper aims to provide a description of the trends of Islamic feminism. The basic assumption is to show that this movement does not stand in opposition to the Islamic faith, but it moves within it respecting the Koranic precepts.

As a matter of fact, in the Islamic conception there is not a complete equality between men and women in terms of rights and duties. Islamic feminism is a movement born in the late twentieth century that claims equality based on a gender reinterpretation of the sacred texts of Islam and proposes the reform of laws and patriarchal institutions in the name of religion. Within it, there are various positions. Fatema Mernissi<sup>85</sup> is considered an exponent of Islamic feminism and her educational proposal aims to empower women through the rediscovery of a rational and humanistic Islam.

The first part of the paper is a sort of framework, that aims to provide the tools to contextualize the topics covered, from which will be traced an essential history of the birth and expansion of Islam. Subsequently, will be explained the various positions taken by Islamic feminism on the issue of women's rights, arguing in favor of a new and courageous hermeneutic approach to the Qur'an, bringing to light a rational, enlightened and egalitarian Islam.

### **Definition:**

Talking about Muslim women exposes to the risk of stereotyping a group of people as if they were composed of identical realities in time and space. Reality, on the other hand, shows that these are people with different stories, motivations, expectations and aspirations. Muslim women differ among themselves for the period in which they lived, for the country of origin, for the age, for the social class, for the civil status, for the type of existential, intellectual, work and religious path that each of them lives or has lived, for the social, political, economic and geographic context in which they are inserted, a context in which Islam is just one of the variables (for example if they are in a situation of emigration, if they live in an Islamic country or in a Western country).

---

<sup>85</sup> *Fatema Mernissi* was a Moroccan feminist, writer and sociologist.

Muslim women are not a homogeneous whole and therefore the first thing to do is to unlearn essentialism, as Edward Said wanted<sup>86</sup>, namely “to overcome categorical labels” and “stable essences”, learning to reject the representations that freeze these women into a monolithic and stereotypical image. Neither Islam, nor gender relationships and roles can be analyzed as immutable. Islam is subject to interpretation and gender relations are dynamic cultural constructions and subject to continuous negotiations in time and space.

Consideration must also be given to any subjective objections to concepts of cultural and religious authenticity. In doing so, it is essential to take into account how Muslim women build their personal and religious identity in the dual movement of inclusion in some imagined, local and transnational communities and exclusion from others, in an articulated process of building the Self and differentiation from the Other. We can notice in fact a plurality of ways of living the religious experience on the part of Muslim women. They are often used as a flag of identity claims by entire communities, claims that are all played on their bodies and on the behavior, they should adopt in the opinion of others.<sup>87</sup>

It is known that women play a central role as transmitters and symbols of culture and ethnic identity, whose boundaries are defined around issues such as sexuality, marriage and family. When speaking of Muslim women, it is therefore necessary to avoid trivial simplicities and highlight the differences within a supposed “identity” (Muslim, Arab, Islamic) not to increase the area of hatred, of prejudice, of ethnic and social marginality and stereotype.

### **Islamic feminism: contrasting positions**

Islamic feminism should not be considered an unacceptable oxymoron.<sup>88</sup> It is a movement born at the end of the eighties of the twentieth century: it claims equality between men and women on the basis of a gender reinterpretation of the sacred texts of Islam and proposes the reform of patriarchal laws and institutions in the name of Islam.

Religion, reinterpreted in a feminist perspective, is considered by many Muslims the most effective weapon to affirm gender equality in the twenty – first century. This movement must be placed within the history of female activism in the Islamic world, dating from the nineteenth century to the early twentieth century. Islamic feminism argues that discrimination against women does not

---

<sup>86</sup> Said E. (2008), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, p. 329 – 331

<sup>87</sup> Salih R. (2000), *Shifting boundaries of Self and Other: Moroccan Migrant Women in Italy*, p. 321 – 335

<sup>88</sup> Mojab S. (2011), *Theorizing the politics of “Islamic Feminism”*, p. 124 – 146

derive from the Islamic message and teaching of the Prophet, but is the product of patriarchal interpretations of the sacred text made over the centuries, from narrow male elites who have won the right to understand the religious message and to legislate, based on readings that deny the feminine point of view and conceal the role played by women at different times in Islamic history.<sup>89</sup>

Among many Muslim scholars has matured the idea of the importance of an exegetical work on religious sources, a work of reinterpretation that aims to take away from males the possibility of establishing which message is at the basis of the Qur'an and the Sunna. The rights of women and Islam, according to these scholars, are anything but incompatible: they argue that the promotion of the status of women was part of the message of Islam at its origin; it is in the following centuries of the advent of Islam that a misogynistic theological – juridical paradigm is formed, which moves deeply away from the teachings of the prophet Muhammad.<sup>90</sup>

According to an interpretation generally shared by Muslim feminists, the words of the Qur'an were followed mainly because they allowed males and the patriarchal family to strengthen their power, while the parts in favor of women would have not found compliance. This would also have been the result of the exclusion of women from the power to interpret and legislate. A new exegesis of the texts and history of Islam has therefore the aim of recovering for women a role and a space on the religious ground. The gender rights movement is to be considered an integral part of a more general Muslim revival and is a contribution to the reform of Islamic culture and societies.

According to Ruba Salih<sup>91</sup> three different types of female activism can be distinguished in the Muslim world: Islamist, Muslim and secular. The vast majority of activists in the Muslim world have the term feminist movement preferring the women's movement. Fatema Mernissi (1992) is considered one of the most representative Islamic feminists at the international level. In her studies, she never questions the potential of equality inherent in Islam.

According to her, the male hierarchies control the Qur'an and yet the history of Islam has seen women since its inception rebel against the laws relating to the veil, polygamy, domestic confinement and obedience to her husband. Nawal el Saadawi (2002) an Egyptian psychiatrist of Marxist inspiration (secular feminist current), examines the oppression of women in Islamic societies attributing it not so much to essential features of the Islamic religion – which would not be more misogynistic than the other great monotheistic religions – but rather the interrelation between different forms of oppression (of class, sexuality, nationality).

---

<sup>89</sup> Pepicelli R. (2010), *Femminismo Islamico. Corano, diritti, riforme*, p. 31 – 58

<sup>90</sup> Salih R. (2008), *Musulmane rivelate. Donne, Islam, modernità*, p. 21

<sup>91</sup> Salih R. (2008), *Musulmane rivelate. Donne, Islam, modernità*, p. 102 – 116

The galaxy of the Islamist activism is extremely differentiated within it: there are those who claim the creation of Islamic States, and there are those who fight to affirm a religious vision of society within secular States; some organizations resort to armed struggle, others declare themselves nonviolent. Within this so varied reality, the presence of the woman – who presents herself devoted and militant – is growing in both base and leadership positions.<sup>92</sup>

In conclusion, Islamic feminism in its complexity cannot be understood as a uniform and clear political – cultural pattern, but rather as a fluid, broad and varied project, as a container of different positions. According to Miriam Cooke (2001) would be more correct to speak of Islamic feminism as a phenomenon in perpetual change, not comparable to a fixed and coherent identity but representable only as one of the many positions of the speech, a strategy of self – positioning that is determined by the context.

### **The educational proposal of an Islamic feminist: Fatema Mernissi**

Fatema Mernissi (Fez 1940 – Rabat 2015) is a Moroccan sociologist, considered one of the most eloquent voices of feminism in the Muslim world. Although she has never defined herself as ‘Islamic feminist’, this woman is one of the most important intellectuals of the Arab countries for the innovative way of doing sociology and studying the Islam and the Qur'an.<sup>93</sup>

Mernissi argues that Muslim women are governed by the male elite by excluding them from public space and relegating them into private space through various technical tools that act as security devices, impose limits and determine with: the veil, the harem, the laws that regulate the personal statute and the matrimonial (the *Mudawwana*<sup>94</sup>), the limitation of the use of the public space, the limited opportunities of access to education. Harem<sup>95</sup>, according to Mernissi, can certainly be considered a form of imprisonment.<sup>96</sup> *Harem* is a place where everything is under the control of men and where the boundaries are rigid and clear.

Therefore, *harem* is for Fatema Mernissi, a place marked by material and immaterial boundaries but above all by many rules: Muslim education consists in knowing these rules, or in

---

<sup>92</sup> Pepicelli R. (2010), *Femminismo Islamico. Corano, diritti, riforme*, p. 99 – 117

<sup>93</sup> Rhouni R. (2010), *Secular and Islamic Feminist Critiques in the work of Fatema Mernissi*, p. 20 – 21

<sup>94</sup> The *Mudawwana* is the personal status code, also known as the family code, in Moroccan law

<sup>95</sup> *Harem* is the private domestic space that is reserved for the women of the house in a Muslim family.

<sup>96</sup> Mernissi F. (2007), *La terrazza proibita*, p. 57

knowing these sacred boundaries, the hudud. The hudud are those sacred limits that must not be insulted and that therefore hold everything in check.<sup>97</sup>

The whole life of the women is marked by many rules, inside and outside the harem, and these rules seem to have been made. According to the Mernissi, in order to always limit the action of the women, and to keep them in a state of definition with respect to the men. These are misogynistic norms born of a patriarchal mentality. The educational proposal drawn up by the Moroccan sociologist aims to overcome the hudud, that is, to break the limits imposed on women, and wants to implement their emancipation.

The *hudud* deny and hinder the self – determination of women.<sup>98</sup> The limits for excellence that Muslim woman must overcome are those of the unknown.<sup>99</sup> Conversely, women who have a lot of education and master more cultures, speak more languages, feel they have no limits and acquire power: in the eyes of men they are very dangerous. What allows the overcoming of hudud is first of all the education of women, and therefore the mother of all battles must be that of illiteracy.

Mernissi refuses male superiority as illogical and totally anti – Muslim, since «Allah created us all equal». And if we are all Muslims then we are all equal, men and women, rich and poor.<sup>100</sup>

Beginning with the equality of man and woman, a principle affirmed by divine law but disregarded by the obtuseness of fundamentalists, Mernissi argues the need for collaboration and dialogue between the sexes as a necessary condition to overcome patriarchal alienation. The monopoly of male discourses in Muslim societies weighs heavily on the future of democracy which instead supposes the multiplicity of discourses.<sup>101</sup>

Fatema Mernissi to promote the overcoming of boundaries and the dialogue between the sexes, requires a new reinterpretation of Islamic sources. She refuses the vision of Islam proposed by the West<sup>102</sup> and declines even more the misogynistic vision of Islam offered by traditionalists. Therefore, she wishes to return to Islamic sources to understand and shed light on the mystery of the misogyny with which contemporary Muslim women are confronted.<sup>103</sup> According to Mernissi<sup>104</sup>, if Islam wants to survive it must rediscover and embrace the individualist tradition of rationalism

---

<sup>97</sup> Mernissi F. (2002), *Islam e democrazia. La paura della modernità*, p. 114

<sup>98</sup> Mernissi F. (2007), *La terrazza proibita*, p. 106

<sup>99</sup> Mernissi F. (2007), *La terrazza proibita*, p. 162

<sup>100</sup> Mernissi F. (2007), *La terrazza proibita*, p. 15-30

<sup>101</sup> Mernissi F. (1984), *Le Maroc raconté par ses femmes*, p. 11 – 15

<sup>102</sup> Mernissi F. (2009), *L'harem e l'Occidente*.

<sup>103</sup> Mernissi F. (1992), *Donne del Profeta. La condizione femminile nell'islam*, p. 14

<sup>104</sup> Mernissi F. (2002), *Islam e democrazia. La paura della modernità*, p. 47 – 48

*Mu'tazilita*<sup>105</sup> dating back to the ninth century after Christ: that is, must revalue and rediscover a rationalist and humanist Islam.

If the path of rationality is restored, the only alternative that remains is that of violence. Only if the ability to think is recognized to each individual, he is recognized as an active role in the community and no longer passive. The transposition of *Mu'tazilita* thought into politics is democracy.<sup>106</sup>

### **Conclusion:**

The aim of this paper has been to argue that it is not impossible for one to take into consideration feminist ideas within an Islamic conceptual framework.

The concept of Islamic Feminism can be a controversial question. On the one side, some will argue that these two words cannot stand together because the ideals of feminism are in contrast with the ones granted by the Qur'an. On the other side, some will say that no feminism can stay within the boundaries of religion.

Nevertheless, we can say that Islam does not mean the same to all interpreters and in the same way, feminism means not the same to all those who support it. There is a wide range of understandings in both fields of meaning and the aim of this paper has been to find a possible meeting place for people who want to argue for women's rights within an Islamic framework of thought, as well as people who are prepared to view religion from a gender-sensitive point of view.

---

<sup>105</sup> *Mu'tazilita* is a school of Islamic theological thought born in the IX century in Iraq.

<sup>106</sup> Mernissi F. (2002), *Islam e democrazia. La paura della modernità*, p. 53 – 56