

PERCORSI FEMMINILI E FEMMINISTI TRA MEDIO ORIENTE E AFRICA

A CURA DI FRANCESCO ANGHELONE E SHIRIN ZAKERI



3

Introduzione

Francesco Anghelone, Shirin Zakeri

5

Abstract

8

“Spazi sacri”: l’islam devozionale femminile in Tunisia e Senegal in prospettiva storica

Leila El Houssi

12

Femminismi, società civile e conflitto politico in Tunisia

Ester Sigillò

17

Partecipazione politica delle donne in Iran. Da Khatami a Rouhani

Shirin Zakeri

23

Donne e autorità politica nel Kurdistan Iracheno: da Adela Khanum a Meyan Khatun

Camilla Insom

27

Donne palestinesi e giordane, dai tribunali sciaraitici ai libri di testo:
l’importanza di un approccio multidisciplinare alla ricerca sui percorsi femminili

Nijmi Edres

32

Ġihād militare e donne: evoluzioni storiche
e ri-significazioni semantiche e teologiche in età contemporanea

Renata Pepicelli

36

La violenza contro le donne in area MENA. La risposta del diritto

Deborah Scolart

40

I diritti delle donne in Africa nella giurisprudenza delle corti regionali e interne

Alessandra Mignolli



Introduzione

Francesco Anghelone (Osservatorio sul Mediterraneo - OSMED)

Shirin Zakeri (Osservatorio sul Mediterraneo - OSMED)

Nel 2011 in Medio Oriente e in Africa si è prodotta una cesura rilevante che ha indotto studiosi/e, analisti a ripensare in termini storiografici, sociologici, giuridici e antropologici le trasformazioni all'interno delle società della regione. Al centro di questo percorso assumono particolare rilevanza attori indispensabili per la costruzione delle società post-Primavera arabe, e in particolare le donne che, attraverso la loro pluralità, ci inducono a rivolgere lo sguardo a questi mondi e a ri-definire i percorsi di società in continuo mutamento. Diviene quindi sempre più necessario riprendere il filo di un'elaborazione teorica che alimenti un dibattito nuovo al fine di ri-definire gli studi di genere nell'area. In questo quadro il convegno "Percorsi femminili e femministi tra il Mediterraneo e l'Africa" si è posto l'obiettivo di avviare un dialogo interdisciplinare tra studiose/i al fine di comprendere a quale punto è la storia delle donne "dell'Altra Riva" e di sensibilizzare il mondo accademico e non solo. A dieci anni da quella fase che per la regione ha rappresentato una frattura con il passato, i *women studies* soffrono ancora di una marcata separazione dal dibattito storiografico, giuridico, sociologico e letterario. Ne risulta quindi una sorta di isolamento che impedisce ai *women studies* nel nostro paese di incidere al fine di una ridefinizione dei paradigmi.

Le giornate di studio che si sono svolte il 30 giugno e 1° luglio 2021 hanno inteso raggiungere studiose/i impegnati nei *gender studies*. L'evento è stato pensato sia per il mondo accademico che per un pubblico più ampio interessato all'argomento. Il seminario di studi ha pertanto consentito sia di mettere in contatto studiosi di diversi paesi che di informare un pubblico più ampio sullo stato dell'arte delle ricerche di settore.

Le giornate di studio sono state organizzate dall'Osservatorio sul Mediterraneo (OSMED) dell'Istituto di Studi Politici "S. Pio V" e dal Centro interdisciplinare di ricerca per la Cooperazione con l'Eurasia, il Mediterraneo e l'Africa Sub-sahariana (CEMAS) dell'Università "Sapienza".

Il seminario, organizzato su due giornate di lavoro, è stato suddiviso in tre panel. Il primo è stato incentrato sulle regioni dell'Africa e del Nord Africa e in particolare sulla questione delle donne in Tu-

nisia a dieci anni dalle Primavere arabe; il secondo, invece, ha analizzato l'area del Mediterraneo e del Vicino Oriente, affrontando temi quali la partecipazione sociale e politica delle donne; nell'ultimo panel i relatori si sono infine concentrati sui temi della legalità, dei diritti umani e della violenza di genere.

Il presente *Dossier* ospita i contributi dei relatori che hanno partecipato al seminario.

Abstract

Leila El Houssi nel suo contributo descrive come l'Islam devozionale sia insito nel tessuto sociale di alcune realtà del Nord Africa e dell'Africa subsahariana. Tunisia e Senegal sono in particolare due paesi in cui il fenomeno del *marabbutismo* è determinante. Trattandosi di una religione che parla al cuore e che rappresenta un Islam parallelo a quello cosiddetto istituzionale, l'Islam delle confraternite religiose ha sviluppato dal basso una religiosità profondamente legata al culto dei Santi (*walī*) e delle Sante (*lāllā*), svolgendo nel corso dei secoli una funzione socio-religiosa. Nei due paesi si registra la presenza di confraternite femminili, con sante come Sayyda Mannubiya in Tunisia, mentre un forte ascendente è quello esercitato, nel caso delle donne senegalesi, dai santi-marabutti legati al muridismo.

Ester Sigillò spiega il ruolo femminile nella società tunisina. All'indomani della caduta del regime di Ben Ali, il dibattito sui diritti delle donne in Tunisia ha ripreso vigore grazie alla partecipazione di nuovi attori nel processo di transizione democratica. Un'importante conseguenza della liberalizzazione sociopolitica è stata, infatti, l'affermazione di identità diverse nella cornice della questione femminile nella Tunisia post-autoritaria, con la nascita di un attivismo islamico organizzato anche sul versante dei diritti delle donne. La società civile è in particolare diventata un vivace spazio di confronto di diverse interpretazioni, che vanno dal concetto di uguaglianza a quello di complementarità di genere, ma anche il nuovo terreno di scontro politico tra diverse visioni idealtipiche della società tunisina. Il contributo traccia l'evoluzione delle diverse forme di attivismo femminile, dal cosiddetto "femminismo di Stato" dell'epoca di Bourguiba fino alle recenti mobilitazioni portate avanti dalle associazioni femminili islamiche, mettendo in luce anche le dinamiche di strumentalizzazione della questione dei diritti delle donne in un contesto di profondo mutamento politico.

Shirin Zakeri nel suo articolo analizza come negli ultimi anni il ruolo delle donne nel sistema politico iraniano sia stato affrontato a più riprese, in particolare in merito alla visibilità delle donne nella sfera politica durante le campagne elettorali e quelle presidenziali. Le donne sono uno dei segmenti fondamentali della società iraniana in termini di potenziale di mobilitazione durante i processi elettorali. In particolare, in occasione delle recenti elezioni presidenziali, i diversi candidati hanno pro-

messo di dare maggiore spazio alle donne nella sfera politica e di affidare loro ruoli chiave, cosa mai accaduta realmente. Sulla base della Costituzione iraniana, i cittadini iraniani di ogni estrazione culturale ed etnica, indipendentemente dal loro genere, godono ugualmente dei diritti individuali, economici, politici, sociali e culturali. Tuttavia, mentre il processo decisionale politico iraniano è ancora dominato dagli uomini, la maggior parte delle università iraniane sono frequentate principalmente da donne. Nonostante il riconoscimento dei diritti e il possesso di un elevato livello di istruzione, ancora oggi persistono diversi ostacoli all'emancipazione delle donne iraniane.

Camilla Insom descrive la questione delle donne in Kurdistan. Benché nella società curda l'autorità religiosa e politica sia tradizionalmente appannaggio maschile, la sua storia è costellata di figure femminili in grado di travalicare lo status quo arrivando ad assumere ruoli di guida nelle comunità locali. L'intervento tratterà l'immagine di quattro donne vissute nel territorio dell'odierno Kurdistan iracheno a cavallo tra il XIX e il XX secolo: Adela Khanum (1847- 1924), capo della tribù Jaf ad Halbja e nota tra gli ufficiali coloniali britannici come "the uncrowned queen of Shahrizur"; Hepsa Khan Naqib (1892-1953), considerata tra le prime femministe curde; Meyan Khatun (1873-1958 c.), leader della comunità yazida per oltre quarant'anni; Fatima "Daye Gewre" (m. 1950 c.), guida alla morte del marito di una confraternita sufi a nord di Erbil.

Nijmi Edres propone una riflessione critica attinente a due casi studio: il primo riguardante i diritti delle donne musulmane e palestinesi con cittadinanza israeliana (con particolare riferimento al diritto di famiglia), il secondo relativo all'analisi della condizione delle donne e della loro inclusione nei libri di testo giordani. L'intervento intende mostrare come, in entrambi i casi e pur con le dovute differenze, la prospettiva multidisciplinare (intersecando dibattiti storiografici, giuridici e sociologici) offra un punto di vista privilegiato per la ricerca sui percorsi femminili e il loro sviluppo.

Renata Pepicelli cerca di analizzare e descrivere come nelle ultime decadi il termine *ğihād* sia stato posto sempre più in relazione alle donne da prospettive anche molto diverse e contrastanti tra loro: dal progressismo liberale al neo-tradizionalismo, dal post-islamismo all'estremismo violento. *Gender jihad* (*ğihād* del genere), *ğihād al-nisā'* (*ğihād* delle donne), *ğihād al-nikāh* (*ğihād* del matrimonio, *ğihād* sessuale/delle relazioni) sono alcune delle terminologie che testimoniano la grande pluralità di usi e di significati semantici oggi attribuiti a tale termine e che raccontano di significativi passaggi teologici nell'interpretazione e nell'uso del termine *ğihād*. Nelle fonti islamiche classiche sono infatti poche le evidenze di una relazione specifica delle donne con il *ğihād*, in particolare in ambito militare, e su di esse non vi è accordo unanime tra gli studiosi. Stiamo dunque assistendo a una significativa reinterpretazione del termine *ğihād* che esprime importanti cambiamenti sociali, storici, valoriali avvenuti nelle società islamiche e l'affermazione di una nuova *agency* delle donne. Le sopracitate espressioni contemporanee del termine *ğihād* associate alle donne rappresentano dunque un'innovazione e la punta dell'iceberg di un dibattito più profondo e più ampio che sta attraversando il pensiero islamico e la teologia, producendo esiti plurali. Un dibattito che è significativamente determinato da confronti dottrinari, dinamiche geopolitiche, trasformazioni sociali, ivi

incluse la ridefinizione dei ruoli tra i generi e l'emergere delle donne non solo nello spazio pubblico ma anche come soggetti centrali nell'interpretazione dell'Islam in epoca contemporanea. Nell'intervento si intende dunque prendere in considerazione le sfide terminologiche, teologiche e politiche che l'adozione di nuove terminologie pongono sia a una consolidata tradizione islamica sul concetto di ġihād sia alla definizione del ruolo delle donne nell'Islam.

Deborah Scolart descrive come la violenza contro le donne sia una piaga che affligge anche il mondo arabo-islamico, dove talvolta è mascherata dalle regole che disciplinano i rapporti tra coniugi in chiave patriarcale. Negli ultimi anni sono intervenute in diversi paesi dell'area MENA leggi che affrontano il problema tentando di contenerlo e sanzionarlo e che evidenziano come la crescente partecipazione delle donne alla vita politica e giuridica dei loro paesi sia in grado di azionare significativi processi di riforma.

Alessandra Mignolli affronta il tema della tutela e della valorizzazione dei diritti delle donne e delle ragazze in Africa e analizza come questi argomenti vengano studiati attraverso l'analisi dello strumento giuridico regionale fondamentale in materia, ovvero il Protocollo di Maputo sulla tutela dei diritti delle donne in Africa, e di alcune recenti sentenze selezionate di tribunali regionali e nazionali che applicano il Protocollo. L'analisi è condotta sullo sfondo del conflitto tra diritto consuetudinario e diritto dei diritti umani nel complesso contesto dei sistemi giuridici dei paesi africani.

“Spazi sacri”: l’islam devozionale femminile in Tunisia e Senegal in prospettiva storica

Leila El Houssi (“Sapienza” Università di Roma)

In questi ultimi anni, dopo il capovolgimento dettato dalle rivolte/evoluzioni avvenute in Nord Africa, si è andata consolidando l’affermazione della cosiddetta predicazione di un Islam “autentico” che si oppone a quelle forme legate ad un Islam “parallelo” o Islam “devozionale” rappresentato dalle confraternite religiose che nel corso dei secoli hanno sviluppato dal basso nella regione una religiosità profondamente legata al culto dei santi (*walī*) e delle sante (*lāllā*).

In questa regione, le tombe di questi santi – che da vivi erano venerati e ascoltati – fungono da santuario e da luogo di incontro. Tali sepolcri vengono visitati periodicamente in occasione del compleanno del Santo che rappresenta il punto di riferimento di una confraternita che ha, nei luoghi di presenza, una o più *zāwiya* (*tombe dei santi*), che fungono anche da luogo di accoglienza e di rifugio. Il culto dei santi–marabutti, oggetto di venerazione da parte della comunità tanto da legittimare la definizione di “Islam devozionale”, ha una sua forma fortemente differenziata da quella dell’Islam istituzionale.

Il ricorso a una formula “devozionale” è stata dettata dalla necessità di reclamare, in modo privato, il legame religioso globale, quindi di contrassegnare la sfera pubblica con il sigillo dell’intimità. La credenza nel santo o nella santa dotati di *barakāh* (sorta di benedizione divina) è diffusa soprattutto nelle società rurali. La *barakāh* si trasmette ereditariamente: per via familiare o di affiliazione. Clifford Geertz ha descritto così il significato di *barakāh*: letteralmente significa benedizione, nel senso di favore divino. Ma oltre a quel significato primo, che lo specifica e lo delimita, esso racchiude un’intera serie di idee collegate: prosperità materiale, benessere fisico, soddisfazione corporale, completamento, fortuna, pienezza, e l’aspetto messo maggiormente in rilievo dagli scrittori occidentali ansiosi di costringerlo nella stessa casella con *mana*, potere magico. In termini più larghi, *barakāh* non è, come si è voluto sostenere spesso, una forza para fisica, una specie di elettricità spirituale – opinione che, benché non del tutto priva di fondamento, lo semplifica al punto di renderlo irricognoscibile. Come il concetto di centro esemplare, esso è una concezione del modo in cui il divino penetra nel mondo. Implicito, indiscusso, e ben lungi dall’essere sistematico, anch’esso è una “dottrina”, più esattamente, è un modo di costruire – emotivamente, moralmente, intellettualmente – l’esperienza umana, un’interpretazione culturale della vita. E per quanto questo sia un problema vasto e intricato, il significato centrale di questa costruzione, di questa interpretazione,

così almeno mi pare, è l'affermazione (ancora, naturalmente, tacita) che il sacro appare più direttamente nel mondo come una dote – un talento, una capacità, un'abilità speciale – di particolari individui. Più che l'elettricità, l'analogia migliore (ancorché non molto buona) per *barakāh* è la presenza personale, forza di carattere, vivezza morale. I marabutti possiedono il *barakāh* come gli uomini possiedono la forza, il coraggio, la dignità, l'abilità, la bellezza o l'intelligenza. Come questi, benché non sia la stessa cosa, è un dono che alcuni possiedono in grado maggiore di altri e che pochi, i marabutti, possiedono in grado superlativo. Il problema è di decidere chi [...] ce l'ha, in che misura e come trarne beneficio.

La teologia musulmana ha teorizzato attraverso il sufismo, lo sviluppo di catene mistiche (*selse-lah*) i cui anelli iniziali risalgono a Muhammad o ai suoi compagni, quali 'Ali e Abu Bakr, o ai loro discendenti diretti. Coloro che detengono la *barakāh* e che sono chiamati abitualmente *mrabet* sono spesso individui dal comportamento particolare che conducono una vita considerata pia, ascetica, dedicata alle pratiche religiose, insegnamento coranico compreso, e possiedono una sorta di *mana*, di origine teoricamente divina ad azione automatica, benefica o punitiva, il cui impiego filtra attraverso il temperamento del santone stesso. La manifestazione pratica di *barakāh* può avvenire fin dalla giovane età o dopo la morte e il santo opera anche a distanza di secoli purché entro il proprio recinto tombale, *M'zara*.

Lo spazio sacro è, infatti, una caratteristica importante del santo che esercita i suoi poteri attraverso gli *Jnûn*, cioè spiriti custodi del luogo sacro. Il termine di origine berbera corrisponde a una concezione locale degli spiriti che trova riscontro nei *gïnn* coranici. Le entità soprannaturali, i *gïnn*, possono possedere gli esseri umani. Il *gïnn* "possessore" è detto *mluk* che significa anche re, dunque dominatore. *Mluk* è la forma plurale di *melk* (maschile singolare) o *melka* (femminile singolare). *Mluk* è usualmente indicato anche con il termine *Jnûn* (plurale), *jinn* (maschile singolare), *jinni-nya* o *jinni-nya* (femminile singolare) in arabo standard; vengono utilizzate anche le forme *djinn* o *gïnn* al singolare, *djnnun* o *gñun* al plurale. Nel Corano i *gïnn* sono forze soprannaturali o spiriti creati dal fuoco [Sura 15, 26-27; 38,76], beneficiano del massimo rispetto e sono solitamente temuti, ma anche amati. La loro intromissione costante nella vita di tutti i giorni è accolta fatalisticamente, ma è possibile evitarne le conseguenze con offerte, oppure celebrando una *lila* (serata) in loro onore con lo scopo di migliorare il legame tra l'umano e il soprannaturale. Per questa ragione le *lila* vanno replicate annualmente, perché chiunque può essere posseduto da uno o più *gïnn*. Le persone che più intensamente subiscono l'influenza degli spiriti spesso diventano celebranti dei culti. Di solito frequentano i luoghi sacri più assiduamente e in essi parlano con santi e *gïnn*, in una condizione di *trance* individuale. Le prerogative taumaturgiche del "santo" s'identificano con la capacità di farsi obbedire dai *gïnn* e garantire il comportamento tra i fedeli. Si potrebbe definire come una sorta di operatore di magia bianca che svolge funzioni sacerdotali quale tramite tra Allah e il *muslim* (fedele musulmano).

Grazie alla potenza morale e materiale, i santi-marabutti esercitano un ascendente straordinario sulla vita dei credenti. L'intimità di questo sistema di credenza, che si manifesta attraverso cerimonie religiose di carattere estatico, rimanda a un'altra dimensione socioculturale. Una dimensione di ritualità quasi magica. Seduti in circolo i fedeli sanno che il santo o la santa a cui si rivolgono sarà in

grado di trovare la soluzione a qualsiasi difficoltà. Con il *Dikr al-Hadra* (دكر) ripetizione ritmica del nome di Dio attraverso la *trance*, che permette di accedere a una condizione di estasi mistica attraverso la musica e la danza, cadono le barriere con il mondo esterno fino a giungere ad un processo di estasi basato su un equilibrio che si instaura tra il ritmo vocale, il ritmo respiratorio e il ritmo circolatorio del fedele. Come ribadisce Z. Rhani, «signifie littéralement la présence; si elle désigne dans la lexicologie soufie le moment du *dhikr* quand les participants se sentent en présence divine [...] dans le cas de la *lila*, elle symbolise surtout la présence des *mluk* qui participent à la cérémonie tout en possédant certaines personnes». La teatralità di questo processo a cui partecipano i credenti o le credenti è il risultato del dialogo tra l'universale e l'individuo che rimanda inevitabilmente a una memoria antica di cui i santi marabutti sono i custodi.

In questo quadro risulta importante la presenza di confraternite femminili, con sante come Lalla Zeïnab in Algeria o santa Rabi'a el-Adawiya di Basra o Sayyda Mannûbiya in Tunisia. Il sociologo tunisino Imed Melliti racconta di una *zâwiya* femminile della *Tijaniyya* a Tunisi e constata che le donne vi si recassero per «chercher remède à une forme de possession maléfique», ovvero per domandare un'intercessione al santo. In tale contesto appare interessante il quadro che Katia Bosseivan elabora nel suo volume dedicato a Sayyda Mannûbiya. L'autrice s'interroga sull'effettivo ruolo delle sante all'interno delle confraternite e sulla loro trasmissione. Un quesito, che Bosseivan fa rinviare a «des conceptions récurrentes de la religiosité féminine, souvent traitée en tant que “islamiste et moderne” ou en tant que “populaire et traditionnelle”. Il existe peu de travaux sur les femmes “entre les deux”, celles qui ne se situent ni dans le contexte de la tradition et de la ruralité, ni dans celui de la revendication (parfois active) d'un engagement militant plus strict et épuré. Il importe de rappeler qu'entre ces deux extrêmes, existe une place, dans le spectre des attitudes religieuses, pour un large groupe de femmes et d'hommes dont les conceptions religieuses sont informées de références multiples».

Nuclei di aggregazione, le confraternite religiose hanno da sempre avuto nel Maghreb in generale, e in Tunisia in particolare, una funzione socioreligiosa importante, poiché offrono una “religione che parla al cuore” e che si rivela nel quotidiano. Possiamo tranquillamente definirle *zâwiya marabuttiche* poiché in Tunisia e nella regione le confraternite si sono innestate nel marabbutismo.

In Senegal, invece, la *Muridiya* è nata alla fine del XIX secolo e iniziata dal santo Cheikh Ahmadou Bamba, definito Khadimou Rassoul (servitore del Profeta), che fonda nel 1895 la sua confraternita. Per quanto concerne il mondo femminile, come rilevava Octavia Schmidt di Friedberg, ancora oggi molte donne mouridi dividono il proprio tempo tra i campi e la casa e, almeno per le mogli dei talibe, l'aspetto del lavoro è preminente. Come rileva Schmidt di Friedberg, nell'ambito della confraternita, la futura moglie del talibe era scelta dal marabutto tra le giovani di servizio di una delle mogli.

Quanto alle mogli dei serign (*sokhna*), conducono vita appartata e non appaiono in pubblico, secondo il modello tradizionale islamico (le *sokhna*, al contrario della maggioranza della popolazione femminile senegalese, portano il velo e abiti che coprono anche le braccia). Oggi si possono notare segnali di cambiamento che vanno in direzioni opposte: da un lato, si assiste a un'accentuazione della separatezza e del vestire islamico, che si estende anche tra le mogli dei *talibe*, specie tra quelle degli studenti *muridi*; dall'altro, incontriamo sempre più spesso donne *muridi* che investono nell'educazione moderna e si aprono a stili di vita e abitudini occidentali.

Indubbiamente la *muridiyya* è una forma di religiosità prevalentemente maschile, anche se esistono casi di donne marabutto. Anche tra le *sokhna* troviamo delle tendenze: alcune sono diventate esse stesse guide spirituali, ereditando la *barakah* paterna e trascorrendo il tempo in preghiera e hanno discepoli propri non soltanto tra le donne ma anche tra gli uomini. A tal proposito casi interessanti sono *sokhna* Muslimata e *sokhna* Maimuna, entrambe figlie di Ahmadu Bamba, e di *sokhna* Magat Diop di Thiès.

In conclusione, come abbiamo visto, il culto dei santi e delle sante appartiene alla storia e alla cultura sia della Tunisia sia del Senegal. Nonostante gli intensi cambiamenti in atto, la formula transculturale che contraddistingue i due paesi si rivela anche attraverso il radicamento a tradizioni simili. Questo Islam pacifico e luminoso, certamente contrario al nichilismo dello Stato islamico (*Daêch*), svolgeva in passato e continua a svolgere nel presente una funzione socio-religiosa estremamente preziosa e le donne sono state, e per certi versi continuano ad essere, protagoniste.

Femminismi, società civile e conflitto politico in Tunisia

Ester Sigillò (Università di Bologna)

Dopo la caduta del regime di Ben Ali, il nuovo spazio associativo, emerso grazie al decreto-legge 88 del 24 settembre 2011¹, ha catalizzato le maggiori rivendicazioni sociali, politiche ed economiche delle rivolte scoppiate nel dicembre 2010. Così, anche il dibattito sui diritti delle donne ha ripreso vigore, grazie alla partecipazione di nuovi attori e attrici al processo di transizione democratica². Un'importante conseguenza della liberalizzazione sociopolitica è stata infatti l'affermazione di identità diverse nella cornice della questione femminile, con la nascita di un attivismo islamico organizzato anche sul versante dei diritti delle donne³. La società civile è così diventata un rinnovato spazio di confronto, ma anche nuovo terreno di scontro sulle questioni di genere, grazie ad una rinvigorita soggettività politica delle donne all'indomani del crollo del regime autoritario. Questo breve contributo traccia l'evoluzione di diverse forme di attivismo femminile in Tunisia, evidenziando le continuità e discontinuità di un contesto caratterizzato da un profondo mutamento politico.

Le prime mobilitazioni femminili nascono in Tunisia all'inizio del XX secolo, in pieno dominio coloniale francese. Le donne tunisine sono parte integrante della resistenza nazionale, impegnate nei primi sindacati – l'*Union musulmane des femmes en Tunisie* (UMFT) e l'*Union des jeunes filles de Tunisie* – in prima linea nella lotta per l'indipendenza del paese.

Dal 1956, una serie di riforme viene avviata dal cosiddetto “despota illuminato”, Habib Bourghiba, per perseguire un ideale di Stato moderno, parzialmente ricalcato sul modello occidentale. Tra le prime leggi promulgate vi è il Codice di statuto personale, uno dei documenti più liberali della regione in fatto di uguaglianza di genere. Le misure più importanti introdotte vanno dall'abolizione della poligamia, alla legalizzazione del divorzio come competenza dei tribunali a cui ambo i sessi possono ricorrere, sino al divieto del velo nelle scuole, negli uffici e negli stabilimenti pubblici.

Tuttavia, la questione femminile è in questi anni fortemente condizionata dallo Stato, circoscritta e strumentalizzata per servire le esigenze del regime. Le attività dei sindacati nati prima dell'in-

¹ Si veda: <http://www.acm.gov.tn/upload/1410083987.pdf>

² E. Sigillò, «Ennahdha et l'essor des associations islamiques en Tunisie: revendiquer l'islam politique au-delà de la dimension partisane?», in *L'Année du Maghreb*, 2020, (22), pp. 113-129.

³ L. El Houssi, «La parola alle protagoniste della rivolta tunisina: Ouejdane Mejri, Lina Ben Mhenni e Imen Ben Mohamed», in *Genesis: rivista della Società Italiana delle Storiche*, XII, 1, 2013, pp. 163-175.

dipendenza sono messe al bando e i gruppi femminili sono cooptati nel 1958 nella *Union nationale de femmes Tunisiennes* (UNFT). Diversi studiosi hanno adottato la nozione di “femminismo di Stato”, legando il riconoscimento dei diritti delle donne all’azione strumentale di legittimazione politica del regime⁴.

Negli anni '70 il movimento femminile tunisino riacquista nuova linfa. Da un lato, la trasformazione in direzione neoliberalista conduce all’acuirsi delle disuguaglianze economiche e a una serie di proteste popolari guidate da movimenti di sinistra, di cui le donne sono parte attiva. Il movimento *Tahar al Haddad* emerge nel 1978, ad esempio, per incoraggiare la partecipazione delle donne alla vita economica e culturale del paese. Come affermato da alcuni autori, il movimento è stato il primo gruppo tunisino che ha prodotto una conoscenza significativa degli studi di genere e della nozione di femminismo nel dibattito nazionale⁵. Dall’altro lato, la nascita del movimento islamista tunisino, *Al-Jama'a al-Islamiyya*, inizialmente tollerato dal presidente Bourghiba in opposizione alla sinistra, vede le donne islamiste assumere un ruolo importante per una rivendicazione identitaria alternativa alle donne “laiche” del paese.

Dal 1987, Ben Ali abbraccia un “femminismo di Stato” simile a quello del suo predecessore. Negli anni '90, altri diritti sono concessi alle donne, e due associazioni femminili – *Association tunisienne des femmes démocrates* (ATFD) e *l'Association of Tunisian Women for Research and Development* (AFTURD) – vengono legalizzate. Il rinnovato supporto alla causa di genere garantisce al regime la cooperazione dei gruppi femminili in chiave anti-islamista. Infatti, quando a seguito di una temporanea apertura del regime, alle elezioni del 1989 il partito islamista Ennahda dimostra il suo potenziale elettorale, anche altri gruppi, inizialmente nati come indipendenti e neutrali (come l’ATFD e l’AFTURD), assumono una posizione vicina a quella del regime, sottolineando la propria identità secolare in contrapposizione a quella islamista.

Cooptando solo determinate voci all’interno del panorama femminista e reprimendo qualunque alternativa e dissenso, Ben Ali riesce a delimitare la causa femminile all’interno di un gruppo ristretto di donne appartenenti a uno specifico milieu socioeconomico rappresentato dalla first lady Leïla Trabelsi. Ciò ha creato una profonda spaccatura con altre realtà, come quella rurale e operaia.

La caduta del regime di Ben Ali nel 2011 ha portato a nuove modalità di rivendicazione dei diritti delle donne, soprattutto in ottica religiosa, combinate a rivendicazioni territoriali e di classe. C’è da dire che il tentativo di rivedere la lotta femminista in ottica religiosa non è un fenomeno nuovo nella regione, ma a differenza di altri paesi, in Tunisia ciò era stato sistematicamente impedito dalla ciclica repressione del movimento islamista. Quest’ultima, ha paradossalmente contribuito in modo si-

⁴ S. Bessis, «Le féminisme institutionnel en Tunisie», in *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 1999 (9); A. Jomier, «Laïcité et féminisme d’État: le trompe-l’œil tunisien», in *Cahiers de l’Orient*, 2010, 97(1); A. Manatschal, «Féminisme d’État Tunisien: 50 ans plus tard, la situation des Tunisiennes», in *Politobis, Revue de politique étrangère*, 2010 48(1), pp. 43-48; R. Pepicelli, «Rethinking Gender in Arab Nationalism: Women and the Politics of Modernity in the Making of Nation-States. Cases from Egypt, Tunisia and Algeria», in *Oriente Moderno*, 2017, 97(1), pp. 201-219.

⁵ S. Borrillo, *Women’s Movements and the Recognition of Gender Equality in the Constitution-Making Process in Morocco and Tunisia (2011–2014)*, in R. Rubio-Marín, & H. Irving (Eds.), *Women as constitution-makers: case studies from the new democratic era*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

gnificativo all'emancipazione e all'attivismo delle donne islamiste in Tunisia. Spesso socialmente ed economicamente isolate, molte attiviste hanno dovuto mantenere una famiglia mentre i loro mariti erano in prigione o in esilio. In questo contesto, le donne islamiste hanno anche avuto un ruolo attivo nel coordinamento del movimento.

Con il 2011, le donne tunisine di ispirazione islamista si sono quindi impegnate più visibilmente, creando nuove associazioni femminili di tendenza religiosa. Associazioni come *Nisa Tounsiyat* e *Tounisiet* (entrambi i nomi significano "donne tunisine", quindi con un rimando identitario molto forte, che esula però dalla dimensione religiosa), si impegnano sul miglioramento sostanziale dello status delle donne e affrontano questioni simili alle loro controparti secolari come, ad esempio, attività di lobby per una maggiore partecipazione politica delle donne, lotta per il miglioramento delle condizioni socioeconomiche delle donne. Inoltre, molte associazioni femminili di ispirazione islamista inseriscono la giustizia transizionale per le donne tra le principali attività dell'associazione.

Tuttavia, le attiviste per i diritti delle donne islamiste sviluppano un paradigma interpretativo derivato dai principi islamici, basato sulla centralità della famiglia e sul concetto di complementarità tra i sessi. Sebbene di pari valore, mariti e mogli hanno responsabilità diverse all'interno della famiglia a causa delle differenze biologiche. Da questo punto di vista l'associazionismo femminile islamico si è sviluppato come promotore di un'offerta sociale alternativa alle associazioni femminili secolari. Ad esempio, l'associazione *Marra Horra* a Sfax, svolge servizi di supporto sociale, economico e psicologico, secondo i precetti islamici, a donne in situazioni difficili, quindi ponendosi come "contropotere" rispetto ad associazioni come le *Femmes Démocrates*. Diverse interpretazioni della condizione e del ruolo della donna, sia nella società che nella sfera privata riflettono quindi dunque un conflitto politico che non si è sopito con le rivolte del 2010-2011, ma anzi si è trasposto nella sfera associativa, diventato il maggior campo di battaglia politica in una delicata fase di transizione.

Nel 2017, in piena crisi sociale ed economica, la questione di genere è stata di nuovo strumentalizzata dall'alto, quando il presidente Beji Caid Essebsi ha nominato secondo una selezione arbitraria un Comitato per le libertà individuali e l'uguaglianza (conosciuto come Colibe), il cui compito era quello di redigere un rapporto per introdurre emendamenti costituzionali sui diritti umani, inclusa la parità di genere. Nel rapporto si chiedeva in particolare una legge che garantisse alle donne pari diritti ereditari. Tale proposta non solo era in aperta opposizione alla *Shari'a* - secondo la quale alle donne spetterebbe la metà dell'eredità destinata agli uomini: "*al maschio, la parte uguale di quella di due femmine*" - ma scaturiva da un gruppo considerato non rappresentativo della società tunisina, scatenando quindi l'opposizione degli esclusi dal processo di formulazione del rapporto, prima di tutto le forze islamiste del paese⁶.

⁶ A. Gana, E. Sigillò, «Les mobilisations contre le rapport sur les libertés individuelles et l'égalité (COLIBE): Vers une spécialisation du parti Ennahdha dans l'action partisane?», in *L'Année du Maghreb*, 2019, (21), pp. 377-383.

Forte è stata la reazione delle associazioni islamiche femminili, che nell'agosto 2018, dopo la pubblicazione del rapporto, hanno protestato con striscioni intitolati "il testo del Corano prima di ogni altro testo", accusando il comitato di Essebsi di agire in modo antidemocratico e in contrasto con la Costituzione, in particolare contro gli articoli 1 e 6, che dovrebbero garantire l'identità musulmana dello Stato tunisino⁷. Inoltre, secondo le attiviste intervistate, in base della nozione di complementarità dei generi, le donne non devono assumere il "ruolo di capofamiglia", quindi non ricevono la stessa quota di eredità spettante agli uomini, che invece hanno l'obbligo di mantenere la famiglia⁸.

Al di là di queste divergenze, diverse donne intervistate hanno tuttavia messo in luce come il conflitto politico/identitario camuffi una realtà di discriminazione profonda dei diritti della donna, al di là che questa rifletta il modello "laico" o "islamico". Come riportato dalla presidentessa dell'associazione *Marra Horra*, vecchia militante del movimento islamista: "gli emendamenti costituzionali che erano stati proposti dal presidente Essebsi sono una vera e propria ipocrisia. La stessa legge attuale sull'eredità tra i diversi generi, basata sul diritto islamico, non è rispettata: le donne continuano a vedere negati i loro diritti successori, soprattutto nelle aree rurali del paese, dove non esistono riferimenti culturali solidi"⁹. Su questo punto, è importante notare come il conflitto politico basato sulla frattura "islamista/modernista" perda quasi di senso nel momento in cui le battaglie culturali contro diverse forme di patriarcato restano ancora congelate. Molte sono infatti le linee di conflitto trasversali, in cui le donne rappresentano le vittime sacrificali di un sistema iniquo a livello sociale ed economico.

A titolo di esempio, un'inchiesta portata avanti dall'organizzazione *La Voix d'Ève* (La voce di Eva) a Regueb ha accertato che il 94% delle braccianti lavora senza contratto, che il 97% non gode di alcuna copertura sociale e che il 20% è minorenni: "Le braccianti vengono assunte giorno per giorno, secondo la buona volontà di un *samsar*, un intermediario che fa le veci del padrone. Poi vengono installate a decine su un cassone di un camion sul cui fondo viene versata dell'acqua per impedire loro di sedersi, in modo da guadagnare più spazio". I datori di lavoro, secondo la presidentessa dell'associazione, "si rifiutano di ingaggiare degli uomini per i compiti manuali perché solo le donne possono accettare tali condizioni di lavoro. Gli uomini, dal canto loro, vengono assunti il più delle volte come supervisori, con salari nettamente superiori"¹⁰.

Nonostante questo scenario, alcuni passi avanti sono stati fatti per il riconoscimento dei diritti delle donne durante la delicata fase di transizione democratica, supportati da tutte le forze politiche del paese. In primo luogo, è importante menzionare l'approvazione della *Loi Intégrale sur la violence faite aux femmes*, il 27 luglio 2017, in cui per la prima volta si fa riferimento ad un'ampia definizione di violenza, all'eliminazione dell'impunità degli autori di violenza tramite successivo matrimonio con la vittima, al divieto di assunzione di minori come aiuto domestico. In secondo luogo, si ricorda l'abolizione della circolare amministrativa del 1973, che impediva a una donna musulmana di sposare un uomo non musulmano.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Interviste dell'autrice con attiviste di associazioni femminili di orientamento religioso a Sfax e Tunisi, Ottobre 2018.

⁹ Intervista dell'autrice, Sfax, 15 Ottobre 2018.

¹⁰ Si veda: <http://www.tunisiaired.org/tir/?p=7985>

Al di là della necessità imperativa di armonizzare le leggi del paese, la lotta per il completo riconoscimento dei diritti delle donne dovrebbe passare in primo luogo attraverso un riconoscimento sostanziale del ruolo della società civile e del suo spazio di autonomia rispetto allo Stato, al fine di evitare ulteriori strumentalizzazioni politiche e di rafforzare un dialogo transculturale tra i diversi femminismi che animano la società tunisina di oggi.

Partecipazione politica delle donne in Iran. Da Khatami a Rouhani

Shirin Zakeri (“Sapienza” Università di Roma e OSMED)

In Iran, a seguito del movimento riformista del 1997, le donne hanno avuto maggiori opportunità di presenza nella cosa pubblica e di partecipazione politica, sia in ambito parlamentare che al di fuori del Parlamento. Tuttavia ad oggi, oltre ai tre poteri classici, esecutivo, giudiziario e legislativo, ogni ambito politico in Iran è completamente maschile e le donne non sono presenti nei posti chiave del potere politico. Fino ad oggi, infatti, non hanno avuto alcun ruolo di leadership in nessuno dei tre organi fondamentali dell’ordinamento politico iraniano, né nel Consiglio dei Guardiani, né nell’Assemblea degli esperti e nemmeno nel Consiglio per il discernimento dell’interesse.

Nella storia della Repubblica islamica iraniana è evidente come la presenza delle donne in Parlamento e nella legislatura si sia sempre attestata su una bassissima percentuale. Con l’eccezione di una lieve risalita – come si può notare dalla classifica stilata durante il *World Economic Forum* – nel periodo del presidente riformista Khatami, la situazione è rimasta inalterata dal 2006.

Inoltre, non ci sono leggi appropriate che supportino le donne a livello manageriale in considerazione dei loro doveri familiari e del loro duplice lavoro in tal senso. Atteggiamenti, costumi e tradizioni maschili riguardanti la posizione delle donne sono tra i *cliché* abituali ostativi riguardo ai ruoli delle donne e alla capacità di ricoprire posizioni chiave nella società.

Questo è il contesto in cui le donne progressiste hanno cercato di interagire, durante le decime elezioni parlamentari, nel perseguire la richiesta di una quota minima femminile del 30 per cento. Tenendo conto di tutto ciò, ad oggi, la percentuale di donne presenti in Parlamento ha raggiunto circa il 6%¹. Facendo un passo indietro, bisogna ricordare come l’Atto n. 20 della Legge costituzionale sostiene tutti gli individui, uomini e donne, allo stesso modo, e sottolinea che tutti i membri della società, in relazione ai principi dell’Islam, hanno uguali diritti umani, politici, economici e culturali.

Perciò, è impossibile definire una società come evoluta se tutti i suoi membri non contribuiscono al suo sviluppo e se in essa le donne non vedono soddisfatti i propri bisogni e debbono trovare una sorta di autoaffermazione sul piano sociale e culturale.

¹ Intervista con Azar Mansuri, attivista politica dei riformisti: *Il ruolo delle donne nello sviluppo politico. Parte della costruzione del potere resiste alla partecipazione politica delle donne*, <https://women.gov.ir/>, 2019.

In base all'art. 62 della Costituzione, i deputati del Parlamento e il presidente sono eletti indipendentemente dal loro sesso, così come i rappresentanti dei Consigli di province e città. Le donne, infatti, hanno ricevuto dalla Costituzione l'investitura e la possibilità di essere elette o nominate alle più alte cariche politiche e amministrative del paese. Un diritto, questo, che ha portato alcune donne a candidarsi non solo come rappresentanti del Parlamento, ma anche alle elezioni presidenziali.

L'unica norma eccezionale riguarda la carica di presidente. Secondo una clausola interpretativa dell'art. 115 della Costituzione, infatti, il candidato al ruolo deve essere "Rajol", letteralmente un "illustre personalità politica e religiosa". Finora, però, tale termine è stato interpretato solo in senso maschile: la candidatura di alcune donne è stata esclusa – ad opera del Consiglio dei Guardiani – senza nessuna spiegazione in alcuni casi, o per la mancanza dei "requisiti necessari" in altri.

Il tema della partecipazione attiva delle donne alla politica del paese prese piede in maniera significativa durante le elezioni presidenziali del 1997: nove donne tentarono di candidarsi alle presidenziali, sebbene il loro tentativo fu respinto dal Consiglio dei Guardiani. A tale decisione seguì un dibattito sulla liceità di tale sentenza e se quest'ultima fosse da imputare solamente al sesso delle escluse.

Da quel momento, le donne iraniane hanno sviluppato diverse forme di attivismo, nonostante le barriere culturali, politiche e di genere esistenti. Gran parte della partecipazione politica delle donne è stata evidenziata durante la presidenza di Mohammad Khatami. In effetti, nel 1997, il 76% delle donne iraniane votò per Khatami che era ed è, ad oggi, l'unico candidato che ha offerto un piano speciale per il miglioramento delle condizioni delle donne². Come già sottolineato, la gestione della questione femminile sotto la presidenza Khatami è da considerarsi eccezionale e, di fatto, ha sfidato tutte le teorie conservatrici sulla partecipazione politica delle donne.

Ma nonostante il differente approccio alla questione, Khatami non ha nominato nessuna donna come ministro nei suoi due mandati, e di fronte alla domanda sul perché non ci fosse nessun membro di sesso femminile all'interno della sua squadra di ministri, l'allora presidente rispose semplicemente che non voleva correre nessun rischio con una scelta di questo genere.

Comunque, dopo l'insediamento del presidente Khatami nel giugno 1997, riforme sono state attuate in tutti i settori, con una particolare attenzione al rafforzamento della partecipazione delle donne nella società, cosa che ha determinato un cambiamento istituzionale nell'approccio alle questioni femminili³. In quel periodo, l'Ufficio delle donne, all'interno dell'ufficio presidenziale, trasformato successivamente in Centro per la partecipazione delle donne, ha svolto un ruolo estremamente efficace nell'integrare le prospettive di genere nel processo decisionale nazionale. Accanto alle attività di tale ufficio, il Comitato delle donne nelle province è diventato attivo

² V. M. Moghadam, F. Haghghatjoo, *Women and Political Leadership in an Authoritarian Context: A Case Study of the Sixth Parliament in the Islamic Republic of Iran*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

³ H. S. Moinifar, «Participation of Women In Iran's Polity», in *GEMC Journal*, 2011.

nella gestione delle questioni femminili all'interno dell'infrastruttura delle politiche di decentramento del governo.

In seguito, per recuperare il sostegno femminile al suo governo, ha nominato delle donne ai vertici dell'amministrazione e nei ruoli decisionali e ha aumentato la loro partecipazione politica: alcuni esempi di questa tendenza includono la nomina di Masumeh Ebtekar a vicepresidente e capo dell'organizzazione per l'ambiente e a membro del gabinetto.

Con l'arrivo del presidente conservatore Mahmoud Ahmadinejad nel 2005, la situazione è rapidamente cambiata. Vi è stato un ritorno all'idea della donna come madre e casalinga a discapito di un ruolo socialmente attivo della stessa.

Con l'avvento al potere del nono governo, Ahmadinejad, nella prima fase, ha trasformato il Centro di partecipazione delle donne in un Centro per le donne e gli affari familiari. Nel suo secondo mandato, e in particolare durante le elezioni presidenziali iraniane del 2009, si è assistito all'organizzazione di diversi gruppi per i diritti delle donne, come conseguenza del desiderio di affrontare le politiche discriminatorie dell'era Ahmadinejad e di rivitalizzare nuovamente i diritti e lo status delle donne nella politica iraniana. Le posizioni decisionali erano tra le richieste centrali della maggior parte delle attiviste, tra cui l'organo più importante sulle questioni delle donne, *Jaame Zeinab*.

In tutto ciò, nel 2009, al contrario del suo primo mandato, Ahmadinejad ha nominato tre donne all'interno del suo gabinetto: una decisione che ancora oggi sorprende molti nel campo politico, considerando che i due presidenti più moderati, che hanno ricoperto la carica prima e dopo di lui, non sono riusciti a nominare alcuna donna in posizioni di così alto livello, nonostante le tante promesse in campagna elettorale. In seguito a questa decisione, la segretaria dell'organizzazione femminile islamica *Jaame'e Zeinab*, Zahara Naderi, ha spiegato come la mossa del presidente neoconservatore fosse "del tutto prevista, dal momento che Ahmadinejad è stato sottoposto a molte pressioni da parte dei gruppi delle donne ed è il tipo di persona che probabilmente farà mosse audaci"⁴. Altrettanto sorprendente è stata la decisione del Parlamento iraniano, allora dominato dai conservatori, di accettare la nomina al ministero della salute di Marzieh Vahid-Dastjerdi, che di conseguenza è diventata la prima donna ministra dell'Iran post-rivoluzionario⁵. Certamente la nomina di una ministra donna, che apparteneva a sua volta al campo conservatore, è stata un passo importante nel cammino della promozione e tutela dei diritti politici delle donne nell'Iran teocratico. Ma durante la presidenza di Ahmadinejad, la situazione delle donne non è migliorata; anzi, ha subito un ulteriore peggioramento, sia a livello sociale che lavorativo, e nell'accesso all'educazione e ai corsi universitari⁶.

⁴ M. Tajali, «Islamic Women's Groups and the Quest for Political Representation in Turkey and Iran», in *Middle East Journal*, Vol. 69, No. 4 (Autumn 2015), pp. 563-581.

⁵ Ivi.

⁶ J. Roshandel, F. Sadeghi, S. Tadrisi, «Gender Equality and Empowerment in Iran: A Comparison between Ahmadinejad's and Rouhani's Governments», in *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Vol. 42, No. 3 (Spring 2019), pp. 35-53.

L'altro importante motivo che ha portato il mondo delle donne a una richiesta sempre maggiore di partecipazione alla politica del paese è stata la crescita esponenziale dell'accesso femminile all'istruzione secondaria. I dati dimostrano, infatti, un aumento dal 26% del 1990 al 67% del 2019. L'accesso delle donne iraniane al mondo intellettuale e il cambio della natura e della strategia adottata per le loro richieste di pari opportunità e uguali diritti conferma tale fattore⁷.

Grazie all'accesso agli strumenti digitali e alle diverse piattaforme social, come Telegram, Instagram e Twitter, si è diffusa maggiormente la consapevolezza e il diritto a una maggiore tutela. Il presidente Rouhani ha espresso la necessità di un programma urgente per migliorare la condizione delle donne, in particolare durante la sua campagna elettorale del 2013. Nel suo primo mandato di presidenza, Rouhani si è impegnato a “dare uguali opportunità” e a “promuovere i diritti delle donne”. Tra le donne che hanno assunto cariche rilevanti tra il primo e il secondo mandato di Rouhani bisogna ricordare Masumeh Ebtekar, vicepresidente dell'Iran per le donne e gli affari familiari, Shahindokht Molaverdi, vicepresidente per gli affari femminili, ed Elham Aminzadeh, vicepresidente legale. Nonostante ciò, non è stata comunque mai nominata una donna all'interno della squadra dei ministri, malgrado la richiesta di 157 deputati del *Majles*. Tale fattore è stato tra i principali motivi che hanno causato una forte insoddisfazione tra le donne nel momento in cui avrebbero dovuto recarsi alle urne consapevoli che la loro azione sarebbe servita per l'elezione dell'ennesima figura maschile⁸. Il governo di Rouhani ha dichiarato, fin dall'inizio, che “il piano era di dare il 30% dei quadri intermedi e alti del governo alle donne”⁹, che partivano da una quota che si attestava solamente al 5%. Oggi siamo arrivati al 25%.

I risultati degli studi politici e sociali della società mostrano che le correnti nel paese non solo non riconoscono le esigenze delle donne come cittadine della società, ma non si confrontano con le manifestazioni dei cambiamenti sociali e consuetudinari e con le esigenze del tempo per le donne nella società. Le richieste delle donne in Iran oggi sono diverse da ieri, a causa dell'aumento del loro livello di istruzione e della loro consapevolezza. Se la struttura sociale e politica non fornirà il terreno per la risposta a questa domanda collettiva, si troverà di fronte a una profonda spaccatura.

La controversia dell'ultimo anno sull'idoneità delle donne a candidarsi alla presidenza e, al contempo, la resistenza di un concetto ambiguo come quello di “uomo politico” nella Costituzione mostrano chiaramente il divario tutt'ora esistente tra la legittima richiesta di partecipazione politica delle donne e la versione ufficiale della Costituzione che viene portata come giustificazione dal mondo conservatore che vuole frenare la spinta femminile verso un'apertura definitiva al mondo politico. Oggi la domanda che si pone l'opinione pubblica è se il ruolo delle donne in politica sia limitato solamente all'azione di voto nelle varie circoscrizioni.

Allo stesso tempo, i governi, se vogliono, hanno la possibilità di aumentare la partecipazione del-

⁷ Report sull'uguaglianza di genere nell'istruzione superiore in seguito all'aumento del numero di donne istruite: <https://www.msrt.ir/fa/news/46613>

⁸ Si veda F. Bezhan, “*Special Circumstances*” behind Dearth of Women in Iran's Cabinet, 2013, 21 Agosto, <https://www.rferl.org/a/iran-lack-of-women-incabinet-/25081794.html>

⁹ Intervista con Azar Mansuri, cit.

le donne alla gestione politica adottando procedure e regolamenti nell'ambito dei loro poteri. Lo stesso Rouhani è stato in grado di raggiungere una quota del 25% di presenza femminile nella sfera dirigenziale media e superiore del governo.

Nel decimo *Majles*, il numero di donne candidate è aumentato dall'8% all'11% e il numero di membri donne è passato da 9 a 17. Una delle ragioni dell'aumento della partecipazione politica delle donne al decimo e undicesimo *Majles* - o elezioni parlamentari - è dovuto alla quota del 30%, fissata da alcuni partiti per le donne nelle liste elettorali. Tale scelta dei partiti è da ritenersi strategica: infatti, un aumento della partecipazione politica delle donne è proporzionale all'aumento del numero di donne che si reca alle urne, con un conseguente aumento del numero dei voti.

Infine, per la prima volta nella storia del Parlamento iraniano, la percentuale di donne parlamentari è aumentata dal 3% a quasi il 6% e l'età media delle donne è diminuita da 48 a 42 anni, il che indica la fiducia nazionale nelle giovani donne. Nel Parlamento iraniano, in generale, la partecipazione delle donne è come quella di un gruppo minoritario. L'andamento del miglioramento della situazione sociopolitica delle donne, però, è comunque nelle mani della maggioranza dell'Assemblea, di sesso maschile. Alcune leggi, in particolare proposte della fazione delle donne del *Majles*, non sono state adottate a causa della mancanza della maggioranza necessaria. Uno dei piani più controversi e discussi di questo gruppo parlamentare, ad esempio, era quello di aumentare l'età minima del matrimonio. La fazione delle donne ha cercato di aumentare l'età legale del matrimonio da 13 a 16 anni per le ragazze e a 18 per i ragazzi. Il piano alla fine si è bloccato a causa di "incompletezza" nella Commissione giudiziaria.

Gli altri piani controversi di questo governo, che non aveva la maggioranza dei voti in Parlamento, e che quindi ha dovuto affrontare molti attacchi, prevedevano di intensificare le pene per l'uso dell'acido contro le donne, risolvere la questione delle donne che lasciavano il paese senza il permesso dei loro mariti e stabilire il piano di cittadinanza per la maternità. Quest'ultimo è stato il piano più controverso portato avanti dalla fazione femminile del decimo Parlamento ed ha aperto la strada alla redazione e all'approvazione della legge sulla "cittadinanza dei figli di madri iraniane e di padri non iraniani", che ha specificato i doveri verso 1,5 milioni di bambini senza certificato di nascita, nati dal matrimonio tra madri iraniane e padri non-iraniani. Solo quest'ultima norma, fortunatamente, è stata tuttavia varata dall'Assemblea legislativa.

Per concludere, ci sono diversi fattori che hanno una diretta influenza sulla partecipazione alla politica delle donne in Iran. La barriera sociale e politica ha un peso notevole, in quanto il rinnovamento individuale e sociale svolge un ruolo importante nell'aumento della partecipazione politica e sociale delle donne e nello sviluppo di una società. L'accesso diffuso all'istruzione è sicuramente da menzionare come uno dei fattori fondamentali per eliminare la maggior parte delle barriere alla partecipazione politica delle donne. Attraverso la formazione continua, la percezione irrealistica di un certo paradosso tra i ruoli familiari delle donne, da un lato, e i loro ruoli sociali, politici e manageriali, dall'altro, viene sostituita dall'emergere delle loro capacità e della loro adeguatezza nel poter svolgere diversi ruoli allo stesso tempo. Attraverso l'educazione si migliorano i punti di vista

dell'individuo, uomo o donna, riguardo la partecipazione sociale, e si crea progressivamente l'opportunità di accettare la condivisione con la donna negli affari decisionali e gestionali. In breve, la consapevolezza politica e sociale può essere assunta come radice di crescita nelle società umane attraverso l'istruzione e la formazione, che può conseguentemente portare ad un aumento della partecipazione sociale e politica delle donne. Al contempo, il ruolo dei media e dei social network non dovrebbe essere ignorato nell'eliminazione delle barriere alla partecipazione delle donne; così come un'interpretazione e una comprensione imprecise dell'Islam sono un fattore culturale che ostacola la partecipazione delle donne e astrae il resto della società dal raggiungere l'obiettivo di far diventare il paese più inclusivo.

Donne e autorità politica nel Kurdistan Iracheno: da Adela Khanum a Meyan Khatun

Camilla Insom (“Sapienza” Università di Roma)

Ogni tentativo di tracciare un quadro del ruolo della donna nel territorio dell’odierno Kurdistan iracheno nel periodo tra la seconda metà del XIX e la prima metà XX secolo si scontra con la difficoltà di sintetizzare immagini diverse, spesso in forte contrasto fra di loro. Da una parte, i viaggiatori e i funzionari coloniali europei che visitarono l’area tendono a dipingere la società curda come fortemente egualitaria, indicando una caratterizzazione ripresa da alcuni autori curdi contemporanei, e che a sua volta si riverbera in una certa narrazione giornalistica. Dall’altra, la letteratura accademica, soprattutto afferente ai *gender studies*, che al contrario insiste sulla subalternità della donna in una società in cui il divario di genere è ampio e tuttora lungi dall’esser colmato.

Tra gli elementi alla base di tale ambiguità è il ricorrere nella storia curda di figure femminili in grado di travalicare lo status quo arrivando ad assumere ruoli di guida nelle comunità locali, benché l’autorità e la politica permangano tradizionalmente ed indiscutibilmente appannaggio maschile.

Nelle pagine che seguono tenterò dunque di presentare brevemente la figura di tre donne che arrivarono ad assumere posizioni di autorità, inquadrandole nel contesto che le esprime.

Nel 1820 un ufficiale dell’East India Company, Claudius James Rich, raggiunse la neonata città di Sulaymaniyah, di cui scrisse una prima dettagliata cronaca. Nel descrivere la comunità locale così riferiva: «The condition of the women is far better in Koordistan than in Turkey or Persia; that is to say, they are treated as equals by their husbands, and they laugh at and despise the slavish subjection of the Turkish women»¹.

Quasi un secolo dopo, la stessa impressione si ricava dalle memorie di Ely Bannister Soane che, con toni simili, descrive la sua ospite nella città di Sulaymaniyah: «...by the sensible custom of Kurdistan [she] is free to go about unveiled, and hold all her dealings with men as if she were a reasoning being, conducting all her affairs herself, a type of the only Middle Eastern race whose women

¹ C. J. Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan. Vol. 2*, James Duncan, London 1896, p. 286.

are almost as free as the women of Europe, their only restriction being that they shall not go to the bazaar, or if they do, they must cover their heads»².

L'immagine che si ricava da queste prime testimonianze è quella di una società estremamente egualitaria, che agli occhi degli osservatori si staglia in netto contrasto rispetto ai paesi limitrofi, e il cui metro di paragone vada piuttosto cercato nel contesto europeo. Una chiave di lettura, che in parte mitiga questa impressione, è fornita da C. J. Edmonds, ufficiale coloniale britannico di stanza nella regione tra il 1919 e il 1925: «In the villages Kurdish women probably have as bad a time as any of their neighbours in the Middle East, being saddled with much of the drudgery; [...] But among the ruling families it is quite common for strong-minded women to come forward and play an important part in tribal politics»³.

Ancora più chiara è l'analisi di Fredrik Barth, antropologo norvegese autore di uno dei primi studi etnografici nell'area: «Women in Kurdish society are normally of minimal political importance, and matrilineal descent has no political significance. Among the leading families of Southern Kurdistan, these differences in status and wealth as compared to the general population become great enough to override the impediment of female sex, and in several cases women have emerged as leaders of considerable consequence»⁴.

Se entrambe le testimonianze rimarcano la subalternità della donna curda e la sua generale irrilevanza politica (soprattutto nei contesti rurali), allo stesso modo entrambe sottolineano come fosse possibile per donne dalla personalità particolarmente sensibile l'imporsi fino a raggiungere ruoli apicali, di guida politica delle loro comunità, purché provenienti dalle famiglie già in cima alla piramide sociale. Il quadro è dunque quello di una società fortemente patriarcale nella quale però le differenze di status e di ricchezza, le distanze fra le famiglie dominanti e la popolazione comune, sono talmente ampie da travalicare il divario di genere⁵. In questo quadro, la parità di genere che pare trasparire dagli scritti di alcuni viaggiatori e scrittori occidentali non risulta una mera fantasia quanto, piuttosto, la rappresentazione puntuale della possibilità offerta in specifici casi a donne eccezionali appartenenti ad una specifica classe sociale.

Nell'area del Kurdistan iracheno, la figura che più nettamente si staglia nel panorama politico del periodo a cavallo tra il XIX e XX secolo è quella di Adela Khanum (1847-1924)⁶. "The Lady", come viene appellata dai funzionari coloniali britannici, nacque nel Kurdistan iraniano in una importante fa-

² E. B. Soane, *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise*, John Murray, London 1912, pp. 268-269.

³ C. J. Edmonds, *Kurds, Turks and Arabs: Politics, Travel and Research on North-Eastern Iraq 1919-1925*, Oxford University Press, London 1957, p. 14.

⁴ F. Barth, *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*, Brodrene Jorgensen, Oslo 1953, pp. 120

⁵ Su questa linea interpretativa si veda, tra gli altri: M.V. Bruinessen, *From Adela Khanum to Leyla Zana: women as political leaders in Kurdish history*, in S. Mojab (ed.), *Women of a Non-state Nation: The Kurd*, Mazda Publishers, Costa Mesa 2001, pp. 95-112; O. Bengio, «Game changers: Kurdish women in peace and war», in *The Middle East Journal*, 70.1 2016, pp. 30-46.

⁶ Per un quadro generale su Adela Khanum si veda Bruinessen, *From Adela Khanum to Leyla Zana*, pp. 95-99.

miglia del principato di Ardalan. La sua vita politica iniziò quando, poco meno che ventenne, sposò Usman Pasha, membro della tribù *Jaf* e governatore del distretto di Shahrizur per nomina del governo ottomano. Sin dal suo arrivo nel villaggio di Halabja, principale centro *Jaf* dell'area, Adela Khanum iniziò a sostituire il marito nella gestione degli affari correnti durante le sue frequenti assenze. Gradualmente, il consorte ancora in vita, assumerà il controllo della vita politica del distretto al punto che Soane riporta: «the Pasha, when he was at Halabja, spent his time smoking a water pipe, building new baths, and carrying out local improvements, while his wife ruled»⁷.

Alla morte di Usman Pasha nel 1909, Adela Khanum rimase saldamente al comando divenendo di fatto «the uncrowned queen of Shahrizur»⁸, e la sua autorità perdurò incontrastata fino alla sua morte.

A lei si deve l'istituzione di una corte di giustizia, di cui fu presidente, la costruzione di bazar che farà di Halabja un importante centro commerciale dell'area, oltre che di palazzi, giardini e di una nuova prigione. La straordinaria personalità di Adela Khanum traspare, oltre che nelle parole degli occidentali che la incontrarono, soprattutto nelle scelte che fu in grado di compiere nel complesso panorama politico del tempo: restia a concedere nuovi strumenti di controllo al governo ottomano, si oppose fermamente e con successo ai tentativi di installare una linea telegrafica ad Halabja e dieci anni dopo, durante l'occupazione britannica dell'Iraq, non esitò a schierare i *Jaf* con le forze coloniali durante le rivolte guidate da Shaykh Mahmud Barzinji⁹.

Legata alla figura di Shaykh Mahmud è un'altra donna, meno nota di Adela Khanu ma il cui nome rimane tutt'oggi centrale nell'immaginario collettivo della città di Sulaymaniyah: Hepsa Khan Naqib (1881-1953). Cognata di Shaykh Mahmud, di cui sposò il fratello Shaykh Qadir, Hepsa Khan è spesso citata nelle cronache degli osservatori occidentali come una personalità centrale nella nascente causa nazionalista curda¹⁰. Fredrik Barth, che la incontrò ormai anziana, ne rimarca la figura eccezionale al punto di ascrivere ai lei la commutazione della pena di morte in esilio di Shaykh Mahmud nel 1919¹¹.

Negli anni successivi il suo nome ricorre in relazione ad alcuni degli avvenimenti più rilevanti della storia locale: nel 1930, in risposta alla firma del Trattato anglo-iracheno, inviò una petizione alla Società delle Nazioni rivendicando il diritto dei curdi a uno Stato nazionale, e ancora nel 1946 si schierò al fianco di Qazi Muhammad per la fondazione della Repubblica di Mahabad in Iran¹².

Centrale fu, inoltre, il suo ruolo nella promozione dell'istruzione femminile, ed è localmente ricordata come una delle prime femministe curde. Benché la letteratura accademica tenda generalmente a non accettare questa ultima definizione, Adela Khanu è assurta a simbolo di antesigna-

⁷ E. B. Soane, *op. cit.*, p. 219.

⁸ C. J. Edmonds, *Kurds, Turks and Arabs*, cit., p. 50.

⁹ Su Shaykh Mahmud Bazinji si veda, in particolare: D. McDowall, *A Modern History of the Kurds*, III, I.B. Tauris, London 2004, pp. 154–63; W. Jwaideh, *The Kurdish National Movement: Its Origins and Development*, Syracuse University Press, Syracuse 2006, pp. 160–202; S. H. Longrigg, *Iraq 1900 To 1950: A Political, Social, and Economic History*, Oxford University Press, Oxford 1953, pp. 103–5 e *passim*.

¹⁰ C. J. Edmonds, «The Place of the Kurds in the Middle Eastern Scene», in *Journal of The Royal Central Asian Society*, 1953 45:2, p. 150.

¹¹ F. Barth, «Principles of Social Organization in Southern Kurdistan», Brodrene Jorgensen A/S, Oslo 1953, pp. 120-121.

¹² S. Mojab, «Nationalism and feminism: The case of Kurdistan. Women's Studies International Forum», in *Journal of Middle East Women's Studies Vol. 19*, No. 1-2, 1996, p. 70.

na nella la lotta per i diritti delle donne, ed il suo volto capeggia sui murales di tutta Sulaymaniyah.

In un contesto completamente diverso, all'interno della comunità *yazida* del distretto di Sheikhan, si muove invece la vicenda di Meyan Khatun (1873-1958). La centralità della sua figura nella storia locale è tale che John S. Guest nello scrivere la storia *yazida* definisce il periodo che va dal 1913 al 1958 come «*the Epoch of Meyan Khatun*»¹³.

Nata a Ba'dra in una famiglia di *mîr*, carica ereditaria che designa la massima autorità politica *yazida*, Meyan Khatun iniziò ad esser coinvolta nella gestione del comunità dal marito Mir 'Ali Beg. Alla morte violenta di quest'ultimo nel 1913¹⁴, benché circolassero voci sul suo possibile coinvolgimento nell'omicidio, divenne reggente del figlio, Mir Sa'id Beg, la cui debole personalità fu completamente oscurata dalla madre al punto che non assunse mai il potere fino alla morte nel 1949. Meyan Khatun, ormai settantenne, divenne dunque per la seconda volta reggente, questa volta del nipote Mir Tahsin Beg, rimanendo di fatto leader indiscussa della comunità per oltre 45 anni.

Ancora una volta è nella testimonianza di chi la incontrò che traspare l'immagine di una donna dal carattere e dalla forza non ordinari. Sadiq Damluji, un ufficiale ottomano arabo iracheno, in un passaggio ampiamente citato di lei scrive: «She is wise, intelligent and far-sighted and is feared and respected by her people. Her power over them is such that none dare oppose her; everyone is awed by her presence and nervous when she is away. (...) At this time she is the effective ruler who gives and takes away, rewards and withholds, allows and forbids as she deems best. It is hard to imagine how things will be when she is dead, considering that she is approaching the end of her life and everything about her is old except her mind»¹⁵.

In conclusione, questi casi disegnano uno scenario piuttosto rigido nell'accogliere l'eccezione rappresentata da queste donne di potere. Difatti, quand'anche queste siano riuscite a ricoprire ruoli di comando nella società curda, l'autorità che hanno raggiunto è sempre stata esercitata in relazione a una figura maschile di riferimento, in quanto precedentemente "mogli" o "figlie" di uomini già in carica nelle stesse posizioni raggiunte. Lungi dall'indicare una supposta parità di genere, questi casi suggeriscono come il contesto locale fosse aperto alla possibilità che un numero ristretto di donne, dotate di qualità non ordinarie, potessero assumere ruoli "maschili". Altrettanto necessaria e ricorrente è pertanto l'appartenenza di queste donne alle élite dominanti lo scenario politico. Non sono infatti riscontrati casi di donne che abbiano scalato la piramide sociale.

Ciò non di meno le storie di queste donne sono fortemente impresse nell'immaginario collettivo della società curda contemporanea. La possibilità stessa della loro elezione a figure di potere, nel contesto comunque limitato per come sopra descritto, marca una notevole differenza con gli assai più preclusivi scenari delle realtà sociali e politiche che circondano quella del Kurdistan iracheno. Ciò fa di queste donne un "simbolo" e un elemento differenziale che trova un posto di rilievo nella definizione dell'identità della società curda irachena contemporanea, oggi ancora in fase di individuazione.

¹³ J. S. Guest, *Survival among the Kurds: A History of the Yezidis*, Kegan Paul International, London 1993, pp. 176-192.

¹⁴ C. J. Edmonds, *A pilgrimage to Lalish*, Royal Asiatic Society, London 1967, p. 30.

¹⁵ Sadiq Damluji citato in J. S. Guest, cit., p. 192.

Donne palestinesi e giordane, dai tribunali sciaraitici ai libri di testo: l'importanza di un approccio multidisciplinare alla ricerca sui percorsi femminili

Nijmi Edres (Georg-Eckert-Institute - Leibniz-Institut für internationale Schulbuchforschung)

Ad un recente evento organizzato in onore di Alessandro Bausani, a trent'anni dalla sua scomparsa, Francesco Zappa notava l'importanza dell'impostazione bausaniana degli studi sull'Islam come antidoto alla loro crescente compartimentazione, lamentando la spinta a un sistema di formazione sempre più rigidamente compartimentato negli ultimi decenni e impostato secondo una logica produttivistica che oggi preme sui ricercatori con gran forza¹. Gli studi sulla storia del diritto nelle società islamiche hanno per lungo tempo ignorato il contributo degli studi di genere. Dagli anni Novanta questo approccio è stato messo in discussione da studiose musulmane come Leila Ahmed², Amina Wadud³, Asma Barlas⁴ e, più recentemente, Kecia Ali⁵, le quali hanno reso evidente la necessità di considerare lo sviluppo del diritto islamico nel quadro più ampio dei contesti storici e sociali di riferimento. Ciononostante, gli studi di genere faticano ancora a superare la marcata separazione da e tra i dibattiti storiografico, giuridico, sociologico e letterario. Per questo motivo occasioni come quella offerta dal presente convegno rappresentano un momento prezioso di scambio e arricchimento.

In questo quadro, il mio intervento intende in primo luogo contribuire alla panoramica sulle recenti battaglie per i diritti delle donne in Africa e Medio Oriente portando all'attenzione delle colleghe il dibattito sulla nomina di Hanā' Manşūr-Khaṭīb, investita dell'incarico di prima *qāḍiya* in un tribunale sciaraitico in Israele nel 2017⁶. Questo caso, oltre a rappresentare un momento chiave nella storia con-

¹ F. Zappa, *Comprendere il centro a partire dai margini: l'impostazione Bausaniana degli studi sull'Islam come antidoto alla loro crescente compartimentazione*, in C. Lo Jacono (a cura di), *Il retaggio culturale di Alessandro Bausani a un trentennio dalla sua morte*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2021, pp. 237-260.

² L. Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven 1992.

³ A. Wadud, *Qur'an and woman rereading the sacred text from a woman's perspective*, Oxford University Press, New York 1999.

⁴ A. Barlas, *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Austin 2002.

⁵ A. Kecia, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, Oneworld Publications; Oxford 2006 (expanded ed. 2016); *Marriage and Slavery in Early Islam*, Harvard University Press, Cambridge MA 2010; *The Lives of Muhammad*, Harvard University Press, Cambridge MA 2014.

⁶ Le informazioni sulla nomina di Hanā' Manşūr-Khaṭīb qui presentate sono tratte da N. Edres, «Historical Rupture or Continuity? Insights into the Appointment of Female Qadi Hanā' Manşūr-Khaṭīb, First Female Judge in Israeli Religious Courts», in *HAWWA*, 2020, 18, pp. 226-264.

temporanea per i diritti delle donne musulmane in Medio Oriente, si dimostra credo particolarmente adatto a evidenziare le potenzialità di un approccio multidisciplinare alla ricerca sui diritti femminili.

Come sappiamo, la possibilità per una donna di operare come giudice all'interno delle corti sciaraitiche nella regione è stata aperta nel 2009 dall'Autorità Palestinese che, in quell'anno, ha proceduto alla nomina di Khulūd al-Faqīh e di Asmahān al-Wuḥaydī seguite, nel 2010, da Ṣumūd al-Ḍamīrī. Una svolta simile è avvenuta in Israele solo nel 2017, con ampio ritardo rispetto ai Territori Occupati.

Fino al 2001 il sistema giuridico israeliano ha garantito ai tribunali sciaraitici operanti nel paese giurisdizione pressoché esclusiva in materia di diritto di famiglia per casi riguardanti i circa un milione e 600 mila musulmani palestinesi con cittadinanza israeliana⁷. Nel 2001 i tribunali sciaraitici hanno perso parte di queste competenze esclusive a favore dei tribunali di famiglia: tribunali civili istituiti nel 1995 e già accessibili alle cittadine ebraiche, ma non alle musulmane. Quest'ultimo elemento rende bene l'idea di una dinamica che, almeno fino alla nomina di Maṣṣūr-Khaṭīb, ha mosso le dinamiche istituzionali israeliane. Storicamente, le modifiche che hanno riguardato il diritto di famiglia e i tribunali religiosi in Israele sono passate dall'accordo tra forze religiose ebraiche e forze sioniste laiche, influenzando prima i tribunali rabbinici per poi ricadere sui tribunali sciaraitici in seconda battuta. Nel caso della nomina di Maṣṣūr-Khaṭīb la minoranza palestinese in Israele è riuscita a imprimere una svolta chiave prima che questa stessa possibilità fosse sdoganata dalle forze conservatrici ebraiche. Ciò ha segnato un importante momento di rottura nella storia istituzionale israeliana. Tuttavia, i dibattiti politici che hanno portato alla nomina di Maṣṣūr-Khaṭīb rendono chiara una certa continuità nel senso della pressione che le istituzioni israeliane hanno esercitato sul sistema sciaraitico. Un dato interessante a questo proposito riguarda il fatto che questo momento di rottura, centrato sulla figura di una donna, Hanā' Maṣṣūr-Khaṭīb, sia stato determinato dall'intervento di altre donne, afferenti in maniera trasversale alla comunità palestinese e israeliana. Sebbene le attiviste palestinesi (musulmane e cristiane) abbiano indubbiamente dato il via al dibattito sul piano regionale e nazionale, la possibilità di questa nomina sembrerebbe essersi concretizzata in seguito all'intervento, dal 2013 in poi, di Zipi Livni e di Ayeled Shaked, che avrebbero esercitato il proprio potere istituzionale di ministre israeliane della giustizia chiedendo agli allora presidenti della corte sciaraitica d'appello, e quindi ai vertici dell'establishment sciaraitico in Israele, Dawūd Zīnī e 'Abd al-Ḥakīm Samāra, la nomina di una donna⁸.

È interessante notare come, prima di queste consultazioni, nulla vietasse di fatto che una donna potesse esercitare la funzione di giudice in un tribunale sciaraitico israeliano. Come sappiamo, infatti, il Corano e la Sunna non vietano direttamente alle donne la possibilità di ricoprire questo incarico, sebbene l'opinione prevalente tra i giuristi musulmani abbia visto il consolidarsi di un'idea contraria all'accesso delle donne alla posizione di giudice (pur con alcune eccezioni, a ricordarci la

⁷ I musulmani rappresentano circa l'80% dei palestinesi con cittadinanza israeliana.

⁸ L'intervento di Shaked in questo contesto è stato controverso. Shaked, oggi ministra del governo Bennet, è nota per dichiarazioni accostate a invocazioni al genocidio nei confronti del popolo palestinese.

flessibilità con cui il diritto musulmano si articola internamente, come quella del giurista zahirita Ibn Ḥazm⁹ che, intorno all'anno mille, già teorizzava la possibilità per le donne di giudicare almeno quei casi in cui era consentito loro di esercitare la funzione di testimoni, ossia in casi di diritto di famiglia ad esclusione di questioni di diritto penale). A testimonianza di tale apertura, le donne palestinesi della West Bank avevano assistito alla medesima svolta già nel 2009 e, all'interno di Israele, le attiviste palestinesi si erano fatte da lungo tempo portavoce di questa stessa richiesta. Un'organizzazione in particolare, la *Lağna al-'amal lil-musāwāt fī qaḍāyā al-'aḥwāl al-ṣaḥṣiyya*, aveva iniziato a chiedere che le donne potessero ricoprire la funzione di giudice nei tribunali sciaraitici israeliani già nel 2000¹⁰.

In Israele la legge relativa ai criteri di nomina dei giudici non prevede indicazioni rispetto al sesso dei candidati e varie leggi tutelano il criterio di uguaglianza di genere. In assenza di ostacoli legali, la causa del lungo stallo intercorso tra il 2000 (l'anno in cui la *Lağna* ha dato il via alle prime campagne di sensibilizzazione in merito) e il 2017 è da ricercarsi piuttosto nei contrasti politici in seno alla Knesset, concretizzatisi con la bocciatura della proposta di legge presentata nel 2015 da tre deputati palestinesi, 'Issawī Frīj, Zuhayr Bahlūl e 'Āyida Tūmā, i quali chiedevano che per ogni posizione aperta fosse considerata almeno una donna tra i candidati alla nomina a giudice in un tribunale sciaraitico. Tra i principali oppositori alla bozza figurarono non solo rappresentanti musulmani conservatori affiliati al movimento islamico in Israele ma anche esponenti dell'ebraismo ultraortodosso alla Knesset, come i ministri Yaakov Litzman e David Azoulay, che mostrarono preoccupazione rispetto alla possibilità che la legge potesse portare a una svolta simile anche all'interno dei tribunali rabbinici (una profezia poi avveratasi con la nomina di Havi Toker, prima giudice ultra-ortodossa nel 2018, solo qualche mese dopo la nomina di Manṣūr-Khaṭīb)¹¹. In questo contesto, Livni e Shaked (motivate da interessi partitici e personali più che da una volontà di sostegno al femminismo palestinese) hanno agito forzando la mano e incentivando con una spinta istituzionale il vertice dell'establishment sciaraitico in Israele, il quale già subiva in maniera molto forte una pressione costante, quella esercitata dai movimenti femministi palestinesi a partire almeno dalla fine degli anni '90.

In particolare, la già citata riforma del 2001, che garantisce alle donne musulmane la possibilità (almeno limitatamente ad alcune questioni di diritto di famiglia) di presentare le proprie istanze pres-

⁹ Ibn Ḥazm, *Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, a cura di Iḥsān 'Abbās (Beirut: Mu'assasat al-'Arabiyya lil-Dirāsāt wa-l-Nashr, 1987), 2:98. Vedi anche al-Kasānī, *Badā'i al-Ṣanā'i fī tartīb al-sharī'a*, (Riyadh: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986), 7 (Faṣl fī bayān man yuṣliḥ fī l-qaḍā').

¹⁰ Questa organizzazione è ancora oggi il riferimento per quanto riguarda le battaglie palestinesi all'interno di Israele per la riforma delle questioni di diritto di famiglia. Non a caso è stata l'associazione che ha esercitato la pressione maggiore in vista della già citata riforma del 2001, che ha garantito anche alle donne musulmane la possibilità di scegliere se presentare istanza presso i tribunali religiosi o presso i tribunali di famiglia, ritenuti più inclini alla tutela del principio di equità di genere, per questioni chiave come il mantenimento o la tutela dei figli minorenni in caso di divorzio. Le donne della *Lağna* sono riuscite nelle varie battaglie in cui si sono impegnate grazie alla trasversalità delle realtà da cui provengono. L'organizzazione riunisce infatti associazioni attive a livello locale, regionale ma anche nazionale, e con target diversi, consentendo loro di influenzare in maniera trasversale la società israeliana, proprio a partire dalla minoranza palestinese.

¹¹ S. Jacobs, «Opposition to Israel's first Qadiya», in *British Journal of Middle Eastern Studies*, published Online July 26th, 2018, pp. 13-16.

so un tribunale non-sciaraitico, ha posto i giudici di fronte alla crescente necessità di contrastare la concorrenza con i tribunali civili, avvicinandosi alle istanze di uguaglianza mosse dalle donne palestinesi. In questo senso la nomina di Manṣūr-Khaṭīb è solo uno dei passi che hanno segnato la rielaborazione e l'evoluzione del pensiero giuridico e della pratica dei giudici sciaraitici palestinesi negli ultimi decenni. Le specifiche modalità con cui la nomina è stata supportata, sono tuttavia distanti dalla sofisticazione dei ragionamenti reinterpretativi delle scritture in chiave antipatriarcale a cui il femminismo islamico ci ha abituato¹². Il documento in cui l'establishment sciaraitico ha presentato la nomina di Manṣūr-Khaṭīb mostra piuttosto un uso selettivo, sapientemente strumentale, delle fonti della tradizione giuridica islamica da parte degli attori musulmani contemporanei. Il comunicato richiama al diritto hanafita e alla già citata posizione di Ibn Ḥazm, sottolineando come l'interpretazione hanafita sia di fatto sempre stata aperta alla possibilità per le donne di esercitare la professione di giudice. Il documento menziona le contrarietà in seno all'Islam ma le riduce al minimo, dichiarando la posizione hanafita come prescelta in virtù del titolo di "scuola ufficiale" di Palestina, già attribuite dalle autorità ottomane. Questo sembrerebbe bastare ad arginare ogni diatriba nel tempo presente. Verrebbe da chiedersi come mai questa posizione non sia stata presa prima, ma il documento non entra nel merito. Una risposta è probabilmente da ricercare nella subordinazione dei dibattiti sui diritti delle donne palestinesi in Israele alla necessità di fronteggiare le strategie israeliane di *divide et impera* evitando spaccature interne e controversie, specie quando coinvolgono le corti sciaraitiche, ossia l'ultima istituzione palestinese rimasta in essere dopo il 1948.

Spero che questo breve intervento, oltre a dar conto dei cambiamenti in atto, renda l'idea di quanto a fondo il dibattito interroghi discipline differenti: la storia delle istituzioni, con particolare riferimento ai tribunali sciaraitici in Israele; la sociologia e la scienza politica, nell'analisi del peso e delle dinamiche relazionali tra maggioranza ebraica e minoranza musulmana palestinese in Israele, fino a toccare questioni identitarie e legate alla rappresentanza e alla percezione dell'autorità in seno alla comunità palestinese con cittadinanza israeliana, ma anche al ruolo delle attiviste per i diritti delle donne; la giurisprudenza islamica e il piano dell'elaborazione teorica del pensiero giuridico islamico rispetto al ruolo dei giudici sciaraitici e alle possibilità per le donne di ricoprire un simile incarico. In particolare, il sovrapporsi delle dinamiche indicate, evidenzia l'importanza di affrontare la questione della discriminazione di genere da un punto di vista che non sia puramente giurisprudenziale, così come l'opportunità di considerare l'evoluzione del diritto islamico nel quadro storico e sociale di riferimento.

La necessità di osservare gli intrecci tra dimensioni giuridiche, sociali e politiche ha contraddistinto anche, negli ultimi anni, la ricerca sui libri di testo, così come il mio percorso di ricerca sulle rappresentazioni di genere e l'inclusione dei percorsi femminili nei libri di testo giordani. Vari studi hanno evidenziato il ruolo dei libri di testo quali veicolo essenziale (reale o potenziale) di cambiamento sociale. Libri di testo e materiali didattici appaiono tuttavia estremamente marginalizzati nel campo

¹² Un recente esempio di tale sofisticazione è offerto in R. Neven e Y. Amin., *Islamic interpretive tradition and gender justice: processes of canonization, subversion, and change*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2020.

della ricerca socio-giuridica sulle questioni femminili e femministe. Manuali scolastici e libri di testo raramente figurano tra le fonti primarie di ricerche sull'evoluzione e la diffusione del pensiero giuridico musulmano contemporaneo¹³. Eppure, è proprio a partire dalle nuove generazioni che la riflessione critica sulle questioni femminili si evolve e si struttura, così come nei contesti educativi si palesano le strategie adottate dagli attori istituzionali nel definire le questioni di genere. Mi sembra quindi quanto mai importante cogliere l'occasione di questo convegno per richiamare l'attenzione anche su materiali didattici e libri di testo quali fonti centrali o integrative nella ricerca multidisciplinare sui percorsi femminili e femministi, non solo in Africa e Medio Oriente ma anche in contesti come quello europeo e americano, certamente non esenti da problematiche di discriminazione di genere.

¹³ Tra le eccezioni recenti, la ricerca di Irene Schneider sull'evoluzione del concetto di khul'. Vedi I. Schneider, *Debating the Law, Creating Gender*, Brill, Leiden 2020.

Ġihād militare e donne: evoluzioni storiche e ri-significazioni semantiche e teologiche in età contemporanea

Renata Pepicelli (Università di Pisa)

Tra la fine del XX secolo e l'inizio del XXI secolo il termine *ġihād*¹ appare posto sempre più in relazione alle donne in contesti differenti e da prospettive anche molto diverse e contrastanti tra loro²: dal progressismo liberale al neo-tradizionalismo, dal post-islamismo all'estremismo violento. *Gender jihad* (*ġihād* del genere), *ġihād al-nisā'* (*ġihād* delle donne), *ġihād al-nikāḥ* (*ġihād* del matrimonio o anche sessuale) sono alcune delle terminologie che testimoniano la grande pluralità di usi e di significati semantici oggi attribuiti a tale termine e che raccontano di rilevanti trasformazioni nell'interpretazione e nell'uso del termine *ġihād*. Nelle fonti islamiche classiche sono infatti poche le evidenze di una relazione specifica delle donne con il *ġihād*, in particolare in ambito militare, e su di esse non vi è accordo unanime tra gli studiosi. Assistiamo quindi in queste ultime decadi a una significativa reinterpretazione del termine *ġihād* a partire da prospettive differenti che esprimono importanti cambiamenti sociali, storici, valoriali avvenuti nelle società islamiche e l'affermazione di una nuova *agency* delle donne. Le sopracitate espressioni contemporanee del termine *ġihād* associate alle donne che circolano dal Sudafrica alla Siria, dall'Egitto agli Stati Uniti, dalla Malesia al Marocco rappresentano dunque un'innovazione e la punta dell'iceberg di un dibattito più profondo e più ampio che sta attraversando la teologia e il pensiero islamico, producendo esiti plurali. Un dibattito che a ben vedere è significativamente determinato da confronti dottrinari, dinamiche geopolitiche, trasformazioni sociali, ivi incluse la ridefinizione dei ruoli tra i generi e l'emergere delle donne non solo nello spazio pubblico ma anche nell'interpretazione dell'Islam in epoca contemporanea.

In questo intervento si è scelto di concentrarsi su un aspetto specifico del rapporto tra *jihad* e donne e vale a dire sull'inedito coinvolgimento delle donne nel jihadismo contemporaneo, mostrando come la teoria del *ġihād* cosiddetto minore (*ġihād al-asġar* o *al-ġihād al-saġīr*), anche definito co-

¹ Il presente intervento è costruito sulla base di estratti dal saggio: R. Pepicelli, *Ġihād e donne: evoluzioni storiche e ri-significazioni semantiche e teologiche in età contemporanea* in P. Manduchi, N. Melis (a cura di), *Ġihād. Definizioni e riletture di un termine abusato*, Mondadori Education, Milano 2019, pp. 139-194.

² Per una trattazione del concetto di *ġihād* si rimanda ai seguenti contributi in lingua italiana: P. Manduchi, N. Melis (a cura di), cit.; B. Scarcia Amoretti, *Tolleranza e guerra santa nell'islam*, Sansoni, Firenze 1974; D. Cook, *Storia del jihad. Da Maometto ai giorni nostri*, Einaudi, Torino 2007; N. Melis, *Il concetto di ġihād*, in P. Manduchi (a cura di), *Dalla penna al mouse. Gli strumenti di diffusione del concetto di ġihād*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 23-54. G. Vercellin, *Jihad. L'Islam e la guerra*, Giunti, Firenze 2001; C. Hillebrand, *Islam*, Einaudi, Torino 2017.

me *ġihād* militare, guerra sulla via di Dio (*qitāl fī sabīl Allāh*), sia stata rivista nelle ultime decadi da autori e gruppi della galassia dell'estremismo violento.

Il coinvolgimento delle donne in gruppi estremisti violenti che contemplano l'utilizzo della lotta armata per affermare un progetto politico ispirato a interpretazioni fondamentaliste dell'Islam è in evoluzione. Il loro numero e il loro peso è cresciuto negli ultimi anni, mentre una lunga tradizione di *ġihād* inteso come "sforzo militare" connesso esclusivamente, o quasi, agli uomini attraversa una fase di rilettura e ri-significazione. Nei testi classici sul *ġihād*, in ambito sunnita e ancora più in quello sciita, quando si parla di *ġihād* delle donne non si fa riferimento al combattimento vero e proprio, ma ad azioni la cui ricompensa spirituale è simile a quella ottenuta dagli uomini che combattono *fī sabīl Allāh*. A tal proposito è spesso menzionato un famoso *ḥadīth* riportato da al-Bukhari che afferma che il *ġihād* delle donne è andare in pellegrinaggio (*ḥajj*) alla Mecca³.

Le fonti classiche islamiche appaiono per lo più contrarie al coinvolgimento delle donne nel *ġihād* di guerra. Sebbene ci siano una serie di storie e aneddoti, come quelli raccolti nel volume *Sahabiyyāt muġāhiddāt* (Compagne [del profeta Muhammad] combattenti) in cui 'Aliyya Mustafa Mubarak annovera una lista di 67 donne che hanno combattuto in guerre al tempo del Profeta Muḥammad o durante le grandi conquiste islamiche⁴ e sebbene anche nella cornice del femminismo islamico si stiano portando avanti studi volti a ricercare figure femminili presenti sui fronti di guerra⁵, è largamente accettata l'idea che in epoca precontemporanea le donne non combattessero, se non in casi molto limitati e, se presenti sui campi militari, svolgessero funzioni di sostegno ai combattenti uomini, accompagnandoli, incoraggiandoli, offrendo loro assistenza materiale. Tuttavia, a partire dalla fine del secolo scorso emerge il tentativo di legittimare la partecipazione delle donne al *ġihād*. David Cook, dopo aver passato in rassegna la letteratura contemporanea sul *ġihād*, sottolinea come diversi autori nell'ultima decade del Novecento avessero iniziato regolarmente a inserire nei loro scritti una sezione sulla questione delle donne combattenti, soffermandosi poi ad analizzare il pensiero di Muhammad Khayr Haykal. In *al-ġihād wa-al-qitāl fī al-siyāsah al-shar'īyah* (*ġihād* e combattimento secondo la politica della *sharī'a*), un testo in tre volumi di analisi e commento delle fonti classiche scritto nel 1993, Haykal – scrive Cook – sostiene che il numero di donne che in passato hanno affiancato gli uomini in guerra, portando armi e combattendo, è stato esiguo e con funzioni ausiliare alla battaglia, senza che su di loro premesse l'obbligo di *ġihād*. Sebbene si tratti di possibilità e non di obbligo per le donne, Haykal crede che in uno Stato islamico si debbano preparare centri per formare le donne affinché possano apprendere l'uso delle armi e i metodi di combattimento, in quanto il *ġihād* potrebbe diventare in taluni casi *farḍ al-'ayn* (obbligo religioso individuale) anche per loro⁶. Tale visione del coinvolgimento delle donne nel *ġihād* ha trovato alcune applicazioni nel contesto ceceno e palestinese, dove a partire dagli anni Novanta sono state

³ *Sahīh* di Bukhari, volume 2, libro 26, numero 595. Si può capire la ragione di questo accostamento tra il *ġihād* e il pellegrinaggio se si considerano i rischi e le difficoltà che vi erano nell'ottemperare questo pilastro dell'Islam in passato.

⁴ A.M. Mubarak, *Sahabiyyāt muġāhiddāt*, Dar al kutub al-Ilmiya, Beirut, n.d., citato in D. Cook, *Storia del jihad*, cit.

⁵ Si segnala a proposito il volume di Asma Lamrabet su Aisha in cui si rivisita la sua figura, anche in relazione al suo ruolo nel campo di battaglia: A. Lamrabet, *Aicha, épouse du Prophète ou Islam au féminin*, Editions Tawhid, Lyon 2004.

⁶ D. Cook, «Women fighting in Jihad?», in *Studies in Conflict & Terrorism*, 28 (2005), pp. 375-384.

emesse delle *fatāwā* (plurale di *fatwā*, opinione giuridica religiosa su questioni riguardanti il diritto islamico o pratiche di culto) che autorizzavano le donne a partecipare ad attacchi suicidi⁷; e ha poi conosciuto inediti sviluppi a partire dai primi anni 2000. Se i Talebani e al-Qaeda si sono mostrati contrari all'uso delle donne in azioni militari, nel 2005, Abu Musab Al-Zarqawi, leader di al-Qaeda in Iraq - organizzazione da cui poi nascerà il sedicente gruppo Stato islamico⁸ - sostenne che le donne potevano svolgere un ruolo attivo nel *ǧihād*. Un anno dopo nel 2006 ci fu il primo attacco fatto da una donna, una convertita belga, Muriel Degauque in Iraq. Tuttavia, l'utilizzo delle donne in operazioni suicide era - ed è ancora a tutt'oggi - considerata una seconda scelta dettata da condizioni difficili e scarsità di uomini. Alle donne spettano per lo più compiti di sostegno ai combattenti uomini e non propriamente militari.

Una più profonda e generale riconsiderazione e ridefinizione del ruolo delle donne nei gruppi jihadisti avviene, qualche anno dopo, con l'affermazione del sedicente Stato islamico che ha scelto di rivolgersi direttamente a loro, attraverso la sua propaganda. Fethi Benslama e Farhad Khosrokhavar scrivono che il jihadismo delle donne ha avuto un'espansione inaspettata con l'affermazione di Daesh (o *Dā'ish*, acronimo di *al-Dawla al-Islāmiyya fī l-'Irāq wa'l-Shām*, ovvero Stato islamico dell'Iraq e del Levante) e il controllo di una vasta porzione di territorio tra la Siria e l'Iraq. Prima dell'esistenza dello Stato islamico, - scrivono i due autori - né al-Qaeda né alcuna altra organizzazione della jihadosfera avevano invitato le donne a unirsi alla loro causa in numeri così elevati o a contribuire moralmente e fisicamente. Daesh ha offerto una concezione inedita del jihadismo delle donne e ha proposto una manipolazione delle competenze femminili. Senza dubbio, l'esistenza di un territorio eretto in una città islamica ideale, il "califfato", è un avvenimento determinante⁹.

Secondo stime pubblicate in un rapporto dell'International centre for the study of radicalisation del King's College di Londra, le donne che hanno scelto di migrare per affiliarsi all'ISIS in Iraq e Siria, tra aprile 2013 e giugno 2018 rappresentavano tra il 10 e il 13% (tra le 4.162 e le 4.761 unità) del totale dei cittadini stranieri che avevano risposto all'appello di Abu Bakr al-Baghdadi, autoproclamatosi "califfo" del sedicente Stato islamico. Sebbene ci siano delle specificità legate al paese di provenienza e al genere - quali in particolare non poter partecipare, se non in condizioni eccezionali, ai combattimenti *fī sabīl Allāh*, ambire a sposare un guerriero e generare e allevare figli di una nuova *umma* islamica - le ragioni alla base della loro scelta sono in buona parte simili a quelle degli uomini, e possono essere schematizzate come segue: difendere la *umma* islamica considerata globalmente sotto attacco, mettere fine a un senso di ingiustizia, muovere guerra al secolarismo, all'imperialismo occidentale e ai governanti arabi considerati empi, fare l'*hiǧra* (emigrazione) verso i territori occupati di Siria e Iraq in quanto *farḍ al-'ayn* (dovere religioso individuale), guadagnarsi con le proprie opere sulla terra il paradiso. A tali ragioni si possono aggiungere motivazioni quali il nutrire un'idea

⁷ D. Cook, *ibidem*, pp. 380-381.

⁸ Per una definizione di Stato islamico si veda A. Plebani, *Origini ed evoluzione dell'autoproclamato. «Stato Islamico» in Jihad e terrorismo. Da al-Qa'ida all'ISIS: storia di un nemico che cambia*, in A. Plebani (a cura di), Mondadori, Milano 2016, pp. 3-44.

⁹ F. Benslama, F. Khosrokhavar, *Le jihadisme des femmes. Pourquoi ont-elles choisi Daesh?*, Seuil, Paris 2017 pp. 9-10.

romantica del campo di battaglia, l'aver sperimentato nei propri paesi d'origine una crisi identitaria, un sentimento di esclusione sociale e di discriminazione; ma soprattutto si deve tenere in considerazione la volontà di contribuire alla costruzione di una società utopica, uno Stato islamico (*dawla islamiyya*) basato sul principio dell'*hākimiyya Allāh* (autorità di Dio) e fondato sulla *sharī'a*, o meglio su una specifica interpretazione della *sharī'a*¹⁰. In *al-Nisā' wa al-irhāb: dirāsa jandarīya* (Donne e terrorismo. Uno studio di genere), Amel Grami e Monia Arfaoui, mettono in evidenza che, per quanto non si possano negare i casi di violenza, raggiri, vero e proprio plagio, la partecipazione femminile all'estremismo violento va intesa come una scelta volontaria e autodeterminata da parte delle donne¹¹. Le giovani donne che hanno raggiunto lo Stato islamico non presentano se stesse in ruoli passivi o come vittime, ma si descrivono come attiviste (*nashitāt*), sostenitrici (*mu'azarāt*), emigranti (*muhāğirāt*)¹². E non mancano coloro che si rappresentano con il termine di "combattenti" *muğāhidāt*¹³ e che sognano un giorno di poter raggiungere i campi di battaglia¹⁴.

La disamina qui proposta del concetto di *ğihād* in relazione a donne e jihadismo evidenzia come questo concetto cardine della teologia islamica sia stato recentemente rivisitato rispetto alle fonti classiche. Questa rivisitazione mostra non solo come tale concetto si sia evoluto nel corso del tempo, arrivando ad avere significati diversi da quelli tradizionali, ma mostra anche i plurali sviluppi del pensiero islamico contemporaneo e le trasformazioni sociali, che stanno investendo le società e le comunità musulmane ridefinendo le relazioni tra i generi.

¹⁰ Cfr. C. Hoyle, A. Bradford, R. Frenett, *Becoming Mulan? Female Western Migrants to ISIS*, Institute for Strategic Dialogue, London, January 2015, pp. 10-14; E. M. Saltman, M. Smith, *"Till martyrdom do us part": gender and the ISIS phenomenon*, Institute for Strategic Dialogue, London 2015, pp.8-16.

¹¹ A. Grami, M. Arfaoui, *al-Nisā' wa al-irhāb: dirāsa jandarīya*, Masciliana, Tunis 2017.

¹² Tale termine deriva da *muhāğir*, nome che si ritrova nel Corano e indica all'origine "colui che evita o abbandona le cose cattive", successivamente reso anche come "migrante". Ha la stessa radice di *hiğra* (termine che sta ad indicare il trasferimento del profeta Mohammed e dei suoi compagni dall'ostile Mecca alla promessa Medina nel 622). Sull'uso del termine *muhāğirāt* per le donne raggiunto lo Stato islamico si veda A. Peresin, A. Cervone (2015), «The Western muhajirat of ISIS», in *Studies in Conflict & Terrorism*, 38 (2015) 7, pp. 495-509.

¹³ A. Grami, «Narrating "Jihad al Nikah" in Post-Revolution Tunisia», pubblicato il 5/7/2018 sul sito b2o: <https://www.boundary2.org/2018/07/amel-grami-narrating-jihad-al-nikah-in-post-revolution-tunisia-english/> [ultimo accesso 15/05/2019]

¹⁴ C. Hoyle, A. Bradford, R. Frenett, *op. cit.*, pp. 10-14.

La violenza contro le donne in area MENA. La risposta del diritto

Deborah Scolart (Università degli Studi di Roma Tor Vergata)

Il tema della violenza contro le donne in area Mena può, in parte, essere compreso a partire dalla costruzione dei rapporti di genere in seno alla famiglia, nucleo sociale all'interno del quale si sviluppano relazioni interpersonali capaci di influenzare anche il modo con il quale l'individuo percepisce il proprio ruolo in ambiti più estesi.

La famiglia in area Mena ricalca un modello patriarcale con radici antiche, che affondano in un substrato fatto di consuetudini, tradizioni e norme giuridiche, nello specifico aventi carattere religioso e che trovano nel Corano la loro prima fonte. Il diritto musulmano costruisce la famiglia come una piccola società ove i ruoli dei componenti sono chiaramente determinati e tra loro piuttosto nettamente distinti: l'uomo protegge e mantiene la famiglia mentre la donna cura la prole e si occupa del ménage domestico. Concettualmente questi compiti sono riconducibili all'idea di *nafaqa*, mantenimento, e di *'iṣma*, un insieme di doveri quali la convivenza fisica e le cure domestiche. Corrispettivo della *nafaqa* che grava sul marito è l'obbedienza (*tā'ā*) che la moglie gli deve e che a sua volta ha per riflesso il potere correzionale (*ta'dīb*) che può essere esercitato dal marito sulla moglie riottosa. Questa struttura, che riflette una visione patriarcale dei rapporti di genere certo non esclusiva del mondo islamico, trova un fondamento importante nel versetto coranico IV, 34: «Gli uomini sono preposti – *qawwāmūn* – alle donne perché Dio ha prescelto alcuni di voi sugli altri e perché essi donano parte dei loro beni per mantenerle; quanto a quelle di cui temete la disobbedienza (*nuṣūz*), ammonitele, poi lasciatele sole nei loro letti, poi battetele (*iḍribūhunna*); ma se vi ubbidiranno, allora non cercate pretesti per maltrattarle»¹. In quel 'battetele' sta, secondo alcuni, la giustificazione divina della violenza domestica nel mondo islamico; si tratta di un passaggio delicatissimo, spesso abusato da interpretazioni che, in modo opportunistico, trascurano di fare riferimento alle tradizioni del Profeta Muḥammad (la *sunna*, fonte del diritto) – dove invece l'uso della

¹ La bibliografia relativa a questo versetto è amplissima. Si veda, come prima introduzione: A. S. Chaudhry, *Domestic violence and the Islamic tradition: ethics, law and the Muslim discourse on gender*, Oxford University Press, Oxford-New York 2014; D. Djamel, *Nuḥuz Et Darb. Conflit De Couple Et Violence Conjugale Dans Le Coran: Traitement Et Remèdes*, Maison d'Ennour Editions, Paris 2014 ; *The prohibition of domestic violence in Islam. A fatwa issued by Shaykh M. Hisham Kabbani and Dr. Hodayra Zia*, World Organization for Resource Development and Education, Washington 2011.

violenza nei confronti delle donne è assai cauto – a favore di consuetudini locali che considerano la violenza uno strumento legittimo nelle mani dell’uomo per conservare l’ordine nella propria cerchia familiare.

Nelle società contemporanee la conservazione del puro modello patriarcale, qui brevemente tratteggiato, è messa in discussione, con maggiore energia nell’area mediterranea rispetto ai Paesi del Golfo. I legislatori, impegnati a codificare lo statuto personale o il diritto di famiglia, talvolta colgono l’occasione per ridefinire i rapporti di genere alla luce delle mutate caratteristiche delle società di riferimento; ad esempio, la sempre crescente presenza femminile sui luoghi di lavoro osta alla conservazione di uno schema di relazione che vede l’uomo (padre o marito) titolare del potere di impedire alla donna finanche di uscire di casa. Le strategie adottate dai legislatori in area Mena sono però assai diverse e riflettono il contesto in cui operano: così, ad esempio, Libia, Tunisia, Algeria e Marocco non fanno riferimento al dovere di obbedienza della moglie anche se Algeria e Marocco conservano il dovere del mantenimento in capo al marito. Al contrario, in Giordania, Kuwait, Siria, Emirati Arabi Uniti l’obbedienza è direttamente collegata al mantenimento, dal quale la moglie decade in caso di *nuṣūz*; tra i casi di disobbedienza più frequentemente citati c’è l’essersi allontanata dalla casa coniugale senza autorizzazione del marito, anche se solo per andare a lavorare. Mentre nel diritto classico i giuristi ammettevano esplicitamente che la disobbedienza potesse essere corretta dal marito anche con l’uso della forza, al più discettando su come tale forza dovesse essere esercitata, negli ordinamenti contemporanei la questione è più complessa. Da un lato, la mancanza di disposizioni normative che autorizzano la violenza è compensata dal comune sentire sociale (particolarmente visibile lì dove la costruzione patriarcale della società è più forte); dall’altro, sono gli stessi legislatori che – accogliendo le istanze innanzitutto delle donne, ma non solo – mettono in discussione i modelli tradizionali e intervengono per reprimere e sanzionare le condotte violente.

Le leggi adottate da Libano (l. 293 del 2014), Bahrein (L. 17 del 2015) e Giordania (L. 6 del 2008 e 15 del 2017) si occupano esclusivamente di violenza domestica mentre i legislatori di Tunisia (L. 58 del 2017) e Marocco (L. 103 del 2013) muovono dalla prospettiva della violenza contro le donne per ricomprendervi anche le ipotesi di violenza interna al nucleo familiare. In altri paesi dell’area mancano leggi organiche ma è talvolta possibile rinvenire disposizioni nel codice penale che consentono di punire alcuni comportamenti; l’assenza di una disciplina sistematica rende però difficile in questi casi articolare meccanismi di controllo, prevenzione, cura e tutela per le vittime di violenza, insieme a un apparato di misure di sicurezza volto a contrastare e limitare i comportamenti abusanti. Anche lì dove tali misure sono previste, però, la loro efficacia dipende da diversi fattori. In Marocco, ad esempio, le misure di tutela e prevenzione sono condizionate alla presentazione di una querela da parte della vittima, querela che può in ogni momento essere ritirata con l’effetto di interrompere l’azione penale; è inoltre richiesto che la vittima presenti un certificato medico attestante le violenze subite, il che – soprattutto nel caso della violenza psicologica – può rendere lungo e arduo il cammino per ottenere protezione. In Tunisia, al contrario, la violenza contro le donne

è ora inquadrata come questione di rilevanza pubblica e l'eventuale ritiro della denuncia da parte della vittima della violenza non ha più l'effetto di fermare le indagini o compromettere l'applicazione delle misure di protezione.

Le leggi tunisina e marocchina hanno il limite di non considerare, tra le forme di violenza contro le donne, anche quella perpetrata dallo Stato o che si verifica all'interno della comunità sociale di appartenenza. Tuttavia, i legislatori definiscono con accuratezza i concetti di violenza fisica, sessuale, psicologica ed economica e agiscono sul codice penale, da un lato eliminando disposizioni discriminatorie o esse stesse strumento di violenza (come, in Tunisia, il famigerato art. 227 bis c.p. che autorizzava il cosiddetto matrimonio riparatore in caso di violenza sessuale), dall'altro introducendo nuove fattispecie e/o aggravando la sanzione prevista qualora la violenza sia – per dirla con il legislatore marocchino – portata alla donna “in ragione del suo sesso”.

Le leggi libanese, giordana e bahrenita si occupano esclusivamente di violenza domestica e danno prevedibilmente molto spazio alla definizione del concetto di famiglia, che è da questi legislatori limitato ai membri attuali della stessa, mentre i legislatori marocchino e tunisino, nell'occuparsi di questo particolare caso di violenza, prendono in considerazione anche le condotte perpetrate da ex coniugi o ex fidanzati. In Bahrein sono considerati violenza domestica gli atti di abuso fisico, abuso psicologico, abuso sessuale e abuso economico, che non vengono meglio definiti e rispetto ai quali la legge si limita a disciplinare le conseguenze penali delle violazioni degli ordini restrittivi emanati a protezione delle vittime di uno di tali atti. In Giordania, invece, la tecnica scelta dal legislatore consiste nell'adottare una formula generale in base alla quale sono casi di violenza domestica i reati contro le persone fisiche quando «commessi da un membro della famiglia contro un altro dei membri della famiglia»: il legislatore non identifica condotte specifiche ma, al contrario, aggrava la pena di reati già esistenti quando possono essere inquadrati come violenza domestica alla luce dei soggetti coinvolti. La legge libanese all'art. 3 modifica, aggravandole, le sanzioni previste per alcuni reati considerati violenza domestica: l'accattonaggio, l'incitamento alla immoralità o alla dissolutezza, lo sfruttamento della prostituzione, l'omicidio intenzionale e l'adulterio. Si capisce che la legge ha avuto un percorso parlamentare accidentato proprio da questo tipo di disposizioni, un po' pasticciate: l'adulterio è tante cose, ma considerarlo un caso di violenza domestica mentre il legislatore si guarda bene dall'incriminare lo stupro coniugale è decisamente paradossale. In sede di dibattito i parlamentari avevano discusso anche della possibilità di incriminare il cd *revenge porn* e gli atti persecutori (lo *stalking*) ma anche queste condotte sono state depennate dalla versione definitiva della legge per l'impossibilità di trovare un accordo sulle definizioni e la punibilità.

Le curiose scelte normative libanesi ci portano a riflettere sul tema dello stupro coniugale, perché la sua configurabilità come reato dipende dal modo con cui sono costruiti i rapporti personali tra coniugi. Di nuovo rileva il tema del mantenimento, e delle prestazioni che la moglie deve al marito come corrispettivo della *nafaqa*. In Qatar, ad esempio, la donna è *nāšiza* (disobbediente, riottosa), e perde il diritto al mantenimento, “se si rifiuta al marito” (art. 69 della Legge di famiglia 22/2006). Le leggi in esame, che pure trattano della violenza sessuale, non affrontano direttamente il tema del-

lo stupro coniugale; si manifesta qui sia la ritrosia del legislatore a entrare nelle vicende intime del matrimonio, ritrosia comune a moltissimi ordinamenti incluso quello italiano a lungo refrattario a occuparsi del tema, sia di un riflesso della concezione contrattualistica del matrimonio per cui quella sessuale è una delle prestazioni cui è tenuta la donna in cambio del donativo nuziale.

In Libano, ad esempio, è lo stesso codice penale ad escludere in linea di principio che si possa parlare di violenza sessuale nell'ambito del matrimonio: l'art. 503 c.p. punisce chi, con l'ausilio di violenza o minacce, costringa una persona all'atto sessuale *al di fuori del matrimonio* (corsivo mio), mentre l'art. 504 c.p. riguarda la condotta di chi compia un atto sessuale *al di fuori del matrimonio* (corsivo mio) con una persona incapace di resistere a causa di un'insufficienza fisica o psichica o dell'uso nei suoi confronti di mezzi fraudolenti. A completare il quadro, la legge 293 del 2014 punisce con la pena prevista dagli artt. 554-559 c.p. sulle lesioni personali la condotta di chi «con l'intenzione di soddisfare *il diritto coniugale ad un rapporto sessuale*, picchi o cagioni un danno al coniuge» (corsivo mio); è inoltre punito con le pene di cui agli artt. 573-578 c.p. (sulle minacce) chi «con l'intenzione di soddisfare *il diritto coniugale ad un rapporto sessuale*, minacci il coniuge» (corsivo mio). La formula utilizzata dal legislatore è decisamente infelice e sembra vietare non tanto lo stupro coniugale – che non viene proprio preso in considerazione – ma solo le condotte (minacce, percosse) prodromiche all'esercizio di un “diritto al coito” che evidentemente è riconosciuto in qualche modo esistente dalle diverse leggi confessionali che reggono il matrimonio in Libano. In Tunisia il legislatore del 2017 riformula completamente la disciplina della violenza sessuale contenuta nel codice penale, ampliando la definizione del reato e ricomprendendovi «ogni atto di penetrazione sessuale senza il consenso [della controparte]» e «indipendentemente dal rapporto dell'autore del reato con la vittima»; sembra così possibile inquadrare come violenza sessuale anche lo stupro della moglie da parte del marito. Rimane però il problema dell'art. 13 del codice dello statuto personale ai sensi del quale «il marito non può obbligare la moglie alla consumazione se non ha pagato il *mahr* [donativo nuziale]» il che significa – a contrario – che se il *mahr* è stato versato è (almeno in teoria) possibile imporre il rapporto sessuale alla moglie. Sarà compito della giurisprudenza sciogliere il dubbio; un'indicazione circa il possibile cambiamento di paradigma nei rapporti tra coniugi arriva infatti dalla giurisprudenza, ma marocchina. La legge 103 del 2013 non modifica la disciplina della violenza sessuale contenuta negli artt. 486-488 del codice penale, secondo i quali è stupro «l'atto per il quale l'uomo ha una relazione sessuale con una donna contro la sua volontà», condotta aggravata se l'autore è una persona che a vario titolo esercita autorità sulla donna. Nel diritto di famiglia marocchino non esiste né il “diritto coniugale al rapporto sessuale” (presente in Libano) né un nesso tra donativo nuziale e dovere di consumare il matrimonio (come nella legge tunisina). Forse è per questo che è stato possibile alla corte di appello di Tangeri, nel 2019, rovesciare la sentenza che in primo grado aveva prosciolto un marito dall'accusa di violenza sessuale, proscioglimento dai giudici motivato sostenendo l'impossibilità di parlare di violenza sessuale in presenza di un certificato di matrimonio. Secondo i giudici di appello, invece, si ha sempre violenza sessuale quando «il marito consuma una relazione sessuale con la moglie senza il suo consenso e sotto costrizione» perché «il vincolo coniugale [...] non deve essere usato come pretesto per consumare rapporti sessuali contro la volontà [della moglie]».

I diritti delle donne in Africa nella giurisprudenza delle corti regionali e interne

Alessandra Mignolli (“Sapienza” Università di Roma)

La non discriminazione e l’uguaglianza delle donne e delle ragazze in tutti gli aspetti della vita è ben lungi dall’essere raggiunta in tutti i continenti e a tutte le latitudini, sebbene il diritto internazionale in materia di diritti umani abbia fornito nel corso degli anni un corpus completo di norme che stabiliscono tali principi. Questo contributo analizza alcune decisioni giurisprudenziali adottate da Corti africane interne e regionali, che vanno nella direzione di integrare nel sistema giuridico degli stati dell’Africa sub-sahariana i principi in materia di protezione dei diritti delle donne, di non-discriminazione e di uguaglianza di genere, con particolare riferimento all’applicazione giurisprudenziale del Protocollo di Maputo del 2003 e ai rapporti tra diritto consuetudinario e religioso da una parte e diritto costituzionale e internazionale dei diritti umani dall’altra.

Il Protocollo sui diritti delle donne in Africa, adottato a Maputo nel 2003 come Protocollo aggiuntivo della Carta africana dei diritti dell’uomo e dei popoli, si basa sulle precedenti convenzioni sulla lotta contro la discriminazione di genere, in primo luogo il Cedaw (Convenzione per l’eliminazione di tutte le forme di discriminazione nei confronti delle donne) e i suoi follow-up, ma mira a mettere in atto un corpus completo di norme protettive che considerano specificamente le peculiarità delle esigenze delle donne e delle ragazze africane e il contesto in cui tali norme sono destinate ad essere applicate. Questo è uno di quei casi in cui il diritto dei diritti umani è fatto su misura per soddisfare le esigenze delle società di una regione specifica. Questo processo, insieme a molti vantaggi (la possibilità di affrontare caratteristiche specifiche o vulnerabilità delle persone che cerca di proteggere), comporta anche alcuni rischi, in particolare il rischio di arrivare a compromessi con alcune convinzioni vecchie e sedimentate.

Il protocollo di Maputo affronta tutti i momenti della vita, privata e familiare, civile e professionale, dell’accesso alla proprietà e all’eredità, e rafforza la tutela dei diritti delle donne e delle ragazze anche in settori che non erano espressamente coperti dai trattati esistenti, come, tra le pratiche tradizionali dannose che gli Stati hanno l’obbligo di sradicare, *in primis* le mutilazioni genitali femminili.

Analisi di alcune sentenze che hanno applicato il Protocollo di Maputo

A. Diritto di successione - Constitutional Court of South Africa, Case CCT 49/03, Constitutional Court of South Africa, *Bhe v. Magistrate Khayelitsha*, case CCT 49/03, decision of 15 October 2004.

Tre casi analoghi sono considerati congiuntamente in questa sentenza della Corte costituzionale del Sudafrica del 2004 sui diritti delle donne in materia successoria. Due delle cause riguardavano la successione di donne al patrimonio del defunto, mentre la terza causa è stata istituita da due organizzazioni per la tutela dei diritti umani sotto forma di *public interest litigation*, per contestare la costituzionalità del regime di successione senza testamento nell'ambito del diritto consuetudinario. Tutte le donne e le ragazze coinvolte nei casi rischiavano di rimanere senza casa e di perdere tutti i loro mezzi di sostentamento.

Il controllo di costituzionalità della Corte segue due fasi: a) l'analisi della conformità alla Costituzione della Sezione 23 del cosiddetto Black administration act del 1927, che determinava la scelta della legge applicabile alla successione senza testamento (*ab intestato*) per le persone di etnia africana, mentre per i cittadini di origine "europea" (leggi: "bianchi"), era in vigore una legge in materia; b) la costituzionalità del diritto consuetudinario applicabile alla successione *ab intestato*.

Per quanto riguarda la prima questione, la Corte decide all'unanimità che l'articolo 23 era una disposizione che comportava la determinazione della legge applicabile esclusivamente sulla base del colore della pelle, e in quanto tale era razzista ed espressione di un sistema di oppressione razziale, divisione e conflitto in Sudafrica, incompatibile con l'attuale sistema costituzionale democratico. Per questi motivi, la Corte dichiara incostituzionale e invalida questa disposizione, unitamente ai regolamenti di esecuzione della medesima.

Quanto alla seconda questione, la Corte incontra due problemi nel controllo giurisdizionale della costituzionalità del diritto tradizionale di successione, basato sulla regola della primogenitura maschile. In primo luogo, la difficoltà di accertare il contenuto effettivo delle norme, in un contesto in cui il diritto consuetudinario era stato codificato dagli "europei" in statuti e libri di testo che hanno congelato il diritto consuetudinario e lo hanno privato della sua naturale flessibilità. La Corte fa riferimento alla necessità di individuare il diritto consuetudinario "vivente" e insiste sulla difficoltà del compito, in quanto i cambiamenti avvengono molto lentamente e mancano di uniformità sul territorio.

D'altro canto, il secondo problema concettuale era che, come osserva la Corte, una completa abolizione del diritto consuetudinario sarebbe a sua volta incostituzionale – perché la Costituzione riconosce e protegge il diritto consuetudinario come parte del diritto del paese – e creerebbe addirittura effetti indesiderati (ad esempio, la legge sulla successione non prende in considerazione i matrimoni poligami, creando così potenzialmente nuove discriminazioni nei numerosi casi di matrimoni poligami ancora esistenti nel paese). Inoltre, la Corte sottolinea la differenza concettuale esistente tra successione consuetudinaria e successione di *common law* o statutaria. La prima si fonda sulla nozione di proprietà familiare, che non coincide con la proprietà individuale del capo famiglia, e successivamente del suo erede, ma può essere considerata piuttosto come una proprietà comune rispetto alla quale il capo famiglia ha diritti di amministrazione e gestione (conservazione dei

beni familiari, in particolare terreni e bestiame), ma anche doveri e la responsabilità di proteggere e sostenere tutti gli altri membri di una famiglia tradizionale. La successione statutaria, al contrario, comporta la trasmissione all'erede di diritti esclusivi di proprietà sui beni, compreso il diritto di disporre, mentre a questa forma di successione non sono connessi doveri nei confronti degli altri membri della famiglia. Spiegata sotto questa luce, la successione secondo il diritto consuetudinario mostra la sua funzione sociale, almeno nella società rurale tradizionale dove si è sviluppata e affermata. Tuttavia, non è più accettabile nella società contemporanea, dove il tessuto sociale, la struttura economica e il ruolo delle donne nella società e nell'economia (e persino nella famiglia) sono profondamente cambiati. Per la Corte non c'è dubbio che la norma della primogenitura maschile non è compatibile con una Costituzione basata sui valori dell'uguaglianza e della non discriminazione, come espresso anche dagli strumenti internazionali di cui il Sudafrica è parte contraente, compreso il protocollo di Maputo.

Il legislatore sudafricano, alcuni anni dopo, riformò il sistema consuetudinario con l'adozione della legge di successione del 2009, che incorporava i principi indicati dalla Corte (non discriminazione delle eredi donne, non discriminazione dei figli nati fuori dal matrimonio o in unioni non registrate, non discriminazione delle donne nei matrimoni poligami).

Le ricerche condotte sul campo negli anni successivi alla sentenza *Bhe* e all'adozione della riforma hanno dimostrato che le regole consuetudinarie di successione stanno effettivamente cambiando, compresa l'attribuzione alle donne della posizione di capo famiglia, ma tale cambiamento procede molto lentamente e non segue un modello uniforme sul territorio. A più di quindici anni da questa decisione storica, esistono ancora pratiche discriminatorie, mentre le consuetudini si evolvono troppo lentamente. Il rischio è che vi sia una divergenza tra le famiglie che hanno le conoscenze necessarie per dare applicazione alla legge di riforma del 2009 e quelle che ancora si basano sulle vecchie regole consuetudinarie, che stanno cambiando a un ritmo troppo lento. Per questo motivo, nonostante l'importanza di una riforma che finalmente allinea il diritto consuetudinario alla Costituzione, è ancora necessario lavorare al rafforzamento della flessibilità e dell'evoluzione del diritto consuetudinario "vivente".

B. Mutilazioni genitali femminili - High Court of Kenya at Nairobi, Constitutional Petition No. 244 of 2019, *Dr. Tatu Kamau v. The Hon. Attorney General and Others*, decisione del 17 marzo 2021

La sentenza adottata dall'Alta Corte del Kenya a Nairobi il 17 marzo 2021 ha affrontato il problema del rapporto tra cultura, con le pratiche e le tradizioni sottostanti, e Costituzione (e il diritto internazionale dei diritti umani) da una prospettiva diversa dal caso *Bhe*, ma con un esito simile. Il ricorso era una petizione costituzionale presentata all'Alta Corte da una donna, un medico che praticava la circoncisione femminile, contro una legge del Kenya che vieta tutte le forme di mutilazione e taglio genitale femminile - MGF/C (Prohibition of female genital mutilation act) nel paese in ogni circostanza. Secondo la ricorrente, la legge doveva essere dichiarata incostituzionale in quanto violava il diritto delle donne keniane di praticare e rispettare la loro cultura, identità etnica, religione e credo, in quanto vietava di eseguire MGF/C in tutti i casi, anche negli ospedali da parte di medici qualificati su donne adulte con il loro consenso. Per questo, la legge doveva essere considerata, secondo

le parole della richiedente, come “un’imposizione imperialista da parte di un’altra cultura con un diverso insieme di principi o norme”, mentre la circoncisione femminile dovrebbe al contrario essere considerata una pratica che non solo ha le sue radici nelle tradizioni e nelle culture delle comunità, ma è parte integrante dell’identità delle ragazze e delle donne e costituisce, come tale, un elemento importante del senso di appartenenza alla comunità: le donne che praticano la circoncisione femminile, come la stessa ricorrente, dovrebbero essere viste come persone “che praticano il nostro stile di vita africano”, e non dovrebbero essere messe in prigione per questo.

Al fine di determinare se le MGF potessero essere considerate una pratica culturale dannosa, contraria alla Costituzione, la Corte si basa in gran parte sulla definizione fornita dal Protocollo di Maputo: “tutti i comportamenti, atteggiamenti e/o pratiche che incidono negativamente sui diritti fondamentali delle donne e delle ragazze, come il loro diritto alla vita, alla salute, alla dignità, all’educazione e all’integrità fisica” (articolo I, g). Secondo la Corte, le MGF sono dannose non solo perché comportano una violazione dell’integrità fisica delle donne o delle ragazze che le subiscono, con molte gravi conseguenze sulla loro salute fisica, sessuale, riproduttiva e mentale, ma anche perché hanno ulteriori conseguenze: matrimonio precoce e abbandono scolastico, stigma ed esclusione sociale delle donne che rifiutano la pratica e, talvolta, persino la perdita della vita. Le MGF dunque, secondo la Corte, sono una pratica che colpisce negativamente la persona della donna o della ragazza, e che lede la sua dignità in tutti gli aspetti della sua vita, sia personale che sociale.

Questa determinazione porta la Corte a discutere il problema logicamente successivo, quello relativo alla validità del consenso e alla libertà di scelta per le donne adulte di sottoporsi al rito delle MGF nel contesto culturale e sociale delle comunità che seguono questa pratica. La questione era se il diritto delle donne di sostenere e rispettare la loro cultura e identità sottoponendosi volontariamente alla MGF, fosse stato violato dalla legge che proibisce tale pratica in ogni circostanza. “L’ipotesi è che chiunque abbia più di 18 anni si sottoponga volontariamente alla MGF. Tuttavia, questa ipotesi è lontana dalla realtà, specialmente per le donne che appartengono a comunità in cui la pratica è fortemente sostenuta. Il contesto in cui vengono praticate le MGF/C è rilevante in quanto vi sono pressioni sociali e sanzioni punitive. Dalle prove acquisite, è chiaro che coloro che subiscono il taglio sono coinvolte in un ciclo di pressioni sociali da parte della famiglia, del clan e della comunità. Soffrono anche di gravi complicazioni per la salute, mentre coloro che si rifiutano di sottoporvisi subiscono le conseguenze dello stigma. Le donne quindi sono vulnerabili come i bambini a causa della pressione sociale e possono comunque essere sottoposte alla pratica senza il loro valido consenso”. Il contesto sociale descritto convince la Corte che il consenso non possa essere considerato valido nel caso delle MGF, e che l’atto impugnato fosse corretto nell’escluderne la validità, per i due motivi cumulativi che il consenso in un contesto di pressione sociale non possa essere considerato libero e che equivarrebbe ad acconsentire ad una pratica illecita.

La Corte pertanto giunge alla conclusione che: “non c’è dubbio che le MGF/C erano fondamentali per la cultura di alcune comunità in Kenya tra cui il Kikuyu a cui appartiene la ricorrente. Tuttavia, dalle prove mediche e come discusso in precedenza, non abbiamo dubbi sugli effetti negativi a breve e lungo termine delle MGF/C sulla salute delle donne. Abbiamo anche discusso dell’assenza di consenso da parte delle vittime che subiscono il rito (...). Non siamo convinti che si possa scegliere

re di sottoporsi a una pratica dannosa. Dalle prove mediche e aneddotiche presentate dagli intervistati, concludiamo che limitare questo diritto è ragionevole in una società aperta e democratica basata sulla dignità delle donne”.

C. Sierra Leone gravidanze precoci - ECOWAS Community Court of Justice, *Women against Violence and Exploitation in Society (WAVES) & Child Welfare Society Sierra Leone (CWS-SL) v. Republic of Sierra Leone*, caso n. ECW/CCJ/JUD/37/19, sentenza del 12 dicembre 2019.

Il diritto delle ragazze adolescenti a un’istruzione adeguata è stato affermato con forza in un caso recente, deciso dalla Corte Ecowas nel 2019, in un ricorso presentato da due ONG per conto di un gruppo di adolescenti incinte escluse dalla scuola a causa della gravidanza. Lo sfondo di questa politica era la decisione del governo di chiudere le scuole durante l’epidemia di Ebola nel 2014-2016 in Sierra Leone. Durante il periodo di lockdown, molte ragazze rimasero incinte e, quando le scuole riaprirono, furono bandite dalla scuola. Il ministro dell’Istruzione dell’epoca dichiarò pubblicamente che le ragazze “visibilmente incinte” in Sierra Leone non avrebbero dovuto più frequentare la scuola alla riapertura, poiché esse esercitavano un’“influenza negativa sulle loro coetanee”. Nella sentenza la Corte stabilisce che lo Stato ha il dovere non solo di rimuovere immediatamente il divieto e di far rientrare le ragazze nelle scuole, ma anche di sviluppare “strategie, programmi e campagne a livello nazionale che si concentrino sull’inversione degli atteggiamenti sociali negativi che sostengono la discriminazione e il pregiudizio contro le ragazze incinte che frequentano la scuola”. Ancora più importante per il futuro, la Corte ha chiesto allo Stato di integrare “la salute sessuale e riproduttiva nei programmi scolastici in quanto questa maggiore conoscenza della pianificazione familiare e dei contraccettivi sosterrà gli sforzi volti ad affrontare l’alto tasso di gravidanza adolescenziale”. Il governo ha finalmente revocato il divieto alle ragazze incinte di frequentare la scuola nel marzo 2020, sfortunatamente quando le scuole stavano per chiudere di nuovo per la pandemia di Covid-19.

In conclusione, è stato osservato che il diritto consuetudinario non deve essere né demonizzato né romanticizzato. Il diritto consuetudinario africano era e rimane oggi l’espressione della tradizione, della storia, della cultura e della religione dei popoli africani, e in tempi moderni è diventato parte integrante degli ordinamenti giuridici degli Stati del continente. Come tale, è ampiamente applicato dalla popolazione e dalle comunità ed è apprezzato e amato come una parte importante della loro identità. Lo sforzo che i tribunali africani stanno compiendo, come visto in precedenza, è quello di integrare il diritto consuetudinario come diritto delle comunità nei sistemi costituzionali degli Stati democratici, allineando le norme consuetudinarie alle Costituzioni e alle norme internazionali in materia di diritti umani ed epurando le norme consuetudinarie e religiose di tutti gli elementi discriminatori, mantenendo in vita i valori tradizionali sottostanti. L’integrazione dei diritti delle donne e delle ragazze nel diritto consuetudinario africano richiede lo sforzo corale di intere comunità, legislatori, tribunali, ong, cittadini e cittadine, e un approccio di riforma dal basso che si basa sul potenziale di cambiamento del diritto consuetudinario, sui suoi valori comunitari e di cooperazione, sull’utile ruolo che le strutture informali di risoluzione delle controversie possono svolgere in alternativa ai tribunali. La direzione di questo sforzo dovrebbe essere quella di proseguire il dialogo tra il

diritto consuetudinario e i diritti umani, in cui l'allineamento e l'armonizzazione tra le due fonti giuridiche sia raggiunto dalle comunità stesse. L'evoluzione dei diritti delle donne e delle ragazze nel continente africano è infatti un processo in corso e riflette il dibattito che si è sviluppato nel continente almeno negli ultimi 20 anni.

Sarebbe un errore, e troppo spesso questo viene fatto strumentalmente (sia dall'Occidente sia dall'interno dell'Africa), tentare di ridurre questo processo a un'occidentalizzazione della cultura africana. Significherebbe replicare un vecchio modello – ex colonie contro ex colonizzatori, e viceversa – che poteva forse essere accettabile negli anni '60 o '70, durante o immediatamente dopo la decolonizzazione. Oggi è necessario superare quel modello. Il processo di valorizzazione dei diritti delle donne (e dei diritti umani in generale) è ormai un dibattito e un processo tutto interno all'Africa, dove ampie parti della società condividono questi valori e si sforzano, come in altre parti del mondo, di affermare i diritti umani per le donne e le ragazze, e lottano per la loro emancipazione e il rafforzamento del loro ruolo nella società.



Direttore

Gianluigi Rossi

Redazione

Francesco Anghelone (*coordinatore*)

Mohamed el-Khaddar

Diego Pagliarulo

Rigas Raftopoulos

Mario Savina

Shirin Zakeri

www.osmed.it

✉ info@osmed.it

🐦 [@osmed_it](https://twitter.com/osmed_it)

📘 [Osmed](https://www.facebook.com/Osmed)

📺 [OSMED - Osservatorio sul Mediterraneo](#)

📷 [Osmed_blog](#)

Impaginazione

www.plan-ed.it