

# Esperienze di donne nella migrazione araba e pakistana

a cura di  
Camillo Regalia, Cristina Giuliani



**FrancoAngeli**

FONDAZIONE  
**ISMU**  
INIZIATIVE E STUDI  
SULLA MULTIETNICITÀ



La *Collana Ismu* raccoglie testi che affrontano, con un approccio interdisciplinare, tematiche relative alle migrazioni internazionali e, più in generale, ai processi di mutamento socio-culturale.

Essa, oltre a presentare volumi che espongono i risultati dei progetti realizzati nell'ambito della Fondazione Ismu – Iniziative e studi sulla multietnicità – ospita lavori che si distinguono per l'attualità e la rilevanza dei temi trattati, lo spessore teorico e il rigore metodologico.

Tutti i testi sono preventivamente sottoposti a referaggio anonimo.

*Direttore:* Vincenzo Cesareo

*Comitato di Consulenza Scientifica:* Maurizio Ambrosini, Natale Ammaturo, Marzio Barbagli, Fabio Berti, Elena Besozzi, Rita Bichi, Gian Carlo Blangiardo, Francesco Botturi, Raffaele Bracalenti, Marco Caselli, Ennio Codini, Michele Colasanto, Enzo Colombo, Maddalena Colombo, Vittorio Cotesta, Carlo Devillanova, Roberto De Vita, Giacomo Di Gennaro, Alessandra Facchi, Patrizia Farina, Silvio Ferrari, Alberto Gasparini, Mario Giacomarra, Graziella Giovannini, Francesco Lazzari, Marco Lombardi, Fabio Massimo Lo Verde, Giuseppe Mantovani, Antonio Marazzi, Alberto Martinelli, Alberto Merler, Giuseppe Moro, Bruno Nascimbene, Nicola Pasini, Gabriele Pollini, Emilio Reyneri, Luisa Ribolzi, Giuseppe Scidà, Giuseppe Sciortino, Salvatore Strozza, Alberto Tarozzi, Mara Tognetti Bordogna, Antonio Tosi, Giovanni Giulio Valtolina, Laura Zanfrini, Paolo Zurla.

*Coordinamento editoriale:* Elena Bosetti

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: *www.francoangeli.it* e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

# **Esperienze di donne nella migrazione araba e pakistana**

a cura di  
Camillo Regalia, Cristina Giuliani

**FrancoAngeli**

La ricerca empirica presentata nel volume è stata promossa dalla Direzione generale Famiglia e solidarietà sociale di Regione Lombardia e affidata a IReR - Istituto Regionale di Ricerca della Lombardia (ora Éupolis Lombardia) nell'ambito del Programma delle ricerche strategiche 2007 (*Donne immigrate presenti sul territorio della Regione Lombardia. Studio della condizione delle donne arabe e pachistane*: Cod. 2007B092).

La pubblicazione di questo volume ha ricevuto nell'anno 2011 il contributo finanziario dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Linea D.3.1., anno 2011) sulla base di una valutazione dei risultati della ricerca in essa espressa.

*Grafica di copertina:* Elena Pellegrini

Copyright © 2012 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

# Indice

**Presentazione**, di *Giovanna Rossi* pag. 7

## **Prima parte** **Il contesto storico e psicosociale**

- 1. Donne e diritto di famiglia in Pakistan, Marocco e Egitto. Un profilo storico-giuridico**, di *Elisa Giunchi* » 13
- 2. La letteratura psicologica e sociologica: processi di acculturazione e dinamiche familiari nella migrazione araba e musulmana**, di *Cristina Giuliani e Roberta Bonini* » 34

## **Seconda parte** **La ricerca**

- 3. La ricerca con le donne arabe e pakistane**, di *Cristina Giuliani e Camillo Regalia* » 53
- 4. La comunità araba e pakistana in Italia e Lombardia: presenza e principali caratteristiche**, di *Gian Carlo Blangiardo e Livia Elisa Ortensi* » 61
- 5. La fruizione dei servizi territoriali lombardi da parte delle donne immigrate di origine marocchina, egiziana e pakistana**, di *Livia Elisa Ortensi* » 77
- 6. La migrazione delle donne e delle adolescenti di origine marocchina**, di *Camillo Regalia* » 90

<b>7. La migrazione delle donne e delle adolescenti di origine egiziana</b> , di <i>Roberta Bonini</i>	pag.	110
<b>8. La migrazione delle donne e delle adolescenti di origine pakistana</b> , di <i>Cristina Giuliani</i>	»	130
<b>9. Il punto di vista maschile: analisi dei focus group</b> , di <i>Marialuisa Gennari e Monica Accordini</i>	»	153
<b>10. Identità femminili in movimento tra tradizione e cambiamento: riflessioni conclusive</b> , di <i>Camillo Regalia, Marialuisa Gennari e Cristina Giuliani</i>	»	177
<b>Gli autori</b>	»	189

# Presentazione

di *Giovanna Rossi*

La presenza sempre più numerosa e organizzata di individui, famiglie e gruppi immigrati di diversa provenienza geografica obbliga studiosi e operatori sociali a fare i conti con le proprie capacità di comprendere l'Altro e la sua esperienza personale e familiare alla luce di nuove categorie culturali.

Il dibattito sulla diversità culturale che accompagna da tempo la riflessione psicosociale nel contesto nordamericano, caratterizzato da una pluralità di gruppi definiti su base etnica, culturale, religiosa e razziale, si è esteso ampiamente alle nazioni europee, inclusa l'Italia, che assistono alla costituzione di gruppi e comunità immigrate di eterogenea provenienza geografica e culturale. Tale dibattito rifluisce specificamente nella riflessione e nella ricerca sviluppatesi in ambito psicologico e sociologico circa l'identità femminile e i processi di riorganizzazione familiare generati dall'immigrazione. In questo senso la migrazione può essere considerata propriamente un evento familiare, in cui le donne giocano un ruolo determinante. Per questo motivo, la ricerca presentata in questo volume si focalizza sulla condizione della donna araba e/o musulmana nella migrazione, attraverso il confronto tra le diverse rappresentazioni del femminile nel contesto di origine e nel paese ospite, rappresentazioni che emergono nella trama di relazioni (familiari, di comunità, istituzionali) in cui le donne sono inserite.

Scopo della ricerca è fare uscire dalla latenza un fenomeno "invisibile", fortemente esposto al rischio di stereotipizzazione e marginalizzazione e spesso letto secondo codici interpretativi del *gender* semplicistici.

La ricerca empirica, di cui si dà conto nel volume, ha accettato la sfida di esplorare la condizione delle donne arabe e/o musulmane nella migrazione come esito dell'interdipendenza relazionale tra i due generi – maschile e femminile – e le generazioni, secondo una lettura tipica dell'approccio relazionale. Questo stesso approccio ha consentito di leggere la migrazione nei termini dei legami esistenti tra i generi e le generazioni *prima, durante e dopo* l'evento migratorio. La comprensione dei processi familiari sotto il profilo culturale e relazionale avviene quindi a partire dall'osservazione delle transizioni generate da eventi critici, quali appunto l'immigrazione, la costituzione della coppia e il matrimonio, la nascita dei figli, la loro adolescenza e così via.



In questa direzione sono state analizzate le strategie complesse e differenziate poste in atto da individui e famiglie nel trattare i percorsi identitari e le diversità culturali in funzione del grado di familiarità che avvertono tra i propri codici culturali e affettivi e quelli con cui vengono in contatto nel paese ospite. L'illuminante e articolata indagine che viene illustrata nelle pagine che seguono, offre in proposito, ampia documentazione. In particolare, la ricerca ha messo in discussione alcuni stereotipi sull'immigrazione femminile araba e musulmana, che non solo non rendono giustizia del composito quadro delle esperienze personali e familiari, ma anche inducono operatori e *policy makers* a implementare misure troppo spesso caratterizzate da un etnocentrismo che non favorisce il reale dialogo tra le culture. L'attenzione riservata a livello empirico alle diverse generazioni di migranti ha consentito di evidenziare le fatiche, le contraddizioni, le incongruenze dei percorsi di acculturazione individuali, familiari, generazionali e di comunità.

I contributi presenti nel volume sono articolati in due parti. Nella prima (capp. 1 e 2) è stato delineato un quadro degli elementi storico-giuridici e sociali attraverso i quali è possibile leggere la condizione della donna migrante araba e musulmana. Nella seconda parte (capp. 3 – 10) i risultati emersi da una ricerca empirica condotta *ad hoc* cercano di fare luce sulle condizioni di vita delle donne immigrate di prima e seconda generazione, provenienti da Marocco, Egitto e Pakistan e residenti in Lombardia.

Il capitolo 1 delinea, dal punto di vista storico, movimenti contrapposti di apertura e di chiusura al nuovo per quanto riguarda la condizione femminile e il diritto di famiglia in Pakistan, Marocco e Egitto. L'autrice mette in luce come, da un lato, la legislazione degli ultimi decenni ha previsto un progressivo allargamento dei diritti delle donne sia in Egitto, sia in Pakistan, sia – soprattutto – in Marocco; dall'altro, mostra come il diritto di famiglia spesso venga regolato da consuetudini che possono contrastare e travalicare quanto è stato codificato a livello legislativo. Il radicamento nelle tradizioni e le interpretazioni più tradizionaliste sembrano chiudere gli spazi che pure, grazie anche alle sollecitazioni provenienti dai movimenti femminili all'interno del mondo arabo e pakistano, si erano aperti.

Il capitolo 2, basato sulla disamina della letteratura psicologica e sociologica, discute il tema dell'acculturazione e delle dinamiche familiari nella migrazione araba e musulmana, nonché delinea gli aspetti di vulnerabilità che contraddistinguono la vita delle donne immigrate e il loro rapporto con i servizi. Da questa analisi vengono delineate specifiche domande di ricerca che orientano l'indagine empirica.

Il capitolo 3 rende conto delle scelte metodologiche che – coerentemente con la prospettiva relazionale – hanno condotto i ricercatori a interpellare una pluralità di soggetti e a metterne in relazione il punto di vista specifico: donne immigrate di prima (adulte, moglie e madri) e seconda generazione (adole-

scenti), uomini immigrati dagli stessi paesi, anch'essi di prima e seconda generazione.

Il capitolo 4 presenta gli aspetti demografici e le principali caratteristiche della comunità araba e pakistana in Italia e Lombardia; il capitolo 5 offre un quadro conoscitivo sulla misura e sulle modalità di accesso delle donne immigrate al sistema dei Servizi disponibili nel territorio lombardo.

L'approfondimento, in ottica qualitativa ed esplorativa, dei percorsi di integrazione delle donne interpellate è riportato nei capitoli 6, 7 e 8. Lo studio ha tenuto conto sia del versante intra-familiare (ruoli sociali, rapporti tra i generi, funzionamento familiare...) sia di quello extra-familiare (confronto tra cultura di origine e cultura "ospite", rapporto con le istituzioni e i servizi...) considerando le attribuzioni di senso in merito all'identità e alla cultura espressi dalle donne che hanno partecipato alla ricerca.

Il punto di vista maschile viene illustrato nel capitolo 9, attraverso l'analisi del materiale raccolto mediante *focus-group* con immigrati maschi di prima e seconda generazione di origine egiziana, marocchina e pakistana.

Il capitolo 10 è dedicato alle riflessioni conclusive, che, da un lato, confermano la centralità nella vita degli immigrati dei significati e dei mandati culturali dei paesi di origine, dall'altro, suggeriscono processi di cambiamento, ambivalenze, contraddizioni spesso generate dall'incontro con il nuovo contesto e con le opportunità e i limiti che esso offre. In particolare, la ricerca mette in luce processi di trasformazione di cui sono indubbiamente più consapevoli le giovani generazioni.

Le donne immigrate di prima e seconda generazione presentano orientamenti e tratti comuni ma anche differenze da rimarcare.

Sono condivisi tra madri e figlie sia valori quali la lealtà, la gerarchia, il rispetto e la solidarietà sia la consapevolezza di dover fare i conti con le norme e la cultura tramandate a livello storico e religioso e codificate a livello legislativo. Di tali convinzioni profondamente radicate nelle donne adulte e giovani intervistate dovrebbero tenere massimamente conto i *policy makers* e gli operatori per evitare progetti e misure caratterizzati da *bias* culturali (etnocentrismo).

La diversità intergenerazionale tra le donne immigrate di prima e seconda generazione si evidenzia soprattutto nella loro esperienza di vita in Italia: se le madri si trovano in una condizione generale di isolamento e invisibilità nel contesto di accoglienza, le figlie, adolescenti che frequentano oggi le scuole superiori in Italia, costituiscono le potenziali protagoniste dei possibili cambiamenti all'interno della migrazione femminile. La seconda generazione di donne immigrate si sta muovendo verso la costruzione di nuove forme di integrazione e legame con la comunità ospitante. Ma nelle adolescenti si manifestano più apertamente i conflitti tra mondi valoriali diversi: ciascuna di esse delinea obiettivi, mete, modelli di comportamento e possibili scelte profondamente differenti, oscillando costantemente tra la fedeltà alla tradizione, alle

origini, alla famiglia e la realizzazione personale attraverso i percorsi formativi e professionali. Queste giovani, peraltro, si trovano spesso deprivate della possibilità di avvalersi di una funzione di guida competente che le aiuti a mantenere, consolidare, connettere gli aspetti tradizionali con le scelte e le decisioni relative al proprio progetto di vita autonoma. Il rischio a cui sono esposte è pertanto quello di una difficoltà nel progettare la propria vita, con un futuro che si presenta fluido e incognito.

*Policy makers* e operatori sono pertanto chiamati a tenere in considerazione le sfide che queste generazioni di donne immigrate devono affrontare. La ricerca mette in luce come, sempre più, i decisori e gli operatori dei servizi devono pensare e implementare interventi che sviluppino relazioni e alleanze significative con il mondo migrante, connettendosi con alcune figure “ponte” quali per esempio i responsabili di comunità e di associazioni, i mediatori, gli operatori che già godono della fiducia e della relazione con i migranti. Le azioni devono mirare alla costruzione di spazi e tempi adeguati all’avvio di processi di conoscenza reciproca e proposte condivise con i destinatari degli interventi, secondo una logica *bottom-up*. Dalla ricerca emerge, infine, che le strategie di integrazione più efficaci sono quelle rivolte a “entrare in contatto” con le donne facendo perno, secondo una logica relazionale, sui *network* già esistenti. Questo si traduce nell’*incontro* con i differenti gruppi culturali ed etnici sul terreno della vita quotidiana e dei mondi vitali. Le donne e i loro bisogni possono pertanto essere raggiunti *di relazione in relazione*, negli specifici contesti di vita.

Il volume, nel complesso, esplora in modo originale fenomeni e processi articolati offrendo un peculiare e innovativo *frame* di osservazione, di riflessione e di analisi meritevole in futuro di ulteriori approfondimenti.

*Prima parte*

*Il contesto storico e psicosociale*



# *1. Donne e diritto di famiglia in Pakistan, Marocco e Egitto. Un profilo storico-giuridico*

di *Elisa Giunchi*

Il processo di codificazione, che dalla seconda metà dell'Ottocento ha toccato quasi tutto il mondo musulmano, ha riguardato il diritto di famiglia relativamente tardi, tra gli anni '20 e '60 del Novecento. Dietro alla riluttanza a regolare questo ambito vi era il disinteresse da parte delle autorità coloniali per una materia che era di scarsa rilevanza sotto il profilo economico e politico e che era considerata dalle popolazioni colonizzate parte integrante della propria identità e quindi intangibile; le fonti del diritto islamico regolano infatti in maniera dettagliata tutti gli aspetti del matrimonio, della filiazione, dello scioglimento del vincolo matrimoniale e delle successioni.<sup>1</sup>

La stretta compenetrazione tra ambito familiare e Islam ha indotto i legislatori che hanno codificato il diritto di famiglia a recepire, con pochissime eccezioni, gli istituti più caratterizzanti – e oggi più controversi – del diritto di famiglia islamico come la poligamia, il ripudio e la figura del tutore matrimoniale della sposa (*wālī*). Questi istituti sono stati tuttavia sottoposti a una serie di controlli e autorizzazioni e affiancati a norme che ne smussano le asperità più androcratiche. Si è recuperata in questo modo la capacità adattiva della tradizione giurisprudenziale islamica e alcuni dei suoi meccanismi legittimanti, rielaborati e adattati alle esigenze e alle sensibilità delle autorità post-coloniali. Nelle prossime pagine descriveremo le modalità con cui è avvenuto

---

<sup>1</sup> Le fonti primarie del diritto islamico sono il Corano, che per i credenti è parola di Dio trasmessa al profeta Muhammad tra il 610 e il 632, e la Sunna, o tradizione profetica, l'insieme cioè dei fatti e dei detti attribuiti a Muhammad. Le fonti secondarie sono il consenso dei giuristi e l'analogia. Il termine *sharī'a* è utilizzato solitamente (e anche in questo saggio) in senso ampio, per indicare il diritto islamico sviluppato in epoca classica, fino cioè all'XI secolo circa, anche se per diversi studiosi si riferirebbe alle sole fonti primarie e quindi alla componente più propriamente sacra del diritto. Il termine *fiqh* (giurisprudenza) è usato invece per indicare il corpus giuridico sviluppato dai giuristi medievali sulla base delle fonti primarie e secondarie.

questo processo e le norme che in Marocco, Egitto e Pakistan regolano oggi lo statuto personale.

### 1.1. Dal pluralismo del fiqh alla chiusura dell'ijtihād

L'esegesi coranica, la compilazione della Sunna e le costruzioni giuridiche poi confluite nei manuali di fiqh furono elaborate tra l'VIII e il X secolo, in un contesto in cui prevalevano norme e consuetudini androcratiche. Le specificità socio-culturali delle varie regioni che costituivano l'impero islamico, sotto gli omayyadi (661-750) e poi gli abbasidi (750-1258), determinarono tuttavia, pur all'interno di una comune cornice patriarcale, norme diverse, che nel tempo si andarono consolidando in scuole regionali distinte (madhab). Le più importanti nel mondo sunnita sarebbero state quelle hanafita, oggi la più diffusa, e quelle malikita, hanbalita e shafiita.

Le differenze tra le varie scuole non erano irrilevanti. Per tutte, ad esempio, nella contrattazione matrimoniale il walī (curatore matrimoniale), che preferibilmente era il padre, doveva rappresentare la volontà e gli interessi della futura sposa e il suo assenso era necessario se la ragazza non aveva ancora raggiunto la pubertà; la scuola hanafita era l'unica a prevedere che una donna adulta (nel senso di pubere) potesse contrarre matrimonio senza avere necessariamente l'assenso del walī, sebbene questi potesse successivamente invalidare il matrimonio alla presenza di determinate condizioni. Tutte le scuole, poi, riconoscevano il ripudio (ṭalāq), un atto unilaterale con cui il marito senza addurre alcuna giustificazione e non necessariamente alla presenza della moglie esprime la volontà di sciogliere il vincolo matrimoniale; il ripudio diventa definitivo dopo la terza dichiarazione consecutiva; le scuole giuridiche ritenevano valido anche il triplice ripudio, di cui non vi è traccia nel Corano, che consiste nel proferire in una sola volta la triplice formula che lo rende irrevocabile. Alla donna si riconosceva il diritto a sciogliere il vincolo matrimoniale se vi era il consenso del marito e ad avviare un procedimento di divorzio davanti al giudice alla presenza di determinati vizi del coniuge; la scuola hanafita interpretava in senso restrittivo quest'ultima possibilità, prevedendo che, in mancanza del consenso del coniuge, le donne potessero sciogliere il vincolo matrimoniale di propria iniziativa solo nel caso di impotenza del marito o alla presenza delle condizioni previste per l'"opzione della pubertà";<sup>2</sup> le altre scuole, in primis quella malikita, riconoscevano invece una gamma abbastanza vasta di condizioni alle quali ciò era permesso, ad esempio prendendo in considerazione il caso in cui il marito fosse affetto da malattie incurabili, si allontanasse da casa per lunghi periodi, o non mantenesse la mo-

---

<sup>2</sup> Con questo termine si indica la possibilità per la donna di chiedere lo scioglimento del matrimonio al momento del raggiungimento della pubertà, purché il matrimonio non sia stato consumato.

glie. I malikiti consideravano valida causa di divorzio anche qualsiasi comportamento del marito che arrecasse un qualche danno, materiale o psicologico, alla donna. Le scuole giuridiche, ad eccezione di quella hanafita, prevedevano infine l'inclusione nel contratto matrimoniale di clausole favorevoli alla futura moglie, come la proibizione di contrarre matrimoni poligami, purché lecite e conformi agli obiettivi del matrimonio; la loro violazione costituiva per la donna valido motivo di divorzio.

All'interno di ogni scuola vi erano poi diverse opinioni, che avevano la natura di contributi individuali a quella che per alcuni secoli sarebbe stata una dottrina in fieri. I giuristi che, sulla base dell'interpretazione (ijtihād) del Corano e della Sunna e delle fonti secondarie, elaborarono la dottrina giuridica classica, riconoscevano come legittima questa pluralità. Le contrastanti opinioni che si ritrovavano nei trattati di fiqh erano considerate tutte ugualmente legittime e avrebbero potute essere sostituite da altre maggiormente "solide", cioè meglio argomentate, o maggiormente adeguate alla realtà, purché i fondamenti del credo non venissero messi in discussione. Per quanto riguarda i giudici che amministravano la legge, ad essi non interessava applicare una dottrina coerente quanto piuttosto raggiungere un compromesso tra le parti che evitasse la lacerazione del tessuto sociale e proteggere i più deboli pur senza alterare lo status quo.

Intorno all'XI secolo, in un contesto di frammentazione politica, i principali giuristi sunniti decisero che occorreva fermare il processo evolutivo del diritto, sostituendo l'ijtihād, vale a dire l'interpretazione critica delle fonti primarie per affrontare questioni nuove, con il taqlid, vale a dire con l'osservanza del fiqh che era stato elaborato nei secoli precedenti. La chiusura della "porta dell'ijtihād" ebbe l'effetto di cristallizzare norme scaturite da situazioni contingenti e diffuse l'idea che ogni buon musulmano fosse tenuto a osservare quanto già era stato messo per iscritto dalla "propria" scuola di appartenenza. Questa decisione segnò il passaggio da un processo euristico guidato dalla necessità di prevenire il fitna (disordine) e tutelare i più deboli alla conformità a un insieme di testi che erano privati del loro contesto sociale e sociologico. La chiusura in realtà non fu totale, né nella prassi giudiziaria né a livello dottrinale (Hallaq, 1984), se non altro perché il principio del taqlid a una scuola non escludeva il riferimento alle diverse opinioni che coesistevano al suo interno, ma ebbe comunque l'effetto di frenare la reinterpretazione delle fonti primarie e di scoraggiare il pluralismo e la flessibilità che avevano contraddistinto fino ad allora il fiqh.

## **1.2. La riapertura dell'ijtihād e l'associazionismo femminile**

Nel corso dell'Ottocento i riformisti musulmani, recependo tensioni preesistenti volte a recuperare l'Islam "autentico", reclamarono il diritto a riapri-



re la porta dell'ijtihād tornando alle fonti primarie della religione e dando loro preminenza rispetto a tutte quelle norme e istituzioni di origine extra-religiosa che erano state incluse nel fiqh. La decadenza del mondo musulmano e la colonizzazione europea erano attribuite proprio alla cristallizzazione del fiqh e alla sua preminenza sulla rivelazione, che avevano reso l'Islam incapace di rispondere alle necessità del mondo contemporaneo. I riformisti cosiddetti "modernisti", in particolare, ritenevano che si dovesse riscoprire lo "spirito" della rivelazione, dando preminenza alle fonti primarie rispetto a quelle secondarie, al Corano rispetto alla Sunna, ai versetti meccani rispetto a quelli medinesi,<sup>3</sup> facendosi guidare dall'interesse pubblico, dagli obiettivi ultimi della shari'a e dalla realtà del mondo contemporaneo. L'approccio modernista al testo sacro era particolarmente innovativo. Nella parte meccana della rivelazione si enuncia il principio di uguaglianza dei credenti, mentre in quella medinese, che ha costituito la base del diritto di famiglia classico, si riconoscono alle donne diritti inferiori su alcune questioni relative al matrimonio, al divorzio, alla successione e alla testimonianza. Respingendo l'esegesi letterale fatta propria dalla tradizione, i modernisti attuarono un'analisi storicistica del Corano volta a contestualizzare il significato dei versetti medinesi e a dare preminenza ai principi di uguaglianza e non discriminazione che erano enunciati nella parte meccana del testo e che erano stati trascurati dai giuristi medievali. Il fiqh non era, tuttavia, del tutto rifiutato: si poteva attingere alle opinioni delle diverse scuole su questioni non toccate da Corano e Sunna, con un approccio eclettico e al tempo stesso selettivo che permetteva di accogliere le norme più "progressiste", indipendentemente dalla loro origine (Hallaq, 1997: 210).

Queste idee si diffusero sul finire dell'Ottocento, in una fase in cui nuove idee di sovranità popolare ed emancipazione femminile potevano circolare grazie allo sviluppo dell'editoria e alla scolarizzazione in strutture laiche. Il fermento intellettuale di quest'epoca ebbe come epicentro l'Egitto e toccò sin dall'inizio la "questione femminile". Diversi riformisti egiziani, in primis Mohammad Abduh (1849-1905) e Qasim Amin (1865-1908), già nella seconda metà dell'Ottocento si erano fatti promotori di un rinnovamento religioso che restituisse alla donna quei diritti che le erano stati negati nella storia e che erano considerati fondamentali per garantire il progresso dell'intera comunità islamica.

Da questo fermento nacquero all'inizio del secolo successivo le prime associazioni femminili. In Egitto fu fondata nel 1908 la Società per il progresso della donna e nel '14 l'Associazione culturale delle donne egiziane. Negli an-

---

<sup>3</sup> La parte meccana della rivelazione è quella che va dal 610 al 622, anno dell'Egira, cioè dell'emigrazione del profeta e dei suoi seguaci a Yatrib, che sarà successivamente denominata Medina. I versetti medinesi sono quelli rivelati dall'Egira fino alla morte del profeta, avvenuta nel 632. Mentre i versetti meccani sono inerenti per lo più alle fondamenta della fede e al rapporto Dio-uomo, quelli medinesi riguardano le relazioni tra uomini e sono quindi maggiormente prescrittive.

ni '10 e '20 le donne egiziane parteciparono alla mobilitazione anti-britannica e nel 1923 fu istituita da Hoda Shaarawi l'Unione femminista egiziana, che oltre a promuovere l'istruzione femminile e a fornire assistenza alle donne più povere perorava la revisione del diritto di famiglia, chiedendo che fosse innalzata l'età minima prevista per il matrimonio, che venissero imposte delle restrizioni alla poligamia e che la disciplina del divorzio fosse riformata in modo da ampliare le possibilità riconosciute alle donne.

Già in quella fase emersero all'interno dell'associazionismo femminile approcci diversi: nel 1936 Zaynab al-Ghazali lasciò l'Unione, accusata di essere eccessivamente influenzata dal femminismo europeo, e formò l'Associazione delle donne musulmane con il fine di cercare una via verso l'emancipazione che fosse più consona alla tradizione autoctona. La sua posizione era simile a quella dei Fratelli Musulmani, con la quale del resto ebbe sempre ottimi rapporti: secondo l'attivista egiziana, l'Islam consentiva alle donne di studiare, di partecipare alla vita politica nazionale ed esercitare qualsiasi professione, purché ciò non avvenisse a scapito dei loro doveri primari di mogli e madri. Questa sarà, come vedremo, anche la posizione delle associazioni femminili appartenenti alla corrente fondamentalista, che si diffonderanno a partire dagli anni '70-'80 del Novecento, parallelamente al sorgere di nuove associazioni laiche e moderniste che chiederanno di riformare il diritto di famiglia in senso maggiormente egalaritario.

In Marocco l'associazionismo femminile nacque più tardi rispetto a quello egiziano, nel contesto del movimento indipendentista, negli anni '40 e '50, e nella fase post-coloniale fu inizialmente legato alle autorità: quando nel 1969 il re Hassan II istituirà l'Unione nazionale delle donne marocchine, l'associazione sarà sin dall'inizio diretta da donne appartenenti alla famiglia reale. Negli anni '70 sorsero altri movimenti femminili all'interno dei principali partiti della sinistra. Bisogna attendere gli anni '80 per assistere alla nascita di associazioni più autonome, come l'Associazione democratica delle donne del Marocco e l'Unione dell'azione femminile, che chiederanno la revisione del diritto di famiglia con il fine di ampliare i diritti riconosciuti alla donna.

La storia dell'associazionismo pakistano presenta diversi punti comuni con quello marocchino. Sebbene già all'inizio del Novecento fossero nate nel subcontinente alcune associazioni volte a migliorare la condizione delle donne musulmane, la mobilitazione femminile avvenne principalmente nel contesto della lotta anti-coloniale e nazionalista. Anche in Pakistan l'associazionismo sarà inizialmente legato a figure vicine alle autorità: nel 1949 la Begum Raana Liaquat Khan, moglie del primo premier pakistano, fondò l'Associazione delle donne del Pakistan, che sin dai primi anni '50 chiese con insistenza alle autorità di riformare la disciplina della poligamia e del ripudio. Negli anni '70 le donne pakistane trovarono spazio crescente nelle formazioni partitiche e istituirono nuove associazioni come Shirkat Gah, da cui nascerà nel 1981 il Fo-

rum di azione delle donne, che sarà molto attivo nella difesa dell'Ordinanza sul diritto di famiglia del 1961 contro i tentativi dei settori religiosi di abrogarla.

A questi gruppi si sono sommate associazioni femminili nate nel contesto del movimento fondamentalista che si è diffuso in contesti urbani a partire dagli anni '70. Per i pensatori fondamentalisti l'ambito familiare ricopre la funzione di preservare i valori della religione e va quindi protetto da pericolose innovazioni attuate in nome dell'uguaglianza tra i coniugi; la legislazione vigente, ispirata a principi considerati estranei all'islam "autentico", va quindi emendata e vanno in particolare eliminate le restrizioni imposte da legislatori modernisti alla poligamia, al ripudio e al ruolo del walī. I fondamentalisti riconoscono alle donne il diritto a studiare e a lavorare fuori casa, purché ciò non interferisca con il loro dovere primario di moglie e madre, vi sia il consenso del padre o del marito e le attività extra-domestiche avvengano in luoghi separati. Si riconoscono alle donne maggiori diritti, quindi, rispetto al quadro consuetudinario, ma non l'uguaglianza, considerata una delle cause della decadenza morale dell'Occidente; già negli anni '60 Sayyid Qutb, importante figura dei Fratelli Musulmani, aveva tuonato contro "questa volgarità che chiamate emancipazione delle donne" (Qutb, 1991: 85). In maniera analoga si era espresso in Pakistan Abul A'a Maududi, uno dei massimi teorici del fondamentalismo (Maududi, 1992).

Nei tre paesi trattati, e in generale nel mondo musulmano, l'associazionismo femminile si dirama quindi in filoni che pur trovando terreni di lotta comuni si differenziano per obiettivi e linguaggio: vi è un associazionismo volto all'assistenza alle donne più vulnerabili, che al pari delle organizzazioni professionali non mette in discussione la struttura sociale e l'ideologia dominante; un associazionismo che si ispira al femminismo occidentale, di cui adotta l'obiettivo finale, l'uguaglianza tra i sessi, e gli strumenti concettuali, prettamente laici; un associazionismo "modernista", che recepisce il discorso dei diritti umani ritrovandone le fondamenta nella religione stessa, in primis nei valori di eguaglianza che si ritrovano nella parte meccana della rivelazione; e un associazionismo fondamentalista, che ritrova nel Corano diritti e tutele per la donna pur senza mettere in discussione la visione tradizionale della vita familiare. Sebbene questi ultimi due filoni siano solitamente fatti rientrare in un comune "femminismo islamico" che persegue l'emancipazione da consuetudini restrittive in nome della religione "autentica", sarebbe sbagliato trascurare le differenze che intercorrono tra i due fenomeni. Si tratta di differenze che in parte nascono anche dal diverso background delle attiviste. Mentre le associazioni moderniste, come quelle laiche, sono per lo più formate da donne appartenenti all'élite urbana, le donne che prendono parte ad associazioni fondamentaliste provengono dal ceto medio-basso conservatore e a differenza delle loro madri completano gli studi superiori ed entrano nel mondo del lavoro. Si può ipotizzare che sia la loro esperienza personale, e in parti-

colare la loro duplice estraneità al mondo dei loro genitori e a quello delle élites occidentalizzate, ad indurle a cercare una terza via tra la decadenza morale dell'Occidente e una tradizione che ai loro occhi è inadatta a rispondere a nuove esigenze. Queste considerazioni possono essere applicate anche a tante giovani musulmane che vivono in Europa, dove ricercano un modello nuovo che si colloca a metà tra la ghettizzazione e l'assimilazione totale: reclamano il diritto a studiare e a lavorare, ritrovandolo nel Corano stesso, e si oppongono ai matrimoni imposti e alla violenza domestica, sempre facendo riferimento al testo sacro, ma non mettono in discussione il principio di complementarietà dei sessi nel matrimonio, piuttosto che ambire all'uguaglianza dei coniugi, e indossano il velo, simbolo consapevole di un insieme di valori morali che non si ritrovano nel paese d'accoglienza.

Sia l'approccio delle femministe laiche sia quello delle moderniste è stato oggetto di forti critiche da parte del settore religioso tradizionale e fondamentalista, che le ha accusate di esprimere l'alienazione culturale di un gruppo sociale occidentalizzato e benestante, che si è avvantaggiato della modernità tradendo i valori della religione. In diversi paesi musulmani le stesse autorità centrali, che dagli anni '70-'80 in poi hanno seguito una politica di concessioni ai gruppi religiosi per cooptarne gli elementi moderati, hanno limitato lo spazio di azione e di espressione dei gruppi femminili laici e modernisti. L'ostilità di cui queste donne sono state vittima, così come la loro esiguità numerica, sono state in parte compensate dai legami che hanno saputo tessere con organizzazioni non governative straniere e organizzazioni internazionali, complice un linguaggio comune imperniato sui diritti umani, e dalla capacità di avvalersi di mezzi di comunicazione moderni, con la diffusione in rete di notizie e idee (Giunchi, 2003). In virtù della loro visibilità e della loro appartenenza a un gruppo sociale che fino agli anni '60-'70 (più a lungo in Egitto e Marocco) controllava il potere politico, le associazioni femminili laiche e moderniste hanno costituito una lobby importante, che è stata determinante nella codificazione del diritto di famiglia e nelle riforme successive.

È in parte grazie a loro, ma anche grazie all'allineamento internazionale dei paesi che trattiamo, che i gruppi religiosi tradizionalisti e fondamentalisti non sono riusciti a convincere le autorità a emendare il diritto vigente, stralciando le norme non corrispondenti alla dottrina classica. Questi gruppi tuttavia hanno impedito l'adozione di riforme più liberali e in Pakistan, come vedremo, hanno indotto la magistratura a disattendere norme considerate non islamiche, vanificando di fatto l'approccio modernista dei legislatori.

### **1.3. La codificazione del diritto di famiglia**

Il processo di codificazione ha avuto inizio nel mondo musulmano nell'Ottocento, sotto la spinta dei regimi coloniali o di élite musulmane, en-