

*Riconsiderare l'identità delle donne
musulmane nell'Egitto post-rivoluzionario*
di Nesma Elsakaan*

Nella tradizione le questioni delle donne dovrebbero essere rinnovate per prime. Le donne sono la metà della società e la mancata attenzione nei loro confronti è come se si camminasse con una gamba sola¹.

Il Grande Imam, lo *šayḥ* Ahmad al-Tayyib

The principles of both feminism and Qur'anic moral imperatives require an honest critical outlook on forms of injustice, based on achieving a high level of moral conscientiousness and practice².

Omaima Abou-Bakr

Introduzione

Dopo le rivolte della cosiddetta primavera araba, i paesi del Nord Africa hanno subito grosse trasformazioni. Una parte importante di queste toccano l'annosa questione femminile e la mobilità di genere³. Dal

* Università degli Studi di Palermo.

¹ Il Grande Imam, lo *šayḥ* Ahmad al-Tayyib, sul suo account *Twitter*, citato in *Ba'd taṣrīḥāt al-Tayyib. Tawḍīḥ min al-Azhar bi-ša'n ta'addud al-zawḡāt*, in “Sky News ‘Arabiyyah”, 3/3/2019, in <https://www.skynewsarabia.com/middle-east/1232405> (ultimo accesso 14/8/2019). L'autrice ringrazia i revisori per i loro suggerimenti che hanno consentito di migliorare il lavoro.

² O. Abou-Bakr, *Islamic Feminism and the Equivocation of Political Engagement: 'Fair is Foul, and Foul is Fair'*, in M. El Said et al. (eds.), *Rethinking Gender in Revolutions and Resistance: Lessons from the Arab World*, Zed Books, London-New York 2015, p. 193.

³ Sulle forme di attivismo femminile e di mobilità di genere nel Nord Africa dopo le rivolte arabe, cfr. A. M. Di Tolla, E. Francesca (eds.), *Emerging Actors in*

punto di vista delle donne quegli eventi hanno prodotto conseguenze profonde, tanto positive quanto negative, che hanno scosso fortemente l'identità femminile. In questo articolo mi soffermo sul contesto egiziano, in cui le donne sono state prima protagoniste nei giorni della lotta contro il vecchio regime⁴, poi hanno contribuito alla riforma del Paese. Il prezzo da pagare per tale protagonismo non è poco. Le donne che hanno partecipato in piazza alle manifestazioni hanno subito gravi atti di violenza⁵ e nelle trattative del periodo post-rivoluzionario ci sono stati diversi tentativi di privare le donne di alcuni diritti acquisiti in precedenza. Le difficoltà, lungi dall'indebolire le donne, le hanno rese ancora più risolute nella difesa dei loro diritti.

Uno dei risultati più importanti della Rivoluzione del 25 gennaio 2011 in Egitto è stato l'avvio di un processo di ripensamento del discorso religioso sull'identità femminile che ha coinvolto rappresentanti della società civile e di alcune istituzioni politiche e religiose: *al-Azhar al-Šarīf (al-Azhar)*⁶, il Centro *Nūn* per le Questioni della Donna e della Società (CNQDS), la Fondazione *Madā Miṣr* (FMM), il Consiglio Nazionale della Donna (CND), la Biblioteca di Alessandria e alcune femministe islamiche. Risultato tangibile di tale fermento è stata la produzione di due testi: il *Documento di al-Azhar per la donna (Waṭīqat al-Azhar lil-mar’ah)*⁷, reso pubblico il 12 giugno 2013 e la *Dichiarazione di Alessandria sui diritti della donna nell'Islam (I'lān*

Post-Revolutionary North Africa. Gender Mobility and Social Activism, in “Studi Magrebini”, XIV-XV, 2016-2017, tomo I, pp. 9-452. Cfr. anche N. Elsakaan, *Mobilità di genere e attivismo nel Nord Africa post-rivoluzionario. Strategie, sviluppo e sfide*, in *Patrie popoli corpi. Genere e famiglia nell'era dei nuovi nazionalismi*, numero monografico di “Genesis”, I, 2019, pp. 191-193.

⁴ Per la partecipazione femminile alla Rivoluzione del 25 gennaio 2011, cfr. H. Sholkamy, *Women Are Also Part of This Revolution*, in B. Korany, R. El Mahdi (eds.), *Arab Spring in Egypt: Revolution and Beyond*, The American University Press, Il Cairo 2012, pp. 153-174.

⁵ Per la partecipazione femminile e la questione del genere, cfr. M. Hatem, *Gender and Revolution in Egypt*, in “Middle East Report”, 261, 2011, pp. 36-41. Per il modo in cui l'arte ha trattato la violenza di genere nelle rivolte arabe, cfr. A. Vanzan, *Primavera rosa. Rivoluzioni e donne in Medio Oriente*, Libraccio editore, 2013.

⁶ Il sistema di traslitterazione qui usato concorda con la norma UNI ISO 233-2005. La *tā' marbūṭah* si traslittera *h* nello stato assoluto (per esempio, *al-musāwāh*) e *t* nello stato costrutto (per esempio, *Waṭīqat al-Azhar*). L'aggettivo di relazione è reso con il suffisso *-iy* (per esempio, *wasatiyy*). I nomi propri invece non sono traslitterati.

⁷ Si farà riferimento al Documento con l'abbreviazione DAD.

al-Iskandariyyah hawla “huqūq al-mar’ah fīl-Islām”)⁸, che ha visto la luce l’11 marzo del 2014. I due testi si basano sui principi della *šari’ah* islamica e condividono l’assunzione secondo cui uguaglianza e dignità umana sono valori fondamentali dell’Islam. Questo lavoro presenta una lettura comparativa dei due documenti. La domanda che guida l’analisi è la seguente: in che modo il DAD e la DADDI delineano l’identità femminile musulmana e quali sono i diritti e i doveri delle donne da una prospettiva di fede?

L’articolo si suddivide in due sezioni. La prima si sofferma sul DAD, descrive il contesto in cui è stato elaborato e le parti coinvolte nella stesura e ne discute poi criticamente i principi. La seconda parte presenta il femminismo islamico in Egitto e analizza alcuni punti significativi della DADDI, in quanto frutto del lavoro delle femministe islamiche. L’ultima parte invece delinea alcune possibili vie di collaborazione tra *al-Azhar* e le femministe islamiche.

1. Il Documento di al-Azhar per la Donna (DAD)

Dopo la deposizione del presidente Mubarak nel 2011, le aspirazioni degli egiziani verso una maggiore giustizia sociale si sono rafforzate in modo esponenziale. L’obiettivo di attivisti, associazioni civili e partiti politici era far sì che il nuovo regime garantisse libertà, dignità e giustizia per tutti, senza discriminazioni di genere, di religione o di classe. La riforma del discorso religioso era una fra le richieste più forti che arrivavano dalla società civile. Questo fatto non deve sorprendere, visto il ruolo che la religione esercita sulla vita degli egiziani e sulle leggi. Non si tratta certo di un tema nuovo. Mubarak aveva posto il rinnovamento del pensiero religioso fra le sue principali azioni⁹. Dopo la Rivoluzione però l’esigenza di una riforma religiosa si è fatta sempre più forte¹⁰,

⁸ Si farà riferimento alla Dichiarazione con l’abbreviazione DADDI.

⁹ Una delle sfide del vecchio regime era la lotta contro il pensiero religioso fondamentalista e il terrorismo. Il governo sollecitava l’establishment religioso per una riforma. In quella fase si è enfatizzato il ruolo di *al-Azhar* nella diffusione di idee moderate.

¹⁰ In diverse occasioni l’attuale presidente, ‘Abd al-Fattah al-Sisi, ha ribadito la necessità di un rinnovamento religioso, attribuendone la responsabilità al Grande Imam di *al-Azhar*. Cfr. per esempio, il discorso di al-Sisi durante la celebrazione del Giorno Natale del Profeta Muhammad: *al-Ra’is al-Sisi li-Šayḥ al-Azhar: tağdīd al-ḥiṭab al-dīniyy mas’ūliyyatukum amām Allāh*, in https://www.youtube.com/watch?v=4vgOS3_ettQ (ultimo accesso 2/9/2019). A sua volta *al-Azhar* ha organizzato una conferenza internazionale, nel marzo del 2017, sul

al punto tale che era uno degli argomenti maggiormente discussi nei dibattiti sempre più numerosi che si tenevano in quei giorni. Si dibatteva del futuro dell'Egitto, della nuova costituzione, di diritti umani, di libertà di confessione e di espressione, di lotta contro la violenza e di diritti femminili¹¹. Si trattava di una vera mobilitazione generale da cui non poteva certo mancare *al-Azhar* la cui presenza era costante e significativa.

Al-Azhar è l'istituzione religiosa più importante in Egitto. Il suo ruolo fondamentale sta nella sorveglianza della conformità delle leggi ai principi della *šari'ah*¹². Da sempre *al-Azhar* dichiara di voler promuovere un pensiero religioso "moderato" (*wasatiyy*)¹³. A dispetto di tali pronunciamenti, i più considerano *al-Azhar* un'istituzione conservatrice. Lo dimostra il fatto che ci sono stati tentativi di riformarne la struttura e i curricula di studio all'interno di una più vasta campagna nazionale per il rinnovamento religioso, ma tuttora ci sono difficoltà che ne impediscono la realizzazione¹⁴. È sempre mancato un consenso unanime al suo interno. D'altro canto bisogna tenere conto delle molte pressioni che *al-Azhar* subisce dall'esterno. I vari governi spingono di solito affinché *al-Azhar* si faccia garante dell'ordine sociale tradizionale e dello *status quo*; le organizzazioni della società civile pressano per-

rinnovamento del discorso religioso, intitolata *Taġdīd al-ḥiṭāb al-dīniyy bayna diqqat al-fibm wa-taṣhiḥ al-mafāḥīm* (Il rinnovamento del discorso religioso: riconsiderazione della comprensione e correzione dei concetti). Per il convegno e le azioni in questa direzione, cfr. la relazione di *al-Azhar* nel dicembre del 2017: *al-Azhar fī 2017: 'ām al-harb 'alā al-irhāb: taqrīr*, in "al-Miṣriyy al-Yawm", 24/12/2017, in <https://www.almasryalyoum.com/news/details/1236089> (ultimo accesso 2/9/2019).

¹¹ Per il dibattito sulle trasformazioni sociali, politiche ed economiche nel periodo transitorio in seguito al 2011, cfr. 'A. Khalil, *Harītat al-'adālah al-iğtimā'iyyah fī Miṣr mundū ṫawrat 25 yanāŷir 2011*. Il libro è disponibile solo in formato elettronico e contiene una premessa dell'egiziano Butrus Buturs Ghaly (m. 2015), ex segretario generale dell'ONU, in <http://tiny.cc/qqnz9y> (ultimo accesso 20/7/2019).

¹² *Al-Azhar* è anche un'università dove si insegnano scienze religiose e altre discipline scientifiche e umanistiche.

¹³ Il Grande Imam, lo *šayḥ* Ahmad al-Tayyib, afferma di sentirsi «responsabile nei confronti di tutte le genti del mondo e non solo dei musulmani». Dichiarazione presente sulla pagina ufficiale di *al-Azhar* su Facebook. Cfr. https://www.facebook.com/OfficialAzharEg/photos/a.98194806_1819287_2775185892495486/?type=3&theater (ultimo accesso 16/8/2019).

¹⁴ Per una storia della riforma e delle politiche di *al-Azhar*, cfr. M. Zeghal, *Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State* (1952-94), in "International Journal of Middle East Studies", 31, 3, 1999, pp. 371-399.

ché *al-Azhar* appoggi la lotta per i diritti umani e i cambiamenti nella società. Stretta tra due opposte visioni, l’istituzione azharista sembra incapace di prendere posizione chiara riguardo alla riforma. Per questo le dichiarazioni sono spesso ambivalenti¹⁵.

Qualcosa è però cambiata dopo la Rivoluzione del 25 gennaio 2011. La voce di *al-Azhar* si è fatta sentire ripetutamente nel dibattito pubblico. Ne sono scaturiti discorsi e documenti che chiariscono la sua posizione nei confronti di diverse questioni politiche e sociali¹⁶. Il DAD ne è un esempio. Si tratta di un documento atteso da tempo che ripensa le condizioni femminili alla luce dei cambiamenti prodotti dalla Rivoluzione e vuole correggere idee e consuetudini ostili alle donne.

Nelle società a maggioranza musulmana, se l’istituzione religiosa riconoscesse i diritti femminili e si opponesse alle consuetudini patriarcali che derivano da interpretazioni errate del testo sacro, le rivendicazioni delle donne riceverebbero un forte impulso e sarebbero accettate più facilmente dai fedeli.

Nelle intenzioni dei suoi redattori, il DAD doveva promuovere un discorso religioso equilibrato sui diritti femminili. Ma le circostanze in cui ha visto la luce hanno reso difficile il perseguimento dell’obiettivo, al punto tale che il testo reso pubblico ha tradito le aspettative di molti. Nel paragrafo successivo mi soffermo su queste circostanze, avvertendo subito che la ricostruzione di eventi così vicini a noi e così scottanti è ardua. Mancano infatti notizie chiare e testimonianze sincere a causa delle circostanze politiche difficili. Le azioni di *al-Azhar* sono a volte di difficile interpretazione, in quanto così strettamente connesse con le trasformazioni sociali e politiche dell’Egitto, da non poter sempre distinguere dove

¹⁵ Un esempio delle ambivalenze di *al-Azhar* si trova in uno studio di Basma ‘Abd al-‘Aziz che analizza il linguaggio dell’establishment religioso tra il 2011 e il 2013. Tra le tesi del libro c’è l’idea che tale ambivalenza sia dovuta al coinvolgimento politico di *al-Azhar* in alcuni eventi, come dimostrerebbe l’uso di toni nazionalistici che vanno oltre il suo ruolo religioso. Cfr. B. ‘Abd al-‘Aziz, *Saṭwat al-naṣṣ*, Dār ḫifṣāfah, Il Cairo 2016.

¹⁶ Tra il 2011 e il 2013, *al-Azhar* ha rilasciato dichiarazioni su diverse questioni sociali e politiche: *Waṭīqat mustaqbal Miṣr* (la Dichiarazione sul futuro dell’Egitto), *Waṭīqat al-Rabi’ al-‘Arabiyy* (la Dichiarazione sulla Primavera Araba), *Waṭīqat manzūmat al-ḥurriyyāt al-asāsiyyah* (la Dichiarazione sulle libertà di base) e *Waṭīqat nabd al-‘unf* (la Dichiarazione sul rigetto della violenza), cfr. <http://www.azhar.eg/AzharStatements> (ultimo accesso 15/8/2019). Per una lettura analitica dei documenti, cfr. M. al-Haddad, *Watā’iq al-Azhar, al-madāmīn wal-dalālāt*, in R. al-Sayyid et al. (eds.), *al-Azhar marḡī’iyat al-taqlīd al-sunniyy fī azminat al-taqyīr*, Marakaz al-Misbār, Dubai 2014.

finiscono le une e cominciano le altre¹⁷. Si cercherà qui di ricostruire il contesto in cui il Documento è stato redatto. La fonti sono articoli di quotidiani egiziani, resoconti di riunioni tenute da attivisti e femministe, dichiarazioni rilasciate da *al-Azhar* sulla rivista *Sawt al-Azhar*, sul suo sito ufficiale e sulla sua pagina *Facebook*. Si utilizzeranno anche interviste di prima mano a Omaima Abou-Bakr, studiosa e femminista islamica¹⁸, raccolte tra il 2016 e il 2017, e studi sulla realtà egiziana post-rivoluzionaria.

1.1. Le circostanze e le parti coinvolte

Dopo la Rivoluzione del 25 gennaio, il Paese si è recato alle urne per votare il nuovo presidente. L'atmosfera era piena di ottimismo e di voglia di costruire una vera democrazia dopo anni di oppressione. Le elezioni hanno visto prevalere i Fratelli Musulmani¹⁹, la cui ideologia è politica e religiosa nello stesso tempo. Lo scontro tra islamisti e liberali, che pure risaliva ai tempi di Mubarak, se non prima²⁰, ha trovato nuova linfa nelle idee opposte che ciascun gruppo aveva sulla nuova costituzione²¹ e sulle relazioni di genere. *Al-Azhar* si è tenuta fuori dallo scontro, ma ha sfruttato l'occasione per recuperare lo spazio perso da anni. Ha adottato pertanto una prospettiva moderata, proponendosi come protettrice di Islam libero dal fondamentalismo e dalla radicalizzazione. Tale approccio ha riattivato il dialogo tra le associazioni civili e *al-Azhar*, che durante gli anni Duemila aveva raggiunto il suo livello più basso²².

¹⁷ Bisogna anche tenere conto del rischio a cui si possono esporre studiosi provenienti dall'Egitto, se criticano il Paese.

¹⁸ Omaima Abou-Bakr è docente di letteratura inglese presso l'Università del Cairo (Egitto). È fondatrice del *Women and Memory Forum*, una ONG che ha lo scopo di rileggere criticamente la tradizione arabo-islamica per produrre una cultura alternativa sensibile al genere. Oggi Abou-Bakr è una delle esponenti del femminismo islamico. Ho intervistato Abou-Bakr al Cairo e a Palermo nel 2016 e a Helsinki nel 2017.

¹⁹ I Fratelli Musulmani (*al-Iḥwān al-muslimūn*) sono un gruppo fondato da Hassan al-Banna in Egitto nel 1928. Si distingue per un orientamento politico basato su una visione conservatrice dell'Islam. Cfr. *infra*, p. 247, nota 23.

²⁰ La battaglia tra le due tendenze esiste da prima di Mubarak che però la alimentava, per dare l'impressione che lo Stato fosse democratico e che tutti i partiti, inclusi quelli di stampo religioso, avessero voce libera nei dibattiti pubblici.

²¹ Per le circostanze in cui è nata la nuova costituzione egiziana e i suoi principi, cfr. T. El Gebaly, *Constitutional Principles: Documents on Post-Revolution Egypt*, in “Alif: Journal of Comparative Poetics”, 32, 2012, pp. 228-253.

²² Nel 2003 un gruppo di attivisti aveva provato a discutere con gli ulema azha-

Dopo il lungo periodo di ostilità, il riavvicinamento tra azharisti e attivisti della società civile sembrava convenire a entrambi. *Al-Azhar* tornava ad avere un ruolo sociale forte, come oppositrice delle politiche estremiste dei Fratelli Musulmani²³. Gli attivisti potevano avvicinarsi ai detentori esclusivi del discorso religioso. Per Azza Solaiman, avvocatessa e attivista egiziana, il confronto con *al-Azhar* sulla posizione della *šarī'ah* nei confronti delle donne non è un obiettivo in sé per

risti della revisione di alcune letture dei testi religiosi dell'Islam. La reazione degli ulema (*al-'ulāmā'*) è stata molto deludente. Gli attivisti sono stati accusati di essere «oppositori» dell'Islam e della *šarī'ah*. Cfr. W. Zayed, *al-Azhar: muḥāwalat iṣlāḥ wa taḡdīd muta'attirah*, Center for Arab Progress, 13/9/2018, in <http://tiny.cc/64qy9y> (ultimo accesso 15/9/2019). Come dimostra questo esempio, fare proposte di stampo riformista è sempre un rischio, che però aumenta in contesti con scarsa libertà di espressione. Prima del 2011, era molto difficile che *al-Azhar* prestasse ascolto a idee provenienti dal di fuori della sua cerchia. Lo conferma Omaima Abou-Bakr. C'erano rifiuto o diffidenza. Gli azharisti da un lato e gli attivisti e le femministe dall'altro si scambiavano accuse, spesso basate su pregiudizi. Intervista a O. Abou-Bakr (Palermo 2016). La collaborazione con *al-Azhar* rimane però un requisito fondamentale, se si vuole una riforma condivisa, anche per quanto riguarda la questione femminile. Ed è questa la strada che si cerca di percorrere dal 2011.

²³ Zayed, *al-Azhar*, cit. Negli ultimi 10 anni, i Fratelli Musulmani sono riusciti a ottenere un vasto appoggio popolare, fatto che ha creato una specie di competizione tra loro e gli azharisti. Ciò ha reso complesso il rapporto tra entrambi. In seguito all'intervento militare del 30 giugno 2013 e alla deposizione del presidente Muhammad Mursi, membro dei Fratelli Musulmani, *al-Azhar* ha iniziato una campagna contro loro. Un recentissimo video pubblicato sulla pagina ufficiale *Facebook* di *Dār al-Iftā' al-Miṣriyya*, istituzione azharista responsabile della *fatwa*, descrive i Fratelli Musulmani come «Fratelli terroristi» (*Ǧamā'at al-İhwān al-irhābīyyah*). Il video ribadisce che essi sono uno dei gruppi deviati (*fīraq munhārifah*). Spiega inoltre che la storia dei Fratelli musulmani, sin dalla fondazione a oggi, dimostra che sono «aggressori e trasgressori delle norme di Dio» (*al-mu'tadīn al-mutazāwīgīn li-hudūd Allāh*), cfr. *al-İhwān wa iddī'a' al-maẓlūmiyyah*, su <https://www.facebook.com/EgyptDarAlIfta/video/2432672096770063/?sfnsn=mo&cd=n&vh=e> (ultimo accesso 17/10/2019). Paradossalmente esistono numerosi sostenitori dei Fratelli Musulmani tra gli azharisti. Yusuf al-Qaradawi è fra i più famosi. Secondo N. J. Brown, c'è un'affinità tra *al-Azhar* e i Fratelli Musulmani, che risale agli anni Settanta, periodo in cui i gruppi islamisti sono tornati ad avere una grande presenza sul scenario egiziano. Quest'affinità però non è condivisa da tutti. Alcuni azharisti, sostiene Brown, si sono schierati a favore dei Fratelli. Altri, però, li considerano come rivali e sostengono che *al-Azhar* debba ripristinare la sua autonomia e il suo ruolo per avere un appoggio popolare. Cfr. N. J. Brown, *Post-revolutionary al-Azhar*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington DC-Moscow-Beijing-Beirut-Brussels 2011, p. 6. Per la storia e l'evoluzione dei Fratelli Musulmani, cfr. R. C Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*, Princeton Press, Princeton 2013.

gli attivisti. Si tratta di una strategia che vuole coinvolgere la società civile nella produzione del discorso religioso, contendendo il monopolio di *al-Azhar*²⁴. Le associazioni civili non possono fare a meno del consenso dell’istituzione religiosa. Le idee dell’uguaglianza di genere possono essere ispirate dai principi universali dei diritti umani. In Egitto però qualsiasi riforma che riguardi lo *status personale* necessita del consenso degli ulema di *al-Azhar* che sorvegliano la conformità di ogni legge alla *šari’ah*. Diversi enti governativi, come il CND, e non governativi, come la FMM e il CNQDS, hanno intrapreso iniziative con l’istituzione religiosa. Nonostante la titubanza di *al-Azhar*, queste collaborazioni si devono considerare un fatto molto positivo.

Una delle iniziative più significative in questo senso ha coinvolto *al-Azhar* e le femministe islamiche. Nell’aprile del 2012, *al-Azhar* ha diffuso la notizia della pubblicazione di una dichiarazione sui diritti femminili che potesse fungere da base per un miglioramento concreto della vita delle donne. Nelle parole del consulente del Grande Imam, la dichiarazione sarebbe servita per «delineare una prospettiva del futuro delle donne negli anni a venire e per cambiare la visione che la società ha del loro ruolo alla luce della *šari’ah*.» Secondo un’altra voce azharista, quel documento sarebbe stato la prova che *al-Azhar* appoggia le rivendicazioni delle donne e la loro lotta per ottenere i diritti garantiti loro dall’Islam. Sarebbe stato quindi una presa di posizione contro chiunque volesse togliere alle donne ciò che spetta loro secondo la religione²⁵.

In realtà c’era un altro motivo dietro tale iniziativa. *Al-Azhar* intendeva proporre una controparte al documento contro la violenza sulle donne, rilasciato dall’ONU nella sua 57a seduta di marzo del 2013, che conterrebbe secondo *al-Azhar* “violazioni esplicite

²⁴ Intervento di Azza Soliman in un incontro dal titolo *al-Azhar wa-qadāyā al-mar’ah: mufāwaḍāt al-fiqh wal-qānūn wal-niswiyyah al-islāmiyyah* (*al-Azhar e le questioni delle donne: discussione sul fiqh, sulla legge e sul femminismo islamico*), organizzato da *al-Mubādarah al-Misriyyah lil-Huqūq al-Šaḥṣiyah* (l’Iniziativa Egiziana per i Diritti Personalì) il 20 marzo del 2017. Per l’incontro, cfr. *Intiqādāt niswiyyah lil-mu’assasāt al-dīniyyah fī muntadā ‘al-Dīn wal-Hurriyyāt’: hiwārāt mubaširah intabat ba’d 2013*, in <http://tiny.cc/djzu9y> (ultimo accesso 19/7/2019).

²⁵ Cfr. *Waṭīqah azhariyyah ‘an huqūq al-mar’ah bidāyat nūfimbir*, in “al-Wafdu News”, 29/10/2012, in <https://alwafdu.news/article/289505> (ultimo accesso 12/8/2019).

dell'Islam”²⁶ e «vuole sfasciare la famiglia musulmana»²⁷, per citare le parole dell'azharista Muhammad Shahat al-Gundi, membro dell'Accademia degli Studi Islamici. La pubblicazione del documento azharista in risposta alla dichiarazione dell'ONU si può considerare anche una presa di posizione contro ciò che è stato percepito come interferenze internazionali.

Non bisogna sottovalutare neanche il contesto politico all'interno del quale le dichiarazioni di *al-Azhar* si collocano. I Fratelli Musulmani al potere avevano adottato politiche di genere molto controverse. Fra le altre cose, avevano introdotto provvedimenti mirati alla modifica di alcune leggi sullo *status personale* sul matrimonio e sul divorzio. A dire il vero, già prima dell'arrivo dei Fratelli Musulmani al potere, erano state avanzate richieste di modificare tali leggi. Dopo il 2011 analoghe richieste erano arrivate da parte di persone, islamiste e non, che intendevano annullare le conquiste ottenute dopo una lunga battaglia femminista²⁸. L'intenzione era quella di «invalidate women's gains and even malign the whole feminist movement under the pretext of voicing due attacks on the fallen regime and righting situations after the revolution»²⁹. Con i Fratelli Musulmani al potere, la situazione è peggiorata e si sono rafforzate le politiche basate su «un'ideologia di genere conservatrice e regressiva»³⁰. Questa situazione ha fatto sì che molti prendessero a cuore i diritti delle donne. Non tutti però erano davvero interessati alle donne, quanto a guadagnare un posto di prima fila tra le forze di rilievo nazionale.

In un contesto così complicato hanno avuto inizio gli incontri finalizzati alla stesura del DAD con la presenza di ulema, esperti nel settore dell'istruzione, dei media e della sociologia³¹, organizzazioni ONG come la FMM e il CNQDS, il CND, gruppi per i diritti umani e femministe islamiche. Giunti tra il 2012 e la prima metà del 2013

²⁶ Cfr., *al-Azhar yadrusu waṭīqah "islāmiyyah" ḥawla huqūq al-mar'ah raddan* 'alá waṭīqat al-Umamm al-Muttaḥidah, in "al-Nahār al-Ğadīd", 16/3/2013, in <https://www.djazaress.com/ennahar/152103>.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. H. Elsadda, *Women's Right Activism in Egypt in Post-Jan 25 Egypt: Combating the Shadow of the First Lady Syndrome in the Arab World*, in "Middle East Law and Governance", 3, 2011, pp. 84-93. Secondo Elsadda, le modifiche di cui si parla qui non si devono al vecchio regime, bensì sono il risultato di una battaglia femminista, durata per un intero secolo.

²⁹ Abou-Bakr, *Islamic Feminism*, cit., p. 188.

³⁰ Ivi, p. 189.

³¹ *Waṭīqah azbariyyah*, cit.

alla prima stesura del documento, accade un avvenimento davvero inatteso. Dopo aver raggiunto un accordo ed elaborato un testo, *al-Azhar* non ha voluto formalizzarlo, senza dare nessuna giustificazione. Ha invece diffuso un nuovo documento sulle pagine di alcuni quotidiani egiziani, sebbene paradossalmente non sul sito ufficiale³². L'approvazione del nuovo testo del DAD è avvenuta in una riunione del Consiglio degli Ulema Maggiori (*Hay'at kibār al-'ulamā'*) di *al-Azhar*, presieduta dal Grande Imam e in presenza dello *šayḥ* Yusuf al-Qaradawi, membro del Consiglio e presidente dell'*International Union for Muslims Scholars*³³. Sono stati esclusi i rappresentanti della società civile e le organizzazioni ONG. O. Abou-Bakr afferma che i motivi per cui il Grande Imam non ha voluto più approvare quello che lei chiama il “nostro” documento rimangono a oggi poco chiari³⁴. Un’altra ipotesi è che *al-Azhar* è ritornata sui suoi passi per lo stravolgimento avvenuto a metà del 2013, culminato con l’intervento militare del 30 giugno, che ha messo fine al governo dei Fratelli Musulmani³⁵. Diversi hanno espresso il loro dissenso nei confronti del DAD³⁶. Nessuno ha reso note le ragioni per cui *al-Azhar* si è ritirata dal progetto. Si tratta di temi scottanti su cui si tende a mantenere un certo riserbo. A mio avviso, l’istituzione religiosa ha voluto evitare la

³² Sul sito di *al-Azhar* esiste una sezione dedicata alle dichiarazioni rilasciate dopo il 2011. Ce ne sono tre disponibili: la *Dichiarazione sul futuro dell’Egitto*, la *Dichiarazione sulle libertà* e la *Dichiarazione su al-Quds* (Gerusalemme). Cfr. <http://www.azhar.eg/AzharStatements> (ultimo accesso 15/8/2019).

³³ *Kibār al-'Ulamā' tuqīr waṭīqat al-Azhar li-ḥuqūq al-mar'ah bi-ḥuḍūr al-Qaradawi*, in “al-Wāṭan”, 12/6/2013, in <https://www.elwatannews.com/news/details/199581> (ultimo accesso 13/8/2019).

³⁴ Intervista a Omaima Abou-Bakr (Palermo 2016).

³⁵ Cfr. Zayed, *al-Azhar*, cit.

³⁶ Mervat al-Talawī, presidente del CND nel 2013, ha dichiarato di aver dissentito dal Documento, nonostante in un primo momento fosse stata favorevole. Per lei, il fallimento di quell’iniziativa si deve ai Fratelli Musulmani: «Eravamo nell’era del presidente deposto Muhammad Morsi e i Tartari [i Fratelli Musulmani] hanno invaso l’iniziativa, rovinando il Documento. Hanno aggiunto articoli e principi diversi da ciò che volevamo fare. Di conseguenza ho rinunciato al Documento storpiato e devastato a causa della visione religiosa integralista e disumana dei Fratelli Musulmani.» Al-Talawi ha rilasciato questa dichiarazione nel 2017, nell’ambito di una trattativa con *al-Azhar* che doveva portare a un nuovo documento per le donne. Cfr. M. Gh. al-Sharif, “*Al-Azhar* yastaṣīb li-ḥiṭāb Mervat al-Talawī bi-iṣdār waṭīqah tatadamman huqūq al-mar'ah”, in “al-Miṣriyy al-Yawm”, 20/2/2017, in <https://www.almasryalyoum.com/news/details/1091868> (ultimo accesso 14/8/2019).

collaborazione con i rappresentanti della società civile, per evitare ulteriori richieste di diritti e per mantenere l'ordine sociale in quella fase transitoria.

1.2. Il contenuto

Il DAD descrive la donna come *mustahlfah*³⁷ (vicaria) di Dio, così come lo è l'uomo. Il Documento tocca questi argomenti:

- la donna e il suo valore sociale e umano;
- la donna come persona giuridica;
- la donna e la legge;
- la donna e la famiglia;
- la donna e l'istruzione;
- la donna e il lavoro;
- la donna e la sicurezza personale;
- la donna e lo spazio pubblico³⁸.

Il primo punto descrive i fondamenti islamici che regolano la relazione tra l'uomo e la donna. È ricco di termini importanti per capire come l'identità femminile venga descritta nel discorso religioso azhari-sta. Secondo il DAD, la relazione tra l'uomo e la donna è basata su due principi: *al-musāwāh* (l'uguaglianza) e *al-mas'ūliyyah al-muštarakah* (la condivisione della responsabilità). Il Documento considera i due sessi uguali da tre punti di vista. Il primo riguarda la loro individualità materiale, come si può dedurre dall'uso del termine *al-nafs*, parola coranica con cui si intende 'essere, individuo'³⁹. Il secondo riguarda la loro individualità non materiale, come si può dedurre dall'uso della parola

³⁷ Questo termine è derivato da *halīfah*, ovvero vicario (di Dio). Secondo la visione islamica, gli esseri umani sono creati per essere vicari di Dio sulla terra, come si recita nel Corano: «[...] il tuo Signore disse agli Angeli: “Ecco, io porrò sulla terra un Mio Vicario”» (Corano II: 30). Per la traduzione del Corano, cfr. A. Bausani, *Il Corano*, Rizzoli, Milano 2010⁵ [1988].

³⁸ Il testo del Documento è pubblicato su *Naṣṣ waṭiqat «Kibār al-‘Ulamā'* li-*ḥuqūq al-mar’ab»: *yanbaḡī taysīr qawā’id al-‘amal lil-nisā’*, in “al-Miṣriyy al-Yawm”, 13/6/2013, in <https://www.almasryalyoum.com/news/details/220455> (ultimo accesso 3/7/2019).*

³⁹ La studiosa afroamericana Amina Wadud, punto di riferimento per alcune femministe islamiche, ha approfondito il significato della *nafs* in relazione del genere. Cfr. A. Wadud, *Il Corano e la donna: rileggere il testo sacro da una prospettiva di genere* [*Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*], trad. dall'inglese a cura di P. Messinese, Effatà Editrice, Torino 2011, pp. 63-64.

al-rūh, un altro termine coranico che significa ‘anima’. Il terzo riguarda *al-karāmah al-insāniyyah* (la dignità umana)⁴⁰. Uomo e donna sono uguali nel senso che sono entrambi fatti di un corpo e di un’anima e che l’uno e l’altra hanno dignità. Per quanto riguarda la responsabilità, il DAD afferma che uomo e donna sono parimenti responsabili dell’Universo e del suo progresso (*al-mas’ūliyyah ‘an al-kawn wa-i’mārih*)⁴¹.

Accanto a queste nozioni, il DAD tocca altri concetti: *al-tafāḍul* (la precedenza) di un sesso sull’altro e *al-afdaliyyah* (la preferenza) riservata a uno dei due. È noto che si tratta di due concetti problematici che sono usati per giustificare la superiorità degli uomini sulle donne. Per questo meriterebbero approfondimento e ci si aspetterebbe dal Documento una nuova lettura. Invece il testo vi si sofferma poco e si limita a ribadire che il loro significato (senza dire qual è) è stato fissato attraverso «la parola della Verità e della Giustizia» (*kalimat al-haqq wal-‘adl*)⁴². Rimanda poi al versetto coranico che recita: «I credenti e le credenti sono *awliyā’* (sostenitori)⁴³ gli uni delle altre, invitano ad atti lodevoli e gli atti biasimevoli sconsigliano»⁴⁴. Quest’ultimo riferimento lascia intendere che non esista una gerarchia di genere e che le donne e gli uomini sono sostenitori reciprocamente. Ma questo non viene esplicitamente detto nel Documento. Il DAD non spiega il significato di *al-afdaliyyah*, ma si limita a introdurla insieme ai concetti di uguaglianza e responsabilità. Specifica però che questi ultimi sono «nozioni sostanziali (*mafāhiṁ ḡawhariyyah*) della relazione tra l’uomo e la donna nell’Islam»⁴⁵ e non sono soggetti a nessun tipo di “ridimensionamento” né a precetti particolari (*aḥkām ḡuz’iyyah hāṣṣah*)⁴⁶ della *ṣarī’ah*⁴⁷. Si afferma forse uno stato incondizionato di uguaglianza e di responsabilità reciproca tra l’uomo e la donna? Certamente no, visto che un’affermazione del genere susciterebbe un aspro dibattito, soprattutto con i conservatori. Forse

⁴⁰ *Naṣṣ waṭiqat «Kibār al-‘Ulamā’*, cit.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ A. Bausani traduce questo termine come “amici e fratelli”. Ma secondo l’egesia di al-Tabari, esso significa “sostenitori” (*anṣār*) e “collaboratori” (*a’wān*). Cfr. *Tafsīr al-Tabari*, in <http://quran.ksu.edu.sa/tafsir/tabary/sura9-aya71.html#> (ultimo accesso 24/5/2019).

⁴⁴ Corano (IX: 71).

⁴⁵ *Naṣṣ waṭiqat «Kibār al-‘Ulamā’*, cit.

⁴⁶ *Ibidem*. Nel Corano esistono versetti che esprimono precetti generali e altri che riguardano casi particolari.

⁴⁷ *Ibidem*.

per questo il concetto di *al-afḍaliyyah* è stato lasciato senza spiegazione.

Il DAD mette in evidenza un altro concetto molto controverso che domina la maggior parte dei discorsi sulle relazioni di genere nel pensiero islamico, in particolare nell'epoca moderna. È la *qawāmah*⁴⁸, così definita:

Il concetto della *qawāmah* comprende la saggia responsabilità (*al-mas'ūliyyah al-ḥakīmah*). Esso implica l'impegno economico (*al-iltizām al-māliyy*) nei confronti della famiglia e il dovere del marito di sostenere i bisogni materiali e spirituali della moglie, per soddisfare in maniera adeguata le sue esigenze e per infonderle serenità (*al-ṭuma'nīnah*) e tranquillità (*al-sakan*) [...]. Non è quindi un'autorità assoluta né è un potere del marito o del padre sulla moglie e sui figli⁴⁹.

Nonostante la sua brevità, la definizione è importante. Il DAD confuta implicitamente l'idea che il sostentamento economico della famiglia da parte dell'uomo debba essere ricambiato con l'obbedienza della donna e quindi rifiuta il potere maschile assoluto su lei. Per di più viene sottolineata la necessità di coinvolgere le donne come partner nei doveri economici. Il DAD spiega che le donne hanno diritti politici ed economici uguali a quelli degli uomini grazie allo «sviluppo dei diversi

⁴⁸ La *qawāmah* – nota anche come *qiwama* e *qiwamah* nella letteratura in lingue europee – è un concetto giuridico affermatosi dopo un lungo processo esegetico. Per alcuni, *qawāmah* significa che gli uomini sono “preposti”, “guardiani”, “controllori” o “protettori” delle donne. Infatti A. Bausani traduce il termine coranico *qawwāmūn*, da cui viene *qawāmah*, come “preposti”. Cfr. Bausani, *Il Corano*, cit., Sura no. IV, versetto no. 34. Negli ultimi 20 anni alcune femministe islamiche hanno studiato la genealogia di questo concetto nell'esegesi canonica. Secondo l'ermeneutica femminista, *qawāmah* è “la cura” (*al-nī‘āyah*) e “il sostentamento economico” (*al-infāq*) degli uomini nei confronti delle donne in alcuni casi specifici. Cfr. Z. Mir-Hosseini *et al.* (eds.), premessa di Z. Anwar, *al-Qawāmah fil-turāq al-islāmiyy: qirā’āt badīlāh [Men in Charge]*, traduzione dall'inglese a cura di R. Abu Bakr, Promotion Team, Il Cairo 2016; M. al-Sharmani, *Reforming Egyptian Family Laws*, in M. al-Sharmani (ed.), *Feminist Activism, Women's Rights, and Legal Reform*, Zed Books, London-New York 2013, pp. 81-87; A. al-Hibri, *Dirāsah fī ‘tārīħibā al-islāmiyy*: *aw kayfa waśalnā ilá hađā al-ma’zaq*, in O. Abou-Bakr (a cura di), *al-Niswīyyah wal-dirāsāt al-dīniyyah*, Mu’ssat al-Mar’ah wal-Dākirah, Il Cairo 2012, pp. 187-201; A. Barlas, “Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, University of Texas Press, Austin 2002, pp. 184-187; O. Abou-Bakr, *Qadiyyat tafsīr “al-qawāmah”*: *ru’yah iğtibādiyyah*, in O. Abou-Bakr *et al.* (a cura di), *al-Qawāmah: nahuw ru’yah iğtibādiyyah badīlāh*, Silsilat Nūn al-Hadārah, Il Cairo, s.d., pp. 9-31; A. Saleh, *Nazariyyat al-qawāmah: nahuw iğtibād badīl*, in ivi, pp. 32-44.

⁴⁹ *Naṣṣ waṭīqat «Kibār al-‘Ulamā»*, cit.

settori, delle professioni, dei sistemi e dei ruoli politici ed economici nelle società contemporanee». Tale sviluppo deve essere al servizio del «bene voluto da Dio» (*al-maṣlaḥah al-mursalah*)⁵⁰ per l'umanità. A fronte di ciò, rimane il fatto che questa dichiarazione a favore delle donne contiene un tono titubante che lascia la porta aperta dinanzi alla questione dell'uguaglianza politica ed economica:

Nel caso ci fosse discordia su qualche ruolo, occorrerebbe ricorrere all'*iğtibād*⁵¹ condotto dagli ulema attraverso l'esegesi (*tafsīr*), la spiegazione (*ta'wil*) e il ragionamento deduttivo (*al-istinbāt*). Si tratta di un'operazione storica e culturale perenne a cui le donne hanno il diritto di partecipare, qualora abbiano le competenze e le capacità⁵².

Queste parole nascondono a fatica la difficoltà di pronunciarsi esplicitamente sull'identità delle donne di oggi. La partecipazione delle donne alla vita pubblica rimane vaga. Inoltre si nota scarsa connessione tra i concetti espressi. Il DAD discute della *qawāmah* e dei doveri economici, poi salta a un altro tema scottante, cioè l'*iğtibād* e il diritto delle donne di far parte del processo di esegesi coranica. È un argomento che merita più attenzione da parte dell'*establishment* religioso, visto l'incremento delle richieste di includere le donne nella produzione della conoscenza religiosa. Nonostante ciò, il DAD vi accenna solo in maniera cursoria e in riferimento ad altri temi. È comunque un fatto positivo che l'istituzione religiosa riconosca l'importanza della partecipazione femminile all'ermeneutica del testo sacro⁵³.

Il secondo punto del DAD tratta la persona giuridica della donna, ne afferma l'autonomia economica e la piena libertà di gestire le sue proprietà. Fa cenno anche alla quota dell'eredità e alla necessità di garantire questo diritto alle donne. *Al-Azhar* rimanda allo Stato la responsabilità di garantire alla donna tale diritto e invita «ahl al-'ilm (la gente del sapere), *hukamā'* al-ummah (i saggi della comunità) e gli opinionisti» a combattere le consuetudini che impediscono questo diritto garantito dalla *śari'ah*⁵⁴. Il DAD non tocca il tema però della quota che spetta alle donne e agli uomini.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ L'uso della ragione nell'interpretazione del Corano.

⁵² *Naṣṣ waṭiqat* «*Kibār al-'Ulamā'*», cit.

⁵³ Va detto che al suo interno rimane una forte ostilità nei confronti del coinvolgimento delle donne azhariste in ruoli importanti; cfr. *infra*, la testimonianza della studiosa azharista Maryam Amin, p. 266.

⁵⁴ *Naṣṣ waṭiqat* «*Kibār al-'Ulamā'*», cit.

Nel terzo punto si parla dell’importanza della famiglia in quanto nucleo primario della società. Il DAD sottolinea che la famiglia è una “entità contrattuale” (*kiyān ta’āqudiyy*), che si fonda su “una relazione volontaria” (*ilāqah irādiyyah*) e su un “accordo” (*bil-ittifāq*)⁵⁵. Questo ha un inizio e una fine, fatto che avviene con il consenso delle due parti oppure con il ricorso al giudizio legale:

L’uomo e la donna possiedono la stessa volontà di iniziare o interrompere il matrimonio [...] con rispetto delle condizioni contrattuali. Le condizioni più importanti del contratto sono il consenso (*al-tarādī*) e l’accettazione reciproca (*al-qubūl al-mutabādal*). La registrazione del contratto è una garanzia per entrambi i partner, soprattutto per la donna. La famiglia si fonda sulla condivisione (*al-mušārakah*), sulla consultazione (*al-ṣūrā*), sulla giustizia (*al-‘adl*), sulla benevolenza (*al-mawaddah*) e sulla compassione (*al-rahmah*). Dio ha imposto all’uomo l’obbligo di sostentare la famiglia, dal momento che la donna svolge il suo ruolo *naturale*⁵⁶ nella procreazione e nella cura dei figli. Questo però non significa limitare i ruoli della donna e dell’uomo. Entrambi possono svolgere tanti altri compiti⁵⁷.

Si tratta di un passo fondamentale. Da un lato si afferma che il ruolo *naturale* delle donne consista nella procreazione e nella cura dei figli. Dall’altro ciò non deve limitare i ruoli che essa può assumere. Resta, però, il fatto che secondo il DAD, l’aspetto peculiare dell’identità femminile è la sua dimensione di moglie/madre. La tendenza a *biologizzare* gli esseri umani è alla base della visione religiosa conservatrice e ostacola l’idea della condivisione della responsabilità. Fin quando si continua ad affidare all’uomo il compito del sostentamento e alla donna la priorità della procreazione, non si potrà parlare di condivisione, bensì di divisione dei ruoli di genere. Di conseguenza non potrà finire la suddivisione netta tra gli spazi pubblici e privati. Il dominio maschile prevarrà nella sfera esterna e quello femminile rimarrà rinchiuso all’interno.

Nel quarto e nel quinto punto si parla dell’istruzione e del lavoro. Secondo *al-Azbar*, lo Stato dovrebbe garantire pari opportunità in questi due settori. Inoltre precisa che «la famiglia non dovrebbe distinguere tra il maschio e la femmina nell’istruzione»⁵⁸. Quanto al lavoro, il DAD specifica che la religione non vieta il lavoro delle donne, a condizione che siano rispettate le norme della *ṣari’ah*. E aggiunge che le

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Il corsivo è mio.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

esigenze economiche di oggi e l'aumento del numero di laureate fanno sì che le donne dovrebbero avere la possibilità di lavorare. Di nuovo sottolinea che il lavoro non deve sovrapporsi ai compiti naturali che le donne svolgono e che riguardano «la protezione della specie». Per questo lo Stato dovrebbe agevolare il lavoro delle donne, soprattutto di quelle bisognose e di coloro che mantengono le famiglie. Secondo il DAD, le donne possono lavorare per il principio di uguaglianza tra i sessi, ma a condizione che venga assicurata “la cura” (*al-ri‘āyah*) e “la flessibilità” (*al-taysīr*), nel senso che esse possono lavorare senza trascurare le esigenze della casa e dei figli⁵⁹. Lo Stato dovrebbe aiutare le donne e i bambini in caso di disoccupazione, similmente agli uomini. *Al-Azhar* ribadisce che l'intervento dello Stato non è un soccorso, ma un dovere che risponde ai diritti di cittadinanza delle donne e degli uomini⁶⁰. Il DAD fa un discorso molto favorevole al lavoro femminile, ma rimane l'idea per cui non si possono separare i diritti delle donne come cittadine e la priorità del loro ruolo *naturale*.

Il sesto punto tratta della sicurezza personale della donna. Si parla dell'importanza del corpo umano e del suo valore nell'Islam con riferimento al versetto no. 36 della XVII' Sura di *al-Isrā'* (il Viaggio notturno). Si fa anche cenno alle molestie sessuali di cui soffrono molte egiziane, soprattutto negli ultimi anni. *Al-Azhar* non poteva fare a meno di affrontare questo aspetto, che contraddice l'etica islamica e la sacralità del corpo umano:

Purtroppo ancora oggi esistono diverse forme di abuso e di aggressione, come le molestie e la violenza sessuale, soprattutto contro le donne. Sono tra le scaglie e le malattie umane più gravi di tutta la storia. La responsabilità e la cura del proprio corpo da ogni male non è dovere solo dell'individuo, ma piuttosto del gruppo [...] ed è una necessità che la *šari‘ah* impone⁶¹.

Nello stesso punto il DAD si sofferma sul *dress code* femminile conforme alla *šari‘ah*: «l'abbigliamento delle donne secondo l'Islam fu stabilito dalla *šari‘ah* e dal consenso dei giuristi e dei dotti musulmani. La decenza (*al-hiṣmah*) è un requisito legale e la *šari‘ah* consente lo svelamento del volto e delle mani»⁶². Questo punto si conclude con la frase: «non occorre prevenire o alterare una consuetudine insolita

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

alla tradizione»⁶³. Qui il DAD mette fianco a fianco la violenza contro le donne e il *dress code*. Si potrebbe pensare che la violenza contro le donne venga associata al loro modo di vestirsi. Si tratta di un tema scottante che potrebbe dare adito a conclusione errate. Cinque anni dopo il rilascio del DAD, precisamente nel 2018, *al-Azhar* si è soffermata sullo stesso argomento, assumendo stavolta una posizione più esplicita e favorevole alle donne. Ha chiarito la sua posizione sulla violenza contro le donne con una *fatwa* importante. In seguito a una serie di violenze sessuali, *al-Azhar* ha condannato le molestie, considerandole intollerabili e ingiustificabili: «È un crimine senza condizioni, assoluto, che viola la *privacy*, la libertà e la dignità delle donne»⁶⁴. La dichiarazione ribadisce anche che le donne vittime di molestie non devono essere biasimate. *Al-Azhar* ha condannato legalmente le molestie. Uno dei suoi ulema ha dichiarato che colui che compie questo atto deve ammettere di aver commesso un errore grave, senza cercare nessuna giustificazione. Inoltre ha raccomandato sanzioni severe contro chi compia un atto di violenza⁶⁵. In quell'occasione la rivista azharista elettronica *Sawt al-Azhar* ha pubblicato di nuovo il testo del DAD, ribadendo che l'aspetto esteriore della donna non giustifica nessuna violenza verbale o fisica contro di lei⁶⁶. Diverse persone hanno accolto positivamente la reazione di *al-Azhar*. L'uso di termini come “*privacy*” e “libertà femminile” fa sentire un'aria di progresso che soffia dall'interno dell'istituzione. Con questa *fatwa* l'*establishment* religioso ha mostrato una certa sensibilità nei confronti delle donne.

⁶³ La frase in arabo è ambigua: (*lā yanbağī an tumna‘ ‘ādah aw tuḥawwal dūna taqāfah*). In considerazione del contesto sociopolitico del Paese in quel momento, si potrebbe pensare che con questa frase *al-Azhar* intendersse opporsi al pensiero integralista che spingeva verso la diffusione del *nigāb* (il velo del viso). In effetti durante il governo dei Fratelli Musulmani, il numero delle donne *muntaqibāt* (indossanti del *niqāb*) è aumentato.

⁶⁴ Reuters dal Cairo: *al-Azhar: al-taharruš sulūk munharif wa-lā yağūz tabrīrah*, su “Alarabiya net”, 29/8/2018, in <http://ara.tv/nb694> (ultimo accesso 28/8/2019). Cfr. anche *Bayān min al-Azhar bi-ša‘n al-taharruš*, in “CNN Arabic”, in <https://arabic.cnn.com/middle-east/article/2018/08/28/al-azhar-harassment-national-women-egypt> (ultimo accesso 3/7/ 2019).

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Cfr. *Nu‘id naṣr Waṭīqat al-Azhar al-dā‘imah li-ḥuqūq al-mar’ah*, in “*Sawt al-Azhar*”, 9/9/2018, in <http://tiny.cc/gle5az> (ultimo accesso 13/8/2019). Inoltre *al-Azhar* ha diffuso un post su *Facebook* in cui condannava le molestie, usando lo slogan *al-Taharruš harām šar‘an* (La molestia è legalmente illegittima). Cfr. la pagina di *al-Azhar*, <https://www.facebook.com/OfficialAzharEg/photos/a. 981948061819287/2277403775607036/?type=3&theater> (ultimo accesso 3/7/2019).

L'ultimo punto del DAD discute la posizione delle donne nello spazio pubblico. Si parte dal presupposto che esse hanno il diritto di svolgere professioni pubbliche, qualora abbiano le qualifiche necessarie e che lo Stato dovrebbe dare pari opportunità alle donne e agli uomini. A supporto di ciò, il DAD ricorda i ruoli delle donne nei primi secoli dell'Islam e la loro presenza in alcuni settori, come l'istruzione, il commercio e l'infermeria. Si ritiene anche importante includere le donne negli affari nazionali:

La donna possiede un diritto autentico (*haqq asīl*) all'interno del gruppo nazionale (*al-ġamā'ah al-wataniyyah*). Essa ha il diritto e il dovere di dare consiglio, di offrire consulenze e di occuparsi di giustizia. Essa ha responsabilità (*al-amānah*)⁶⁷ in quanto *mustahlafah*⁶⁸, al pari dell'uomo. Di conseguenza la donna, in quanto soggetto, ha l'obbligo di partecipare agli affari pubblici, di votare e di essere votata, può esprimere ciò che ritiene corretto riguardo le opinioni, i diritti e il bene comune, e comunicarlo ai responsabili nel gruppo nazionale⁶⁹.

Il discorso di *al-Azhar* sui diritti femminili è un passo in avanti. Definisce le donne come soggetti attivi e riconosce loro un diritto civile importante, ovvero votare ed essere votate. Ritiene necessaria la loro presenza nella vita pubblica e afferma che ciò non contraddice le norme della *šari'ah*. Ciononostante, evita di parlare di *leadership* femminile e si limita a sottolineare che le donne possono esprimere la loro opinione e dialogare con i responsabili.

In conclusione di questa sezione si possono riassumere così le caratteristiche dell'identità femminile quali emergono dal DAD. Ontologicamente la donna è *mustahlafah*, cioè creata con la missione di essere responsabile nella terra esattamente come l'uomo. Sul piano sociale è prima di tutto moglie e si identifica nella sua dimensione biologica, cioè procreatrice. In cambio l'uomo ha l'obbligo della *qawāmah* ed è responsabile della sua tranquillità. In ogni caso la donna può svolgere altri ruoli. Può lavorare, a condizione che questo non tolga tem-

⁶⁷ Un termine coranico del versetto no. 72 della XXXIII' Sura, *al-Ahzāb* (le Fazioni alleate), tradotta da A. Bausani come "Pegno". Esistono diverse interpretazioni di quest'espressione. Secondo alcuni è l'obbedienza ai precetti di Dio. Altri pensano che sia l'uso della ragione e la credenza nel *tawḥīd* (l'unicità di Dio). Per i significati di questo termine nel Corano, cfr. M. Ahmad 'Abd al-Ma'ruf, *al-Amānah wa-muṣṭaqqātuhā fil-Qur'ān: dirāsah wasfiyyah ḡamāliyyah*, in "Maġallat al-'Ulūm al-insāniyyah", 15, 1, 2014, pp. 16-28.

⁶⁸ Cfr. *infra*, p. 251n.

⁶⁹ *Nasṣ wa'l-qat «Kibār al-'Ulamā'*, cit.

po alle priorità domestiche. *Al-Azhar* ribadisce che lei può accedere all'*iqtihād*, ma questo diritto viene espresso *en passant*. Può partecipare alla vita politica, esprimendo opinioni e consigli. Il DAD rappresenta l'identità femminile adottando idee equalitarie, ma all'interno di una cornice conservatrice, legata alla tradizione. Resta però un fatto molto emblematico. Sebbene *al-Azhar* non manchi di studiose competenti, sembra che nessuna di queste abbia partecipato alla sua stesura, riservata a soli uomini⁷⁰. Nessuno spazio agli attori sociali che avevano partecipato alla prima stesura è stato dato. L'idea che gli uomini possono parlare *per e dei* diritti femminili, senza coinvolgere *le donne*, è ancora forte. Ciò induce a sospettare che il DAD non fosse stato pensato per la riforma, quanto per far passare l'idea che l'istituzione religiosa ha un ruolo nella vita dei credenti in Egitto ed è interessata alla promozione delle condizioni femminili. Ahmad Hafez riporta la testimonianza di un parlamentare secondo cui «i cambiamenti di *al-Azhar* fanno parte delle manovre politiche piuttosto che di una vera riforma scientifica» e che *al-Azhar* «dimostra appoggio alle questioni femminili, ma non fa nulla per rimuovere dai suoi curricula le lezioni religiose che coltivano il disprezzo e la discriminazione nei confronti delle donne»⁷¹. Quest'obiezione è importante per quanti siano interessati a una riforma vera, perché invita a evitare la retorica e a pensare a soluzioni inclusive.

Ma per parlare di identità femminile, è indispensabile fare riferimento alle donne egiziane che sono le uniche legittimate a esprimersi al riguardo. Per questo nel prosieguo, si farà riferimento a uno dei gruppi di donne che mostrano maggiore impegno e consapevolezza da questo punto di vista: le femministe islamiche.

2. Il femminismo islamico in Egitto

2.1. Quadro concettuale e strategie di lavoro

Agli inizi degli anni Duemila, Mona Abou al-Fadl (m. 2008) e un gruppo di giovani studiose⁷² egiziane hanno cominciato a revisionare il patrimonio islamico che tratta di donne, convinte che all'origine degli

⁷⁰ Sui quotidiani non si leggono nomi di donne che hanno partecipato né alla stesura del DAD né al suo rilascio.

⁷¹ A. Hafez, *Has al-Azhar changed its stances on women?*, in “The Arab Weekly”, 18/11/2018, in <https://thearabweekly.com/has-al-azhar-changed-its-stances-women> (ultimo accesso 30/8/2019).

⁷² Tra le altre ricordiamo Hind Mostafa, Zaynab Abou al-Majd, Tayba Sharif, Manal Yahyá e Amani Saleh.

attuali problemi femminili ci sia una crisi culturale. M. Abou al-Fadl ha fondato l'Associazione della Donna e la Civiltà (ASDEC) e una rivista che porta lo stesso nome. La loro ricerca è partita dal Corano, testo di riferimento principale di tutte quelle che oggi si fanno chiamare femministe islamiche⁷³. ASDEC è il primo crogiolo di pensiero femminista islamico in Egitto, ma non è l'unico. Più o meno negli stessi anni altre studiose rivolgevano la loro attenzione verso la tradizione, in particolare quella dell'esegesi (*al-tafsīr*) e della giurisprudenza islamica (*al-fiqh*). Il nome più noto di queste ultime è Omaima Abou-Bakr, cofondatrice del *Women and Memory Forum* in Egitto⁷⁴. Nel giro di qualche anno il numero di studiose è aumentato, si sono avvicinate e hanno cominciato a scambiarsi idee e esperienze. Il loro proposito è leggere il Corano dal punto di vista femminile, revisionare la tradizione del *tafsīr* e contribuire alla produzione di una conoscenza religiosa innovativa e sensibile all'uguaglianza di genere. Sebbene esistano differenze interne, si può parlare di una scuola di femminismo islamico in Egitto, anche se le sue rappresentanti preferiscono usare i termini "tendenza" (*tayyār*), "appello" (*da'wah*), o "progetto" (*mašrū'*) che mira all'uguaglianza di genere da un punto di vista islamico. Ciononostante, sono convinta che la quantità della ricerca e la metodologia che queste studiose hanno sviluppato nell'arco di vent'anni sono la base per una scuola di pensiero⁷⁵. L'obiettivo è leggere criticamente la letteratura femminista dell'Occidente⁷⁶ e confutare la componente patriarcale

⁷³ Il femminismo islamico coinvolge studiose musulmane da tutto il mondo. Per gli esordi e gli orientamenti, cfr. N. Elsakaan, *Il femminismo islamico in Egitto. Donne, religione e giustizia di genere*, Aracne, Roma 2019; N. Elsakaan, *Nisā'iyya and Unthawiyya: Some Reflections on Arabic Words for "Feminism"*, in "LICARC", 7, 2019, pp. 229-243; A. Vanzan, *Le donne di Allah. Viaggio nei femminismi islamici*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2013; R. Pepicelli, *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma 2010; J. Guardi, R. Bedendo, *Teologhe, musulmane, femministe*, Effatà Editrice, Torino 2009.

⁷⁴ Sono note anche Mulki al-Sharmani e Nevin Reda. Alcune femministe islamiche fanno parte di organizzazioni ONG nazionali e internazionali, come il *Women and Memory Forum* e *Musawah*. Per ulteriori informazioni cfr. Elsakaan, *Il femminismo islamico*, cit. e M. Picchi, *Egypt in Transition: What future for Islamic feminism*, in Di Tolla, Francesca (eds.), *Emerging Actors*, cit., pp. 285-321.

⁷⁵ Cfr. Elsakaan, *Il femminismo islamico*, cit., II Parte.

⁷⁶ Si tratta di criticare, non di rifiutare, questa letteratura. Amani Saleh spiega che le femministe islamiche non hanno «un atteggiamento ostile di principio» nei confronti del pensiero occidentale. Anzi, utilizzano molti dei suoi concetti e metodologie. Tuttavia non accettano "la santificazione" di qualsiasi pensiero incluso quello islamico. Cfr. Intervista con Amani Saleh, a cura di Mona 'Allam: *al-Tafā'ul*

della tradizione arabo-islamica attraverso il ricorso diretto al Corano e alla Sunna⁷⁷. Come precisa Amani Saleh, oggi diretrice di ASDEC, «il pensiero femminista islamico distingue il Corano e la Sunna (come riferimenti religiosi immutabili) dalle opinioni dei giuristi (*al-fuqahā'*) e degli esegeti (*al-mufassirīn*), in quanto persone praticanti dell'*iğtihād* (*muğtabidīn*)»⁷⁸. Chi accusa l'Islam di opprimere le donne, lo fa solo perché ignora tale distinzione. L'equità tra donne (*inṣāf al-nisā'*) e uomini avverrà, quando i progetti ermeneutici basati sull'*iğtihād* avranno revisionato la tradizione esegetica. Saleh ribadisce che la partecipazione delle donne in questi processi è fondamentale, soprattutto alla luce dei grandi salti di qualità nelle loro competenze culturali e scientifiche e grazie al loro contributo nello sviluppo dei valori sociali⁷⁹.

Le femministe islamiche lavorano su due linee di ricerca principali. La prima consiste nella reinterpretazione del Corano. Le studiose leggono il testo sacro con occhi nuovi e con una mente aperta, per scoprirne i significati etici profondi. Il gruppo di ASDEC denomina questo approccio “la lettura innocente” (*al-qirā'ah al-bari'ah*). Altre studiose, come Omaima Abou-Bakr e di recente Mulki al-Sharmani⁸⁰, lavorano sullo sviluppo di un approccio ermeneutico etico ispirato dal Corano stesso. La seconda linea di ricerca problematizza il *corpus* esegetico canonico. In questo caso si vogliono setacciare alcune parti del *tafsīr*, per discriminare le consuetudini e le usanze patriarcali che han-

al-niswiyyah tafā'ul insāniyyah mašrū' ma'a al-naṣṣ al-dīniyyah, in “Meem Magazine”, maggio 2018, in <http://tiny.cc/dmu6bz> (ultimo accesso 4/9/2019).

⁷⁷ Intervista con Amani Saleh, cit.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*. Con queste parole A. Saleh descrive il pensiero di ASDEC. Tuttavia gli stessi principi valgono per le altre. Per ulteriori dettagli sui progetti del femminismo islamico in Egitto, cfr. M. al-Sharmani, *Islamic Feminism: Transnational and national reflections*, in “Approaching Religion”, 4, 2, 2014, pp. 83-94; H. Elsaadi, *al-Niswiyyah al-islāmiyyah fī Miṣr*, in *al-Niswiyyah al-'arabiyyah. Ru'yah naqdīyyah*, Markaz dirāsāt al-wahdah al-'arabiyyah wa-Taġammu' al-bāḥitāt al-lubnāniyyāt, Beirut 2012 (I ed.); O. Abou-Bakr, *al-Niswiyyah al-islāmiyyah: iškālīyyāt al-dāhil wal-hāriq*, in “Tībah”, 7, 2006, pp. 87-103; O. Abou-Bakr, *Ittiġāħat wa-tayyārāt fil-baħt al-niswiyyah al-islāmiyyah al-mu'āşir*, in *al-Niswiyyah al-'arabiyyah. Ru'yah naqdīyyah*, cit.; M. al-Sharmani *et al.*, *Limādā niswiyyah islāmiyyah*, articolo non pubblicato. Per una lettura critica del femminismo islamico in Egitto, cfr. S. al-Sharif, *al-Harakah al-niswiyyah al-islāmiyyah fī Miṣr wa-'ilāqatuhā bil-āra' al-fiqhiyyah*, Dār rawāfid, Il Cairo 2015.

⁸⁰ Antropologa e docente nella Facoltà di teologia presso l'Università di Helsinki. È studiosa del femminismo islamico e recentemente si è coinvolta nei suoi progetti.

no influenzato la lettura esegetica, producendo precetti errati. Il focus è sull'abisso tra i concetti maschilisti prodotti dagli esegeti e l'*ethos* del Corano. Come esempio di questa seconda linea di ricerca, si possono citare alcuni lavori di Omaima Abou-Bakr, che ha analizzato come i concetti di *al-afḍaliyyah* (la preferenza) e *al-qawāmah*⁸¹ del genere maschile si siano costruiti e poi cristallizzati nel corso dei secoli. Ha mostrato che il loro significato contemporaneo è frutto di una lettura selettiva e storpiata di alcuni versetti tolti dal loro contesto e interpretati in base alla cultura dell'esegeta. Ciò è evidente soprattutto nel periodo della *nahḍah*⁸². La coppia e l'equilibrio di poteri al suo interno sono un altro tema caro alle femministe islamiche (Amani Saleh e Hind Mostafa)⁸³. Il nocciolo del *gīhād* delle femministe islamiche egiziane sta nel loro *iğtihād*, ovvero nello sforzo per eliminare ogni forma di oppressione di genere in nome dell'Islam e nel loro tentativo faticoso di sostituire questa cultura con l'etica dell'uguaglianza – non della somiglianza – di genere, in quanto principio ontologico dell'Islam stesso.

2.2. La Dichiarazione di Alessandria sui Diritti delle Donne nell'Islam (DADDI)

Una delle azioni più importanti delle femministe islamiche è la loro attività di collaborazione con enti di varia natura. Spicca tra tutte la collaborazione con *al-Azhar*, sviluppatasi a partire dal 2011. Essa si è concretizzata in incontri, seminari, conferenze e corsi di formazione. L'iniziativa era sostenuta dalla FMM e dal CNQDS. Questi ultimi hanno organizzato due incontri con *al-Azhar*, per stilare un documento congiunto sui diritti delle donne⁸⁴. Si tratta di una tappa molto impor-

⁸¹ Cfr. *infra*, p. 253n.

⁸² O. Abou-Bakr, *al-Turāt al-tafsīriyy li-mafhūm al-qawāmah bi-wasibh ṣiyāghab ta'wīlīyyah*, in Z. Mir-Hosseini et al. (eds.), pre messa di Z. Anwar, *al-Qawāmah*, cit., pp. 76-100; O. Abou-Bakr, *Qirā'at fī tafsīr al-Qur'ān wā'iyyah li-i'tibārāt al-gender*, in O. Abou-Bakr (ed.), *al-Niswiyyah wal-dirāsāt al-dīniyyah*, Mu'ssasat al-Mar'ah wal-Dākirah, Il Cairo 2012, pp. 269-287 e O. Abou-Bakr, *Ṣūrat al-raġul fil-kitābāt al-islāmiyyah: bayna al-taфāsīr al-qadīmah wal-hadīyah*, in H. Elsadda (ed.), *'A'isba Taymur: taħadiyyāt al-tābit wal-mutāgayyir fil-qarn al-tāsi' 'ašr*, Multaqá al-Mar'ah wal-Dākirah, Il Cairo 2004, pp. 144-168.

⁸³ A. Saleh, *Qadīyyat al-naw' fil-Qur'ān: manzūmat al-zawgīyyah bayna Quṭbayy al-gender wal-qawāmah*, in "al-Mar'ah wal-Ḥadārah", 3, ottobre 2002, pp. 17-53; H. Mostafa, *al-Fadā' al-ma'naviyy lil-zawgīyān fil-bayān al-qur'āniyy: "al-'ilāqha bayna al-zawgīyān" fil-manzūr al-qur'āniyy wal-qirā'ah al-fiqhiyyah*, in ivi, pp. 54-84.

⁸⁴ M. al-Sharmani, *Contemporary Egyptian Islamic feminism*, in "Afriche e orienti", 18, 1, 2016, pp. 58-77, p. 68.

tante nel percorso della scuola femminista egiziana che avrebbe inaugurato un'era di conciliazione tra *al-Azhar* e la società civile. L'idea era scrivere con il Grande Imam un testo sui diritti femminili che, basandosi sulla *šari'ah*, tenesse conto delle trasformazioni indotte dai tempi. Le discussioni sono durate circa un anno e il progetto procedeva con successo⁸⁵. Ma, come detto nella prima parte dell'articolo, quando il documento era quasi pronto, *al-Azhar* si è tirata indietro. Tuttavia le femministe e gli altri attivisti che avevano partecipato all'iniziativa, avevano in mano la bozza del documento stilato con *al-Azhar*, ma non formalizzato. Alla fine essi hanno deciso di rivolgersi a un altro interlocutore e da quella bozza è nata la *Dichiarazione di Alessandria*⁸⁶.

Così il documento ha trovato comunque la luce, sebbene sotto le ali di un'altra istituzione, laica e prestigiosa: la Biblioteca di Alessandria (BA). Circa un anno dopo il rilascio del DAD, precisamente l'11 marzo del 2014, la BA e la FMM hanno organizzato un convegno dal titolo *Qaḍāyā al-mar'ab: nahw iğtihād islāmiyy mu'āṣir* (Le questioni delle donne: verso un *iğtihād* islamico contemporaneo). A conclusione del convegno è stata lanciata la *Dichiarazione di Alessandria sui Diritti delle Donne nell'Islam*⁸⁷. È interessante la partecipazione del *mufti* della Repubblica nel rilancio della DADDI, fatto che dimostra la necessità del consenso religioso in iniziative del genere. Inoltre erano presenti il direttore del *Forum* di *al-Azhar* per il Dialogo e membro del CND, la coordinatrice del programma del Rafforzamento della Famiglia presso il Consiglio Nazionale della Popolazione, ulema e attivisti vari⁸⁸. In questa sede non intendo trattare dettagliatamente tutti i principi esposti nella DADDI. Mi soffermerò invece solo su alcuni per dimostrare due aspetti. Il primo è che la *Dichiarazione di Alessandria* ha molto in comune con quella di *al-Azhar*. Il secondo aspetto invece tocca la dimensione pragmatica dei principi della Dichiarazione.

Nelle intenzioni di chi l'ha redatta, la DADDI vuole fornire un quadro di riferimento per i diritti delle donne secondo i «principi nobili

⁸⁵ Intervista a O. Abou-Bakr (Palermo 2016).

⁸⁶ Hanno continuato a lavorare sul loro documento in collaborazione con alcuni ulema azharisti. Cfr. Al-Sharmani, *Contemporary*, cit., p. 69.

⁸⁷ La Dichiarazione doveva anche introdurre il quadro di riferimento di un gruppo nascente del nome *Šaqā'iq* (Sorelle) che mirava a diventare una rete regionale che mette insieme studiose interessate alla questione femminile da un punto di vista islamico.

⁸⁸ Alcuni ulema hanno segnalato il bisogno di sottoporre la Dichiarazione a un'ulteriore revisione di *al-Azhar*. Altri attivisti hanno fatto notare che essa doveva coinvolgere di più la società civile e i gruppi per i diritti femminili. Per le obiezioni, cfr. Al-Sharmani, *Contemporary*, cit., p. 69.

della *šari’ah* islamica e alcune *iġtihādāt*⁸⁹ autoctone». Inoltre «risponde alle aspirazioni [delle donne] alla giustizia e all’uguaglianza, tenendo conto delle loro confessioni e culture varie.»⁹⁰ Il testo è aperto a ulteriore «sviluppo attraverso il dialogo che dà spazio all’*iġtihād* sui diritti delle donne»⁹¹. Il *mufti* e coloro che avevano partecipato alla stesura erano d’accordo sulla necessità del ricorso alle fonti religiose, soprattutto al Corano. Tutti ritenevano che esistano usanze discriminatorie dovute a una lettura errata del testo⁹². La DADDI si fonda sui seguenti assunti:

- si deve rifiutare la “politicizzazione” delle questioni sociali e la “strumentalizzazione” della questione femminile nei conflitti politici;
- la cultura islamica si distingue per il valore della *wasatiyyah*⁹³;
- l’uguaglianza copre il campo del *nafs*, del *rūh*, della *karāmah* e della condivisione della responsabilità verso l’Universo;
- le leggi che riguardano le donne dovrebbero essere di natura sociale “consensuale” (*tawāfuqiyah*) e “compassionevole” (*tarāhumiyyah*), “non conflittuale” (*taṣāru’iyyah*);
- le donne hanno il diritto di partecipare alla vita pubblica. Sono di uguale dignità e di pari competenze e non dovrebbero essere relegate solo a ruoli fisici e familiari⁹⁴.

La DADDI condivide diversi principi del *Documento di al-Azhar* in tre ambiti in particolare: la società, la famiglia e l’istruzione. Essa ribadisce la reciprocità tra la donna e l’uomo e dice:

La relazione tra la donna e l’uomo secondo l’Islam è una relazione di unione coniugale (*iqtirān*) e di partenariato (*šarākah*). Ne è prova il modo in cui il Corano si riferisce a entrambi con il termine “coppia” (*al-zawgān*) usato in maniera sistematica [...]. È un termine che ribadisce la diversità (*al-tanawwū’*), nel frattempo connota una relazione di parità (*al-takāfu’*) e di equilibrio (*al-tawāzun*). La loro diversità qui non implica la divisione (*al-infiṣām*), né la repulsione reciproca (*al-tanāfur*) né il controllo (*al-sayṭarab*), piuttosto enfatizza il legame (*al-irtibāt*) e la collaborazione (*al-ta’āwun*). Di conseguenza i bambini, maschi o femmine, dovrebbero crescere con pari opportunità⁹⁵.

⁸⁹ Plurale di *iġtihād*.

⁹⁰ *I'lān al-Iskandariyyah hawla huqūq al-mar'ah fil-Islām*, Markaz Nūn, Il Cairo 2014, p. 3.

⁹¹ Ivi, p. 4.

⁹² *Tadšīn “I'lān al-Iskandariyyah hawla huqūq al-mar'ah fil-Islām” bi-Maktabat al-Iskandariyyah*, in “Middle East Online”, 16/3/2014, in <http://tiny.cc/mjzbbz> (ultimo accesso 17/8/2019).

⁹³ Nome derivato dall’aggettivo *wasatiyy* (moderato).

⁹⁴ *I'lān al-Iskandariyyah*, cit., pp. 5-6.

⁹⁵ Ivi, p. 8.

La DADDI tocca anche il tema della quota dell'eredità. Il suo commento è simile a quello del DAD, ma precisa che se le donne ereditano la metà della quota degli uomini, ciò non significa che siano inferiori⁹⁶. Questa distribuzione invece tiene in considerazione l'obbligo posto sugli uomini di sostenere le famiglie e le donne bisognose fra i parenti, impegno da cui il genere femminile è libero. La Dichiarazione fa anche notare che, stando al *fiqh*, l'idea che la donna possa ereditare la metà rispetto all'uomo riguarda solo 4 casi specifici. E spiega che esistono invece oltre 30 casi in cui le donne possono ereditare una quota uguale o superiore a quella degli uomini che potrebbero anche perdere il loro diritto all'eredità. Da questo si deduce che:

L'uguaglianza non sta per forza nella similarità o nell'analogia nei dettagli, ma nell'equilibrio tra i diritti e gli impegni, come è noto dai principi su cui si basano le leggi⁹⁷.

La Dichiarazione attribuisce all'uomo il dovere di occuparsi economicamente della donna e dei figli. Ciononostante non esclude il genere femminile da queste responsabilità:

Occuparsi dei figli materialmente e moralmente è la responsabilità principale della famiglia. È un diritto nonché un dovere dei genitori e di tutta la società. È un obbligo condiviso tra la coppia al quale non si dovrebbe rinunciare [...]⁹⁸.

È importante il fatto che la DADDI sottolinei la necessità di distribuire il peso della famiglia tra la coppia. Secondo la Dichiarazione, la maternità e la paternità sono essenziali per una buona crescita. Specifica inoltre che «il ruolo delle donne nella procreazione non dovrebbe essere motivo di discriminazione di genere» e che «la crescita sana dei figli richiede la condivisione della responsabilità tra i genitori»⁹⁹.

Il coinvolgimento delle donne nella sfera religiosa è un altro tema importante toccato dalla DADDI. Rispetto alla vaghezza con cui si esprime il DAD, la DADDI propone le modalità per rendere concreto questo principio e attribuisce all'istituzione religiosa la responsabilità della formazione di dotte musulmane:

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Ivi, pp. 12-13.

⁹⁸ Ivi, p. 18.

⁹⁹ Ivi, p. 19.

Le istituzioni islamiche di specializzazione hanno un ruolo fondamentale nel chiarire la posizione corretta dell'Islam nei confronti dell'istruzione femminile e nel contrastare le consuetudini e i costumi che limitano tale diritto. Inoltre hanno la responsabilità più grande di diminuire il *gap* tra gli uomini e le donne nei settori delle scienze del diritto islamico, soprattutto del *fiqh* e del *tafsīr*. Si dovrebbero adottare progetti di formazione che preparino le donne a [svolgere il ruolo] di esegete e di giuriste¹⁰⁰.

A mio avviso questo punto è il nocciolo della questione. L'esclusione delle donne da ruoli importanti dentro l'istituzione religiosa è all'origine di molti altri problemi. Gli ostacoli che le studiose affrontano sono grossi e mostrano quanto la società egiziana sia impregnata da una cultura patriarcale che vieta persino alle donne qualificate l'accesso alla cerchia dei produttori della conoscenza religiosa. Testimone di questo è Maryam Amin, una studiosa azharista, la quale nel 2015, cioè due anni dopo il DAD, racconta che in *al-Azhar* prevale una situazione paradossale. In seguito alla legge 103 del 1961¹⁰¹, *al-Azhar* ha dedicato sezioni alla formazione delle donne. Così si è laureato un gran numero di professoresse dotte (*ustādāt 'ālimāt*), competenti in diritto islamico. Tuttavia queste *'ālimāt* devono affrontare un ambiente ostile, che rigetta l'idea che donne dotte possano produrre conoscenza religiosa. Secondo lei, dentro *al-Azhar* esiste una rigida impostazione che ostacola l'accesso delle donne a istituti religiosi prestigiosi, come l'Accademia degli Studi Islamici (*Mağma' al-buhūt al-islāmiyyah*) e il Consiglio Supremo per gli Affari Islamici (*al-Mağlis al-a'lá lil-šu'ūn al-islāmiyyah*). Esistono anche problemi di "auto-percezione" delle donne, di mancato esercizio dell'*iqtihād* e di effettivo contributo femminile alla vita intellettuale religiosa¹⁰². È noto anche il rifiuto dell'idea che una donna possa emanare una *fatwa*¹⁰³. Per queste ragioni, ritengo che l'istituzione azharista non possa trovare da sola soluzioni per questi problemi, dato che le radici di questi vengono dal suo interno. Per questo l'alleanza con altri partner, tra cui le femministe islamiche, può essere decisiva.

Per concludere, esistono diverse affinità tra la *Dichiarazione di Alessandria* e il *Documento di al-Azhar*. La moderazione (*al-wasatiyyah*),

¹⁰⁰ Ivi, p. 20.

¹⁰¹ È la legge che prevedeva la riorganizzazione di *al-Azhar* e dei suoi enti. Per consultare il testo della legge, cfr. http://www.azhar.edu.eg/Portals/4/azharLawOrganize_1.pdf (ultimo accesso 18/9/2019).

¹⁰² M. 'Abbas Fadl, *Multaqá al-Iskandariyyah: ru'yah islāmiyyah mu'āşirah li-qadāyā al-mar'ab*, in "al-Wasat", 4624, 5/5/2015, in <http://www.alwasatnews.com/news/988411.html> (ultimo accesso 18/8/2019).

¹⁰³ Hafez, *Has al-Azhar*, cit.

l'equilibrio (*al-tawāzun*), l'uguaglianza (*al-musāwāh*) e la giustizia (*al-'adālah*) sono il fondamento dei principi presentati nei due testi. L'uno e l'altra propongono un'identità femminile musulmana post-rivoluzionario. *Al-Azhar* rimane più conservatrice, focalizzata com'è sulla donna moglie/madre. La *Dichiarazione di Alessandria* invece abbraccia, con più coraggio, le rivendicazioni femminili di uguaglianza, rompe l'archetipo della donna-madre-moglie, senza abbandonare l'essenza dell'Islam. Spinge verso un maggiore coinvolgimento femminile nella sfera pubblica e religiosa. Appoggia le donne come lavoratrici, dotte e esegete e sottolinea le modalità per realizzare questi obiettivi. Riafferma inoltre l'obbligo della *qawāmah* in quanto obbligo maschile di mantenere la famiglia e raccomanda il coinvolgimento delle donne nella vita pubblica. Nel frattempo rivendica maggiore spazio per le *'ālimāt* nelle gerarchie delle istituzioni religiose. La *Dichiarazione di Alessandria* non taglia con la tradizione, ma neanche trascura le istanze femministe. Questo equilibrio aiuta a creare un'identità femminile post-rivoluzionario capace di affrontare le sfide del futuro senza dimenticare l'etica e i valori del passato.

Queste conclusioni mettono in luce le ragioni per cui ritengo importante la collaborazione delle femministe islamiche con *al-Azhar*. Nel prossimo paragrafo mi soffermerò sulle modalità e i benefici dello scambio.

2.3. Traguardi comuni e possibilità di collaborazione tra femministe islamiche e *al-Azhar*

Il dialogo con l'*establishment* religioso in Egitto è fondamentale per l'affermazione di qualunque progetto di riforma, ivi compresi quelli di esegeesi coranica. Le femministe islamiche riconoscono la necessità dello scambio con gli ulema. Amani Saleh conferma che «qualsiasi rinnovamento del pensiero islamico rimarrà marginale a meno che non sia supportato da *al-Azhar* [...]. Essa è il custode della tradizione islamica, per questo assume una visione conservatrice. Ma gli ulema dovrebbero ammettere che oggi la continuità richiede il rinnovamento e la riapertura della porta dell'*iqtihād*, non solo la sorveglianza»¹⁰⁴. Anche Omaima Abou-Bakr va in questa direzione. Essa non smette mai di dialogare con gli azharisti, con la speranza che un giorno il pensiero delle femministe islamiche venga incorporato da quest'istituzione. Tra i suoi obiettivi vi è la disseminazione della conoscenza femminista tra

¹⁰⁴ Intervista con Amani Saleh, cit.

studiosi e attivisti attraverso il coinvolgimento di figure religiose. Ciò può aumentare la “consapevolezza critica” delle donne musulmane¹⁰⁵. Oltre all'iniziativa della DADDI, ci sono state altre occasioni di scambio con *al-Azhar*: convegni, *workshop* a tema e laboratori di formazione femminista-religiosa. Le femministe islamiche hanno condotto laboratori di *formazione femminista* con lo scopo di stimolare la sensibilità degli ulema nei confronti dei problemi delle donne. È un'iniziativa eccezionale che ha messo le femministe *vis a vis* con ulema e imam¹⁰⁶.

Il femminismo islamico e *al-Azhar* condividono un quadro etico e concettuale simile. Il filo conduttore che li lega è il presupposto secondo cui l'Islam riconosce la parità e la dignità umana per tutti i credenti, donne e uomini. Di conseguenza le relazioni di genere possono fondarsi su questa base. Il *Documento di al-Azhar* e la *Dichiarazione di Alessandria* lo esprimono nei loro principi. Questo è d'altronde anche il nucleo del pensiero delle femministe islamiche. Omaima Abou-Bakr ribadisce che la prima “missione” delle femministe islamiche è la lotta contro le forme di “patriarchal authoritarianism” e di “gender injustice”¹⁰⁷. Amani Saleh invece ritiene che il “principio dell'uguaglianza” sia l'elemento più importante che regola lo spazio tra l'uomo e la donna. Per lei, il femminismo islamico mira alla realizzazione della parità nei diritti, non ad annientare le differenze biologiche: «Noi donne desideriamo la parità in quanto esseri umani, eguali agli uomini. Tuttavia accettiamo i modi di espressione diversi di quest'uguaglianza, perché siamo creati diversi e teniamo alla nostra diversità come specie umana»¹⁰⁸. Per la studiosa, la giustizia (*al-'adālah*) sta «nella distribuzione equa dei diritti e dei doveri, non nell'esercitazione identica di tali diritti»¹⁰⁹.

Si può quindi dire che le rivendicazioni delle femministe islamiche e di *al-Azhar* nascono dalla stessa fonte: l'Islam. La religione, secondo loro, non discrimina. Si deve dunque scavare nelle fonti e nella storia, per svelare le origini della cultura della discriminazione di genere. Le

¹⁰⁵ O. Abou-Bakr, *Le féminisme islamique et la production de la connaissance: perspectives dans l'Egypte postrévolutionnaire*, in Z. Ali (éd.), *Feminismes islamiques*, La Fabrique Éditions, Paris 2012, p. 176.

¹⁰⁶ Cfr. Elsakaan, *Il femminismo islamico*, cit., pp. 296-298 e pp. 302-309. Sono stati coinvolti circa 75 predicatori azhari che hanno seguito lezioni di Omaima Abou-Bakr, Amani Saleh e Fatima Hafez. Fra gli altri temi si discuteva della riconsiderazione del discorso religioso e della tradizione interpretativa attraverso la lente del genere. Cfr. Al-Sharmani, *Contemporary*, cit., p. 68.

¹⁰⁷ Abou-Bakr, *Islamic Feminism*, cit., p. 197.

¹⁰⁸ Intervista con Amani Saleh, cit.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

femministe islamiche hanno già fatto una lunga strada in questa direzione. I loro studi sono un repertorio ricco che rintraccia le radici delle idee su cui si è fondato un discorso lontano dall'essenza dell'Islam. Avendo messo la mano sulle cause, le femministe islamiche potrebbero pensare ai rimedi con *al-Azhar*. Per esempio, la collaborazione con gli ulema sarebbe di grande aiuto per le studiose che cercano di sviluppare nuovi approcci interpretativi. È un progetto promettente, ma richiede grande impegno. Nonostante le studiose possiedano metodologie di ricerca solide, mancano comunque di una formazione teologica, fatto che rallenta la loro produzione e ne indebolisce la validità. Mulki al-Sharmani spiega:

Islamic feminism scholars have to devote a lot of time to learning and researching Islamic religious science. Not many are able to do so in a systematic and coherent way, both through academic research and years of self-study (e.g Abou-Bakr and Saleh)¹¹⁰.

Al-Azhar è fondamentale per aggiungere questo tassello. Invece di contestare il lavoro delle femministe islamiche, si possono fare accordi e organizzare percorsi formativi. D'altro canto esiste almeno un'altra buona ragione per cui *al-Azhar* potrebbe accogliere favorevolmente la ricerca femminista islamica. Sin dall'inizio le femministe islamiche si sono concentrate sulla loro ricerca, rifiutando di sottoscrivere qualsiasi agenda politica o ideologica, né all'interno né all'esterno. Il loro obiettivo è la riforma sociale e la lotta contro l'oppressione dell'essere umano in generale e delle donne in particolare. Questa prospettiva implica un impegno civile maggiore che prevede l'opposizione alle diverse forme di ingiustizia. Abou-Bakr spiega:

it is also quite pertinent [...] [that Islamic feminism] maintain[s] its opposition to state dictatorship and injustices by ruling regimes. If feminism developed out of exposing and rejecting exclusionary practices, it ought not yield to a moral complacency that justifies concern for women's conditions only and ignores the larger frameworks of monopoly, state violence and despotism. As a conscientiable movement, it can thus be distinguished from a history of institutional patriarchal practices of political opportunism and authoritarianism. Furthermore, ethical feminism in that sense should also consider class issues and the needs of poor, marginalized and disempowered women. Islamic feminism thought is equipped with a holistic worldview of 'lived ethics' that can potentially enrich it to be a principled, consistent oppositional movement against all forms of *zulm* (injustice)¹¹¹.

¹¹⁰ Al-Sharmani, *Contemporary*, cit., p. 72.

¹¹¹ Abou-Bakr, *Islamic Feminism*, cit., pp. 197-198.

Le femministe islamiche adottano un pensiero moderato. Sono consapevoli di quanto potrebbe essere nocivo il fondamentalismo. Infatti evitano i fautori sia del secolarismo che negano di principio il ricorso ai riferimenti religiosi, sia del radicalismo che credono nell'eccezionalità delle popolazioni musulmane e rifiutano qualsiasi tentativo di modernizzazione, considerando la donna il simbolo dell'autenticità culturale¹¹². Le femministe islamiche considerano un valore la *wasaṭiyah* di *al-Azhar* che da sempre cerca di assumere atteggiamenti equilibrati.

Per altro verso, le femministe islamiche svelano il *gap* tra ciò che il Testo dice e ciò che è la vita delle donne. Dando voce a queste ultime, le femministe creano lo spazio perché le donne stesse riflettano sulle proprie condizioni. Esse aprono una finestra da cui gli azharisti possono osservare meglio i problemi femminili. Ne possono trarre beneficio le donne certamente, ma anche il pensiero islamico nel suo complesso. M. al-Sharmani riferisce la testimonianza di una giovane attivista che dice: «I find the knowledge they produce helpful. And I see Islamic feminism as the pathway to Islamic enlightenment»¹¹³.

La specificità di queste donne sta nel loro profilo complesso. Esse uniscono la loro esperienza di donne musulmane comuni che soffrono dei problemi quotidiani da un lato, e quella di studiose consapevoli, attrezzate con gli strumenti della critica moderna e della tradizione. Il loro discorso è frutto della vita vissuta, del sapere e della consapevolezza femminista. Amani Saleh spiega che esse sono «donne normali che vivono tutti i problemi e le difficoltà della loro patria [...]. Sono profondamente coinvolte nelle preoccupazioni e negli impegni della vita quotidiana»¹¹⁴. Fa anche notare che questo è uno dei motivi che rallentano la crescita di questo movimento, soprattutto in mancanza di qualsiasi appoggio¹¹⁵. L'impegno delle femministe islamiche come docenti e ricercatrici coinvolte anche in altri settori toglie tempo ai loro progetti reinterpretativi. A mio avviso però questa situazione non è del tutto negativa. La loro presenza in diversi ambiti sociali e accademici arricchisce la loro consapevolezza e la loro capacità di cogliere le pratiche di discriminazione contro le donne¹¹⁶. Si rivela nelle loro vite un'identità femminile moder-

¹¹² Per la posizione delle femministe islamiche nei confronti del patriarcato, del discorso religioso estremista e di quello secolare liberale sulle donne, cfr. Abou-Bakr, *Le féminisme islamique*, cit., pp. 180-181.

¹¹³ Cfr. Al-Sharmani, *Contemporary*, cit., p. 71.

¹¹⁴ Intervista con Amani Saleh, cit.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Per esempio, la consapevolezza femminista di Abou-Bakr è nata durante la

na e complessa che subisce ingiustizia di genere, ma nel frattempo ne è consapevole, la rigetta e la decostruisce per trovare soluzioni. Le loro storie e le loro esperienze sono una realtà autentica che potrebbe essere utile ad *al-Azhar* nella sua lotta contro consuetudini errate.

Le idee delle femministe islamiche potrebbero essere sostenute da *al-Azhar*, perché non mettono in dubbio i suoi principi. La decostruzione di alcuni concetti avviene in un quadro di fede e di rispetto della religione. Questo è un altro punto di forza che rende le femministe islamiche un alleato ideale di *al-Azhar*. Entrambe sono d'accordo sulla necessità di rinnovare il pensiero religioso dall'interno.

Conclusioni

Questo lavoro tratta due testi che si occupano dei diritti delle donne musulmane nel periodo post-rivoluzionario: il *Documento di al-Azhar* e la *Dichiarazione di Alessandria*. La lettura ha messo in evidenza gli aspetti di convergenza e il modo in cui i due testi rappresentano l'identità femminile egiziana contemporanea. L'articolo enfatizza il contributo che le femministe islamiche hanno dato alle due iniziative e mostra in che modo il loro lavoro può supportare sia la prospettiva azharista sia le aspirazioni della società civile.

L'articolo mette in rilievo che, nonostante in alcuni passi il discorso di *al-Azhar* può sembrare retorico e privo di novità, il suo Documento rappresenta un passo in avanti. Forse il contenuto e la visione conservatrice non aiutano tanto ai fini di un miglioramento concreto. L'introduzione di concetti importanti è però un segno di apertura. *Al-Azhar* lavora in un contesto complicato. Le restrizioni politiche sulle sue iniziative stroncano ogni piano di riforma. È anche condizionata da una forte tradizione conservatrice che rallenta i suoi passi. Non bisogna quindi sottovalutare gli sforzi compiuti. Ciò non significa che il ruolo di *al-Azhar* debba essere limitato alla salvaguardia della tradizione. La società civile dovrebbe esercitare continua pressione sull'*establishment* religioso, perché si possa compiere una riforma condivisa e profonda.

C'è chi è convito che lodare i cambiamenti di *al-Azhar* sia un'ingenuità. Per esempio, l'egiziano Ahmad Hafez sostiene che *al-Azhar*

sua ricerca su Rabi'a al-'Adawiyya. Leggendo i testi di critica su questa figura mistica, Abou-Bakr ha notato letture di tipo maschilista. Così si è formata in lei la sensibilità femminista. Intervista a O. Abou-Bakr (Il Cairo 2016 e Helsinki 2017). Per la consapevolezza femminista di O. Abou-Bakr e M. al-Sharmani, cfr. Elsakaan, *Il femminismo islamico*, cit., pp. 168-173 e pp. 223-225.

oggi somiglia a un “partito politico” il cui discorso è “populista” e “sentimentale”¹¹⁷. Per me, il tentativo di *al-Azhar* di riguadagnare l'affetto del popolo non è da condannare. Riavvicinarsi ai credenti e dialogare con i riformisti sono una forma di resistenza al fondamentalismo di cui una parte dell'istituzione religiosa soffre. Rimane il fatto, però, che *al-Azhar* non sia del tutto capace di produrre riforma, come dice l'egiziano Ahmad Hafez:

Al-Azhar è lontana dal fare cambiamenti fondamentali, che tocchino il dogma religioso per rivedere la tradizione intellettuale, attuare cambiamenti strutturali nelle sue istituzioni, eliminare gli elementi estremisti e rimuovere gli studiosi che seguono e difendono le dottrine dei Salafiti e dei Fratelli Musulmani¹¹⁸.

Tuttavia Hafez è d'accordo sul fatto che una trasformazione profonda richieda lungo tempo.

Pur senza sottovalutare gli sforzi e l'operato di *al-Azhar*, ritengo che l'istituzione tratti l'identità femminile con un occhio conservatore che vuole proteggere la tradizione. La collaborazione con altri partner potrebbe aiutare ad andare oltre. Le energie, le competenze e la fede con cui le femministe islamiche lavorano possono essere decisive. Il partenariato con *al-Azhar* potrebbe dare una possibilità sia ai progetti ermeneutici femministi sia agli ulema azharisti, per fondare un discorso islamico solido, moderato e capace di opporsi al prototipo di donna oppressa dall'Islam. La collaborazione tra l'istituzione azharista e la scuola egiziana di femminismo islamico darebbe sostegno alla creatività delle donne da un lato e aumenterebbe la credibilità della riforma di *al-Azhar* dall'altro. Oggi non si può fare a meno di una maggiore apertura di *al-Azhar* nei confronti delle voci femminili. Solo così le società a maggioranza musulmana possono generare movimenti sociali autoctoni. Ed è questo l'obiettivo della scuola femminista islamica in Egitto. Mona Abou al-Fadl credeva nella forza dell'unione di tutte le correnti, conservatrici, liberali e riformiste, per una riforma di tutta la *ummah*¹¹⁹. In questo modo si può costruire un'identità femminile musulmana capace di reagire alle trasformazioni.

¹¹⁷ Hafez, *Has al-Azhar*, cit.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Cfr. M. Abou al-Fadl, *Nahw manzūr ḥaḍāriyy li-qirā'at sīrat wa-tārīḥ al-mar'ah al-muslimah*, in “al-Mar'ah wal-Ḥaḍārah”, 2, 2001, pp. 159-166 e *Murāqā'āt fī tārīḥ al-ummah: al-ḥarakāt al-iṣlāhiyyah al-taġdīdiyyah*, in ivi, 1, 2000, pp. 3-6.