

---

# Politiche del corpo e diritti delle donne nel mondo arabo

---

di

*Jolanda Guardi* \*

Abstract: In this article I challenge the role Arab women had and still have in so called “Arab Spring”. Starting from an historical perspective I ask myself if the political change in the Arab world will correspond to a real change in the role of woman. I then shift the perspective arguing that to assist to an effective change it is important to rethink the concept of body in I/islām, as the body was and is the empty conceptual container in which political and social issues merge. Women’s rights are still closely bound with religious matters then and this is demonstrated by the political use of the body itself and by the political discourse on body. A true emancipation will therefore in my opinion be possible liberating the body *and* the language.

On ne naît pas femme: on le devient  
*Simone de Beauvoir*

Quanto è recentemente accaduto e accade nei paesi arabi ha riportato alla ribalta il ruolo delle donne arabe nei processi di cambiamento sociale. Soprattutto attraverso le immagini trasmesse dai media il pubblico generico ha potuto essere testimone della partecipazione femminile alla cosiddetta “primavera araba”.

Immagini, queste, che ne riportano alla mente altre, quelle delle manifestazioni per le indipendenze del ventesimo secolo quando le donne, in particolare nordafricane, non si sono risparmiate nella lotta per l’autonomia politica dalle colonie in termini di vittime e di impegno politico. Resta tuttavia una domanda cui rispondere: proprio perché la memoria viene sollecitata, assisteremo a un

---

\* Docente di lingua e letteratura araba per oltre un decennio presso l’Università degli Studi di Milano, dove attualmente svolge attività di ricerca nell’ambito della letteratura araba contemporanea con particolare attenzione alla relazione tra intellettuali e potere. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni sotto forma di articoli e monografie. Nel 2011 è stata insignita del premio internazionale per la traduzione dall’arabo Custodian of the Two Holy Mosques King Abd Allah Ibn Saud International Prize for Translation conferito dal re dell’Arabia Saudita e ha ricevuto il titolo di Teologa Honoris Causa dal Coordinamento Teologhe Italiane per i suoi studi sul femminismo islamico. E’ membro del Comitato Scientifico del Seminario interdisciplinare in Metodologia di Ricerca Femminista dell’Università di Tarragona Spagna.

cambiamento o si verificherà quanto già successo, ovvero una richiesta di retrocessione ai ruoli tradizionali, pur se adattati alla contemporaneità<sup>1</sup>?

Due mi sembrano le questioni da discutere a tale proposito, in primo luogo capire se quest'invasione di donne per le strade delle città arabe corrisponda effettivamente a una maggior presa di coscienza del ruolo che esse possono svolgere all'interno della società e, in secondo luogo, se i mutamenti in corso nelle società arabe porteranno a un effettivo riconoscimento di questo ruolo e dei diritti delle donne in generale all'interno dell'universo valoriale dell'Islam.

È indubbio che negli ultimi cinquant'anni il ruolo della donna nel mondo arabo sia mutato. E molto più velocemente che nel corso dei secoli precedenti, coinvolgendo non solamente l'ambiente urbano ma anche, seppur solo in parte, quello rurale. In particolare la donna ha assunto visibilità all'interno delle società con l'aumento del tasso di scolarizzazione e un maggior indice di successo ai livelli di scolarità alta rispetto ai colleghi maschi, con l'inserimento nel mondo del lavoro, nel mondo della politica e dell'impegno sociale<sup>2</sup>.

È altrettanto vero che, pur se l'Islam resta una variabile di peso nel configurare la condizione delle donne arabe, a essa si deve accompagnare un'analisi puntuale dei fattori economici quali le politiche di sviluppo e il mercato del lavoro, delle variabili politiche, come la questione dei diritti civili e giuridici, accanto a un'indagine sulle trasformazioni e le integrazioni del diritto nonché sugli elementi culturali che tutti concorrono a configurare le differenti società arabe<sup>3</sup>.

L'affermazione classica – semplicistica – di una divisione di queste ultime tra modernità e tradizione fatica oggi infatti a essere ancora condivisa: la storia recente mostra come la tradizione continui a essere reinventata e come la modernità, a sua volta, assorba le ricomposizioni di un passato che disprezza. Si arriva così a coniare l'ossimoro “tradizione recente”, che ben rappresenta le contraddizioni presenti nel mondo arabo<sup>4</sup>.

Per tentare di ragionare sulla condizione della donna, dunque, resta ancora valida una riflessione su tre temi, a mio parere: la questione del potere, stabilire cioè quale sia il rapporto fra donne e potere in questi paesi; l'analisi del rapporto fra donne e storia e tra donne e cultura. Questi tre temi si concentrano nella concezione del corpo e nella gestione che di esso fa la Legge.

Sotto nuove forme, diverse da quelle del passato coloniale o del nazionalismo, la donna restano quindi ancora un nodo centrale dei progetti di società che si avvicinano nel mondo arabo e ancora una volta nei recenti movimenti di protesta

---

<sup>1</sup> Un caso modello in questo senso è quello dell'Algeria, per cui si veda l'amplissima letteratura in proposito.

<sup>2</sup> Per i dati relativi a questi settori si consulti *Arab Human Development Report 2005. Towards the Rise of Women in the Arab World*, United Nations Development Programme, New York 2006.

<sup>3</sup> Un interessante studio che affronta queste problematiche in relazione a un singolo paese è iMed, *Les Algériennes, citoyennes en devenir*, Editions CMM, Oran 2000.

<sup>4</sup> Sull'importanza della reinvenzione della tradizione nelle società moderne si veda E. J. Hobsbawm-Ranger T., a cura di, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 2002; sul mondo arabo in particolare Y. Suleyman, *The Arabic Language and National Identity*, Georgetown University Press, Washington D. C. 2003.

mi sembra sia stato dato loro l'incarico di portare le marche identitarie di una società, ancora una volta imposte e mai consapevolmente scelte. Ancora una volta il corpo della donna abbigliato è stato utilizzato come veicolo della "nuova" società araba con un uso strumentale. Quelle che seguono sono alcune considerazioni sulla condizione femminile indotte da quanto accaduto recentemente.

Mentre scrivo, oggi, 25 settembre 2011, la televisione araba *al-'Arabiyya* trasmette in diretta un discorso definito storico di re 'Abd Allah ibn al-'Azīz Āl as-Sa'ūdī. In esso, re 'Abd Allah, in occasione del discorso di apertura dei lavori del Consiglio di Stato saudita, comunica: "Abbiamo stabilito la partecipazione della donna al Consiglio di Stato in qualità di membro dal prossimo anno secondo le indicazioni sciaraitiche"<sup>5</sup>. Non solo, le donne potranno anche partecipare come candidate alle elezioni amministrative locali.

La notizia, salutata come storica, come detto, ha presto fatto il giro di tutte le agenzie di stampa internazionali. Essa, tuttavia, nasce in un contesto preciso. Re 'Abd Allah, infatti, premette all'annuncio di questa decisione quanto segue:

La donna musulmana, nella nostra storia, ha svolto un ruolo che non può essere ignorato in quanto a pareri e opinioni [espressi] a partire dall'esempio della madre dei credenti Umm Salma nel giorno della battaglia di Qudaybiyya; molte sono le testimonianze [a questo riguardo] dei Compagni e dei seguaci e fino ai giorni nostri<sup>6</sup>.

Il diritto a partecipare al potere dunque, non viene concesso in quanto diritto di ogni cittadino sia esso maschio o femmina ma in quanto conforme alla legge religiosa. Questa recentissima notizia mi pare ponga sul tavolo della discussione il nodo principale da sciogliere quando si parla di donne arabe in relazione al potere. Il potere è inevitabilmente legato alla conformità alle leggi sciaraitiche<sup>7</sup>.

Questo aspetto è riscontrabile nelle legislazioni di tutti i paesi arabo musulmani, anche di quelli che hanno praticato un "femminismo di Stato"<sup>8</sup>, e rende il diritto all'accesso alle istituzioni inevitabilmente legato alla religione. Del resto, "potere" è uno dei significati del vocabolo *dīn*, "religione" in lingua araba<sup>9</sup>.

Legge religiosa e potere, inscindibilmente legati, fanno sì che la donna araba debba continuamente negoziare per ritagliarsi uno spazio con il campo del potere. L'accesso al potere, dunque, è sempre "concesso" dalle alte gerarchie della società

<sup>5</sup> "قررنا مشاركة المرأة في مجلس الشورى عضواً، اعتباراً من الدورة القادمة وفق الضوابط الشرعية."

Parti del discorso sono pubblicate sul sito dell'emittente araba all'indirizzo <http://www.alarabiya.net/articles/2011/09/25/168601.html> (ultimo accesso 25.09.2011).

<sup>6</sup> للمرأة المسلمة في تاريخنا مواقف لا يمكن تهيمشها منها سواء بالرأي والمشورة منذ عهد النبوة تيمنا بمشورة أم المؤمنين أم سلمة يوم الحديبية، والشواهد كثيرة مروا بالصحابة والتابعين حتى يومنا هذا.

<sup>7</sup> Si pensi, a esempio, alle posizioni, anche molto diverse fra loro, dei singoli paesi arabi in relazione alla ratificazione della CEDAW per cui si veda *Progress of Arab Women*, a cura del United Nations Development Fund for Women e pubblicato ad Amman nel 2004, Annexes to Chapter One, pp. 79 - 120.

<sup>8</sup> Cfr. S. Bessis, *Les Arabes, les femmes, la liberté*, Albin Michel, Paris 2007, p. 67.

<sup>9</sup> A. Al-Mawdūdī, *Ad-dīn al-qaym*, Mu'assasat ar-risāla, Bayrūt 1984, p. 5.

patriarcale<sup>10</sup>. Esso, quindi, è, di volta in volta, funzionale a un discorso che vede potere politico e potere religioso alleati sia in politica interna che estera e che costringe le donne a chiedere “ai depositari maschi dei dogmi religiosi i mezzi e le strade”<sup>11</sup> della liberazione della donna; per questo motivo, consapevoli di questo legame, numerose donne musulmane oggi cercano di agire sulla legge religiosa per poter avere accesso al potere<sup>12</sup>.

Simbolo e rappresentazione fisica di quest’alleanza politico religiosa è il corpo della donna che rappresenta e simboleggia la società tutta. Così, quando si ritiene che la società arabo musulmana debba essere difesa da attacchi esterni che ne minano la “tradizione” il discorso viene spostato dal piano politico e sociale al piano del corpo della donna, che dev’essere “difeso” allo scopo di proteggere la società, come se da esso dipendesse la perpetuazione del gruppo<sup>13</sup>. Di conseguenza, il corpo dev’essere controllato rigidamente e diventa il “ricettacolo” fisico della Legge.<sup>14</sup>

Come afferma Judith Butler:

[...] the regulatory norms of "sex" work in a performative fashion to constitute the materiality of bodies and, more specifically, to materialize the body's sex, to materialize sexual difference in the service of the consolidation of the heterosexual imperative<sup>15</sup>.

Occuparsi del corpo, quindi, significa andare oltre la materialità, poiché esso e la percezione del suo avere contorni precisi e funzioni specifiche stabilite dalla norma costringono a ripensarlo come effetto delle relazioni di potere. Una volta che il corpo è percepito come normato il suo essere materiale non può essere esperito al di là della norma e il caso dell’Islam mi sembra paradigmatico in questo senso<sup>16</sup>.

Nel corso della storia delle società arabo musulmane la cultura locale e la Legge hanno contribuito a costruire una negazione del corpo femminile, un corpo modellato su una norma maschile e segregato da una pratica, sempre maschile. Si potrebbe dire che la politica del corpo nasce con l’Islam, poiché esso diventa vettore d’espressione del sacro, e attraverso di esso si definisce l’appartenenza o meno alla religione dell’Islam. In tale contesto il corpo della donna viene definito da limiti che ella non può valicare, altrimenti perderebbe le sue qualità e le sue funzioni in quanto essere femminile. In sostanza, ciò che è necessario alla Legge

<sup>10</sup> C. Djavann, *Giù i veli*, Lindau, Torino 2004.

<sup>11</sup> *Ibi*, p. 55.

<sup>12</sup> Cfr. J. Guardi-R. Bedendo, *Teologhe, musulmane, femministe*, Effatà, Torino 2009 e A. Wadud, *Il Corano e la donna*, Effatà, Torino 2011.

<sup>13</sup> A. Almond-R. S. Appleby-E. Sivan, eds., *Strong Religions. The Rise of Fundamentalism around the World*, University of Chicago Press, Chicago and London 2003.

<sup>14</sup> M. H. Benkheira, *L’amour de la Loi. Essai sur la normativité en Islam*, PUF, Paris 1997.

<sup>15</sup> Butler J., *Bodies that matter*, Routledge, New York 199, p. 2.

<sup>16</sup> Per il rapporto tra corpo e religione si veda E. T. Armour-S. M. ST. Ville, eds., *Bodily Citation. Religion and Judith Butler*, Columbia University Press, New York 2006.

per il controllo del corpo e, di conseguenza, della persona donna, è una rigida demarcazione sessuale<sup>17</sup>.

I musulmani vengono definiti nel Corano come “coloro che praticano la *rak‘a* e il *suğūd*”<sup>18</sup>, ossia che compiono con il proprio corpo i movimenti necessari a eseguire la preghiera rituale; l’Islam pone in tal modo il corpo del credente al centro del proprio discorso quale simbolo della sottomissione a Dio, avviando la redazione di una legislazione del corpo che relega la donna a custode della fecondità.

In un secondo tempo al corpo femminile è stata data molta attenzione anche dal punto di vista medico, in particolare i trattati medici si occupano di normare le escrezioni femminili, in tal modo delineando la costruzione sociale e culturale dei ruoli pubblico e privato della donna. Ella viene in tal modo relegata dalla norma in un ambito preciso, segregata nel corpo, nella parola e nel ruolo sociale; le viene demandato un ruolo nello spazio privato, mentre quello pubblico è riservato all’uomo. Per questo in una fase ancora successiva, che possiamo collocare all’incirca fino al XIV secolo<sup>19</sup>, il corpo viene confinato nell’ambito dell’erotologia e dell’aneddotica diventando un corpo non reale, bensì immaginario e immaginato<sup>20</sup>.

Nel momento in cui l’interesse di queste società si sposta sulla necessità di “conservare” la propria civiltà (XIV-XIX secolo)<sup>21</sup> il corpo viene relegato a un discorso di secondo piano e il controllo su di esso si farà più debole. La donna comincerà un percorso di individualità come affermazione del soggetto e il corpo verrà esposto, usato ancora una volta, tuttavia, come marca identitaria. Il corpo negato acquisisce proprio dalla negazione la forza di scegliere, di essere visto.

Ciò, tuttavia, non può non cozzare contro l’idea di tradizione ancora fortemente presente nelle società arabo musulmane. Il discorso pertanto oggi si sdoppia: da un lato il corpo esposto, corpo politico che segna le conquiste delle donne arabo musulmane nelle società in ambito politico, economico e sociale, corpo che assume un ruolo di discriminare; dall’altro il corpo coperto, un viaggio contrario dall’essere scoperta al coprirsi (*min as-sufūf ilà l-īğāb*)<sup>22</sup> che diventa un percorso spirituale, un tentativo forse di simulare la segregazione, posto che ormai il corpo della donna

<sup>17</sup> Quanto affermo è, a esempio, supportato dalla possibilità in Iran di essere sottoposti a interventi di cambio di sesso, poiché ciò che “disturba” la normatività è l’ambiguità. Cfr. A. Vanzan, “La rivoluzione socio-culturale iraniana”, in *Giornale di Storia contemporanea*, XII, 2, dicembre 2009, pp. 256-275, p. 271. Ciò che si colloca al di fuori della norma, dunque, viene emarginato rendendolo culturalmente “impensabile”. Cfr. J. Butler, *op. cit.*, p. 111.

<sup>18</sup> *Hum alla-īna rak‘ūna as-sağidūna, Corano sūrat al-tawba*, v. 112.

<sup>19</sup> Adotto questa datazione seguendo M. Chebel, *Le corps en Islam*, PUF, Paris 1984, pp. 24-27.

<sup>20</sup> Sul tema è possibile consultare J. Guardi, *Storia della schiava Tawaddud: dalla schiavitù del corpo alla liberazione del linguaggio*, in “Culture. Rivista del Dipartimento di Lingue e Culture Contemporanee”, 21, 2008, pp. 161-174 e F. Malti-Douglas, *Women’s Body, Women’s Word. Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, Princeton University Press, Princeton 1991.

<sup>21</sup> M. Chebel, *op. cit.*

<sup>22</sup> Si veda F. Malti-Douglas, *Medicines of the Soul. Female Bodies and Sacred Geographies in a Transnational Islam*, University of California Press, Berkeley Los Angeles London 2001, in particolare alle pp. 15-47.

è presente nello spazio pubblico – un po' come portare con sé, su di sé la segregazione.

Il velo, allora, è innanzitutto lo strumento – la marca strumentalizzata – di un'identità che si fabbrica contro un mondo, l'occidente. Portare il velo è un comportamento, una tradizione, una pratica, che viene considerata come intangibile, necessaria, di distinzione, ma che perciò stesso si presenta come razzista, poiché vuole distinguere e separare: sentiamo così affermare i diritti della donna nell'Islam, i diritti umani nell'Islam. Ma, e soprattutto – e questo è un secondo registro di significato – il velo è quello che si incolla al corpo e simboleggia l'agire della Legge: essa viene in-corporata. Il corpo apprende quindi abitudini culturalmente determinate dal contesto di appartenenza, modellando a sua volta tale contesto secondo dinamiche di reciproca informazione. I corpi sono soggetti e oggetti al tempo stesso, prodotti dall'interazione tra pratiche culturalmente codificate ed esperienze personali, le quali definiscono ruoli pertinenti agli attori sociali. Secondo la definizione di *hexis* di Bourdieu, gli individui arrivano a vivere come naturale, attraverso cioè i loro stessi movimenti corporei, gli schemi inconsci di percezione e valutazione di tali ruoli. In tal modo essi incorporano l'oggettività, nel senso che interiorizzano gli schemi collettivi e di integrazione del gruppo senza percepire, tuttavia, che essi sono il prodotto di un' "ideologia" e delle strutture storiche dell'ordine maschile:

L'hexis corporelle, où entrent à la fois la conformation proprement physique du corps (« le physique ») et la manière de le porter, la tenue, le maintien, est censée exprimer l' « être profond », la « nature » de la « personne » dans sa vérité, selon le postulat de la correspondance entre le « physique » et le « moral » qui engendre la connaissance pratique ou rationalisée permettant d'associer des propriétés « psychologiques » et « morales » à des indices corporels ou physiognomiques [...] Mais ce langage de la nature, qui est censé trahir le plus caché et le plus vrai à la fois, est en fait un langage de l'identité sociale, ainsi naturalisée, sous la forme par exemple de la « vulgarité » ou de la « distinction » dite naturelle<sup>23</sup>.

La pratica, allora, non è altro che la traduzione in pratica di una norma che vuole la donna confinata nel suo ruolo e che, impossibilitata ormai al controllo totale, cerca ancora disperatamente di confinarla in un ruolo sociale definito rigidamente attraverso la pratica del velo, che, paradossalmente, non fa altro che sottolineare la femminilità di chi lo porta. I corpi, nel mondo arabo musulmano contemporaneo, diventano contenitori vuoti, da essere di volta in volta riempiti con quanto necessario alla "politica del corpo" sociale.

La divisione della specie umana in maschio e femmina, dunque, è un fenomeno storico e sociale che si compie attraverso il linguaggio anziché attraverso un'evidenza biologica:

And although it has been accepted in recent years that there is no such thing as nature, that everything is culture, there remains within a culture a core of nature which resists

<sup>23</sup> P. Bourdieu, *La domination masculine*, Editions du Seuil, Paris 1998, pp. 91-92. Vedi anche *La Distinction. Critique du jugement*, Editions de Minuit, Paris 1979.

examination, a relationship excluded from the social in the analysis which is the heterosexual relationship. I will call it the obligatory social relationship between man and woman.<sup>24</sup>

Se le categorie uomo e donna sono pertanto categorie politiche ciò porta a marcare i corpi e a difendere questa marca in modo veemente proprio perché essa costituisce il fondamento sul quale si basa l' "eterosessualizzazione" della società. Come conseguenza, seguendo il pensiero di Monique Wittig, alla donna è riservato un ruolo sottomesso nel mentre le relazioni eterosessuali vengono ancorate nell'ordine naturale, promosso e santificato dai testi sacri.

È secondo tale prospettiva che, a mio parere, va letto il ruolo che le donne hanno avuto nelle rivoluzioni arabe. Ciò non significa togliere alle donne arabe qualunque agentività, ma al contrario, interrogare noi stessi che di donne arabe ci occupiamo in relazione a facili entusiasmi e altrettanto facili considerazioni di carattere sbrigativo. Credo che, fino a quando non verrà rivisto criticamente questo rapporto fra politica dei corpi e corpo della donna nella cultura araba, difficilmente sarà possibile un riconoscimento dei diritti di quest'ultima, posto anche che andrebbe riconsiderato in maniera collettiva – coinvolgendo cioè gli intellettuali dei paesi arabi – cosa si intenda con l'espressione diritti umani e diritti della donna<sup>25</sup>. Se, infatti, come affermato *supra*, si è giunti alla redazione dei "Diritti umani nell'Islam"<sup>26</sup>, è evidente che è stata percepita la necessità di differenziare tali diritti per poter sostenere le categorie di cui ho parlato, pur considerando che la definizione dei diritti umani debba essere condivisa e che è pertanto necessaria una riscrittura comune di tali diritti<sup>27</sup>.

Per concludere, e sempre tenendo presente quanto affermato sin qui, alcune considerazioni sulla situazione contingente di Tunisia ed Egitto, pur se mi sembra ancora prematuro fare affermazioni di carattere definitivo.

Le situazioni di partenza nei diversi paesi sono profondamente differenti. In Tunisia, per esempio, le donne, come accennato, sono state all'avanguardia della protesta sin dagli anni '40, quando l'obiettivo era l'indipendenza dalla Francia. Attualmente il tasso di istruzione è fra i più alti dei paesi arabi (70% circa)<sup>28</sup>, le donne costituiscono quasi la metà della forza lavoro e partecipano attivamente alle istituzioni politiche locali<sup>29</sup>. Sono state protagoniste della rivoluzione "dei

<sup>24</sup> M. Wittig, *The Straight Mind and other Essays*, Beacon, Boston 1992, p. 32.

<sup>25</sup> Nemmeno gli studiosi occidentali sono d'accordo sulla definizione di queste espressioni o su come si debba giungere a una definizione dei diritti umani. Cfr. M.-B. Dembour, "What are Human Rights? Four Schools of Thought" in *Human Rights Quarterly*, Volume 32, Number 1, February 2010, pp. 1-20.

<sup>26</sup> Il testo della dichiarazione è reperibile in P. De Stefani, a cura di, *Codice internazionale dei diritti umani*, Clup, Padova 2009; per un commento al testo si veda E. Pace, "La dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam" in *Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli*, Anno VI, n. 2 (1992).

<sup>27</sup> In occasione della redazione della Dichiarazione universale dei diritti umani i paesi musulmani non sono stati consultati.

<sup>28</sup> UNESCO Institute for Statistics, *Fact Sheet*, September 2010, No. 3.

<sup>29</sup> M. d'Almeida, "Votare a Tunisi con l'alternanza uomo-donna nelle liste elettorali" in *Women in the City. International Independent Magazine*, 01.08.2011.

gelsomini” tenendo comizi, arringando le folle, partecipando alle manifestazioni fianco a fianco degli uomini.

In Egitto la situazione è profondamente diversa. Uno dei paesi con il più alto tasso di analfabetismo, non solo femminile, l’Egitto, a oggi, non possiede una legge sulla famiglia che regoli i rapporti tra i coniugi e il ruolo della donna quale cittadina a pieno titolo, poiché applica direttamente, per le questioni relative al diritto di famiglia, la *šarī‘a*<sup>30</sup>. La difficoltà esistente nel paese a esprimersi liberamente è evidenziata dall’uso fatto durante le manifestazioni di piazza Tašrīr di internet, unico spazio libero accessibile a tutti, donne comprese. Se in Tunisia il riferimento all’Islam nelle manifestazioni contro il regime di Ben ‘Alī è stato – se vi è stato – marginale, in Egitto l’associazione tra richiesta di democrazia e identità religiosa, non solo musulmana, è stata più marcata<sup>31</sup> e il tentativo di riproporre una struttura statale come l’Assemblea delle Donne Egiziane quale rappresentante ufficiale nel nuovo governo di transizione ha prodotto la reazione della Coalizione delle ONG che si occupano di questioni femminili in Egitto, la quale ha prodotto un documento richiedendo la fondazione di un nuovo organo rappresentativo per le donne che rispecchi le istanze del movimento<sup>32</sup>. In poche parole, se le donne sono state strumentalizzate per fornire al mondo l’immagine di una società in cui esse partecipano alla vita politica proprio in quanto musulmane, nel momento in cui si è trattato di formare una Costituente esse sono state completamente escluse<sup>33</sup>.

I diritti delle donne, dunque, restano ostaggio della geopolitica, influenzata in questo settore dal passato coloniale, dal cambiamento nella politica verso i paesi musulmani avvenuto dopo l’11 settembre e dagli interessi dell’Europa nei paesi arabi e del potere religioso. Pur se infatti è possibile evincere alcune tendenze positive verso il riconoscimento dei diritti delle donne nel caso qui discusso nel settore della partecipazione alla vita politica, molto ancora resta da fare. È indubbio che vi sia stato ovunque un incremento di rappresentatività nei parlamenti nazionali e che l’inclusione delle donne nella compagine politica faccia parte delle agende relative ai processi di riforma politica di numerosi paesi arabi, sostenuto in particolare dalla nascita di numerose organizzazioni di donne – le quali tuttavia, troppo spesso, sono finanziate dai regimi dittatoriali stessi e veicolano pertanto un’immagine di donna emancipata sì, ma solo in maniera funzionale ai propri obiettivi politici<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Si pensi, a esempio, all’immagine veicolata dal regime di Giordania soprattutto all’estero, che si scontra con una legislazione fortemente penalizzante nei confronti della donna.

<sup>31</sup> Lo dimostra il fatto che una delle prime leggi del nuovo governo provvisorio, in discussione proprio in questi giorni (14.10.2011) sia il *Qanūn al-adyān* (Legge sulle religioni). Alla discussione di tale legge viene dato ampio spazio sui mezzi di comunicazione locali, in particolare alla televisione.

<sup>32</sup> Si veda lo “Statement from the Coalition of Women's NGO's in Egypt” il cui testo integrale – datato 20 febbraio 2011 - è riportato in <http://www.opendemocracy.net/statement-from-coalition-of-womens-ngos-in-egypt> (ultimo accesso 30.09.2011).

<sup>33</sup> Trattandosi di avvenimenti molto recenti i riferimenti bibliografici sono purtroppo esigui. Rispetto a quanto qui affermato si veda “Egypt: Women excluded from constitutional committee” in *Pambazuka News. Panafican Voices for Freedom and Justice*, Issue 517, 21.02.2011.

<sup>34</sup> È il caso, ad esempio, del Movimento Internazionale delle Donne per la Pace voluto e sostenuto da Souzan Mubarak, portato a esempio anche in una pubblicazione come *Progress of Arab Women*, a

Ma accanto a questi indubbi passi verso un pieno riconoscimento dei diritti delle donne la partecipazione delle donne arabe alla vita politica registra tendenze negative, se si pensa all'esiguo numero di donne coinvolte, appartenenti in ogni caso a un'élite intellettuale e sociale, come racconta la storia di diversi paesi sin dagli inizi del '900<sup>35</sup>. Uno dei problemi da risolvere è, infatti, la concentrazione delle azioni di promozione al femminile nelle capitali e l'assenza di un lavoro capillare sul territorio se si eccettuano alcuni progetti isolati di eccellenza. I principali ostacoli a una partecipazione politica delle donne sono da ricondurre alla mancanza di elezioni effettivamente libere – fatto questo che naturalmente incide su entrambi i votanti siano essi uomini o donne – e sulla mancanza di trasparenza delle campagne e dei processi elettorali. Accanto a questo, alcune specificità legate a quanto sopra accennato fanno sì che le donne siano poco consapevoli e pertanto poco interessate al diritto di voto, aspetto questo che ha come conseguenza la mancanza di elette di sesso femminile in posizioni di comando, unitamente a una certa immagine culturale che considera negativamente una donna in politica poiché esposta al pubblico.

Resta ancora un aspetto da considerare in relazione all'affermazione dei diritti delle donne, ovvero che il percorso sin qui descritto si è avvalso da sempre del sostegno di un discorso e cioè quello di un linguaggio funzionale all'oppressione. Accanto, quindi, alle battaglie legislative e teoriche sarà necessario "liberare il linguaggio"<sup>36</sup>. Un percorso ancora tutto da fare.<sup>37</sup>

### Bibliografia

Almond A.-Appleby R. S.-Sivan E., eds., *Strong Religions. The Rise of Fundamentalism around the World*, University of Chicago Press, Chicago and London 2003.

Arab Human Development Report 2002, *Creating Opportunities for Future Generations. United Nations Development Programme*, New York 2003.

*Arab Human Development Report 2005. Towards the Rise of Women in the Arab World*, United Nations Development Programme, New York 2006.

Armour E. T.-Ville S. M. ST., eds., *Bodily Citation. Religion and Judith Butler*, Columbia University Press, New York 2006.

Benkheira M. H., *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en Islam*, PUF, Paris 1997.

---

cura del United Nations Development Fund for Women e pubblicato ad Amman nel 2004, che non considera la formazione di tali organizzazioni in maniera critica.

<sup>35</sup> Cfr. M. N. Mikhail, *Seen and Heard. A Century of Arab Women in Literature and Culture*, Olive Branch Press, Northampton 2004.

<sup>36</sup> M. 'Azz ad-Dīn, "Al-wağğ al-aḥli-awra yanāyri: Aš-ša'b yurīd taḥrīr al-luġa!" in *Kalamon*, n. 2/, primavera 2011, pp. 37-47.

<sup>37</sup> Si veda D. Al-Bazrī, "An-nisā', aḥli-awra, as-siyāsa wa aḥli-ulta" in *Kalamon*, n. 4/, autunno 2011, pp. 87-104.

- Bessis S., *Les Arabes, les femmes, la liberté*, Albin Michel, Paris 2007.
- Bibars I., *To be or not to be: Arab Women's Legal Existence and their Compromised Citizenship*, UNDP 2005.
- Blaydes L.-El Tarouty S., "Women's Electoral Participation in Egypt: The Implication of Gender for voter recruitment and Mobilization" in *Middle East Journal*, Volume 63, No. 3, Summer 2009, pp. 364-380.
- Bourdieu P., *La distinction. Critique du jugement*, Editions de Minuit, Paris 1979.
- Bourdieu P., *La domination masculine*, Editions du Seuil, Paris 1998.
- Butler J., *Bodies that Matter*, Rutledge, New York 1993.
- Chebel M., *Le Corps en Islam*, PUF, Paris 1984.
- Dembour M.-B., *What are Human Rights? Four Schools of Thought*, in "Human Rights Quarterly", Vol. 32, 1, February 2010, pp. 1-20.
- De Stefani P., a cura di, *Codice internazionale dei diritti umani*, Cluep, Padova 2009.
- Djavann C., *Giù i veli*, Lindau, Torino 2004.
- Dunn, W., *Public Policy Analysis*, Prentice Hall, Inc., New Jersey 2000.
- "Egypt: Women excluded from constitutional committee" in *Pambazuka News. Panafrikan Voices for Freedom and Justice*, Issue 517, 21.02.2011.
- Gomaa S. Sh., *Political Participation of Egyptian Women*, UNICEF, Cairo 1998.
- Gomaa S. Sh., *Egyptian Women in Political Life: Towards Enhancing the Partnership between Men and Women*, UCP, Cairo 2000.
- Guardi J., *Storia della schiava Tawaddud: dalla schiavitù del corpo alla liberazione del linguaggio*, in "Culture. Rivista del Dipartimento di Lingue e Culture Contemporanee", 21, 2008, pp. 161-174.
- Guardi J.-Bedendo R., *Teologhe, musulmane, femministe*, Effatà, Torino 2009.
- Henley N. M., *Body Politics: Power, Sex and nonverbal Communication*, Prentice-Hall, New York 1977.
- Hobsbawm E. J.-Ranger T., a cura di, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 2002.
- iMed, *Les Algériennes, citoyennes en devenir*, Editions CMM, Oran 2000.
- Kalbfleisch P. J.-Cody M. J., eds., *Gender, Power and Communication in Human Relationships*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale 1995.
- Kandeel A., *Civil Society in the Arab World*, Civicus, Cairo 1995.

Kandioti D., "Promise and Peril: Women and the Arab Spring", in *OpenDemocracy*, <http://www.opendemocracy.net/5050/deniz-kandiyoti/promise-and-peril-women-and-%E2%80%98arab-spring%E2%80%99>, (ultimo accesso 26.09.2011).

Lister R., *Citizenship: A Gender Perspective*, in Beckman P. R.-D'Amico F., eds. *Women, Gender and World Politics: Perspectives and Prospects*, CN: Bergin and Garvey, Westport 1994.

Malti-Douglas F., *Medicines of the Soul. Female Bodies and Sacred Geographies in a Transnational Islam*, University of California Press, Berkeley Los Angeles London 2001.

Malti-Douglas F., *Women's Body, Women's Word. Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, Princeton University Press, Princeton 1991.

al-Mawdūdī A., *Ad-dīn al-qaym*, Mu'assasat ar-risāla, Bayrūt 1984.

Pace E., "La dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam" in *Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli*, Anno Vi, n. 2 (1992).

Sassatelli R., *Plasticità, corpo e potere*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", n. XL, n. 4, ottobre-dicembre 1999, pp. 627-650.

"Statement from the Coalition of Women's NGO's in Egypt" in <http://www.opendemocracy.net/statement-from-coalition-of-womens-ngos-in-egypt> (ultimo accesso 30.09.2011).

Suleyman Y., *The Arabic Language and National Identity*, Georgetown University Press, Washington D. C. 2003.

United Nations Development Fund for Women, *Progress of Arab Women*, Amman 2004.

Vanzan A., *La rivoluzione socio-culturale iraniana*, in "Giornale di Storia contemporanea", XII, 2, dicembre 2009, pp. 256-275.

A. Wadud, *Il Corano e la donna*, Effatà, Torino 2011.

Wittig M., *The Straight Mind and other Essays*, Beacon, Boston 1992.