

Forum

Femminismo e Islam

Fehmi Jadaane

Articolo pubblicato su invito, ricevuto il 19 novembre 2011

Riassunto Questo articolo descrive le nuove tendenze del femminismo islamico. L'assunzione, a partire dal XIX secolo, dell'idea della parità tra i sessi ha avviato un movimento di riforma che ha posto la questione dei diritti delle donne al centro dei propri interessi. Con l'intensificazione dei movimenti migratori e della globalizzazione, questo dibattito ha valicato i confini dei Paesi musulmani, coinvolgendo anche la società occidentale. In questo testo vengono descritte le varie posizioni assunte dal femminismo islamico rispetto alla questione dei diritti delle donne, argomentando a favore di un nuovo approccio ermeneutico al Corano, capace di dare vita a un Islam illuminato, razionale, egualitario e umanistico.

PAROLE CHIAVE: Femminismo islamico; Diritti delle donne; Interpretazione del Corano; Uguaglianza di genere nei Paesi musulmani; Anti-tradizionalismo nella cultura islamica.

Abstract *Feminism and Islam* - This article describes new developments in Islamic feminism. In the XIX Century, the idea of acknowledging sexual equality started a reform movement which put the question of women's rights at the center. With the intensification of migratory movements and globalization, this debate has gone beyond the borders of Muslim countries, and now also involves western society. This paper discusses different Islamic feminist views with respect to the question of women rights. The author argues for the necessity of developing a new hermeneutic approach to the Koran in order to give rise to an enlightened, rational, egalitarian and humanistic Islam.

KEYWORDS: Islamic Feminism; Women's Rights; Koran Interpretation; Sexual Equality in Muslim Countries; Anti-traditionalism in Islamic Culture.



COSÌ COME È STATO INTESO e recepito dagli esegeti, dai teologi e dai giuristi musulmani di orientamento tradizionalista, il corpo giuridico musulmano, fondato su testi scritti quali il Corano, gli *Hadiths*, le opinioni espresse nei *Fuqaha*, e sulla “esperienza storica”, non conosce una vera e propria “questione femminile”.

L'ampia letteratura concernente la donna verte più che altro e nello specifico sui “costumi delle donne”, sulla “vita delle donne”, sulle “*adab*”, ma non affronta in nessun caso la

“questione femminista”. Beninteso, è dai tempi del Profeta che si può parlare di una “rivolta delle donne”; si narra infatti che settanta donne manifestarono liberamente e apertamente al Profeta la loro indignazione e il loro malcontento nei confronti dei mariti in ragione delle percosse e dei vari tipi di maltrattamenti subiti.¹ Inoltre, le mogli del profeta Sukayana bint al-Husayn, Um Salama e Aïcha, vengono dipinte come simboli di un movimento di “liberazione della donna”.

Una versione di questo testo è stata pubblicata in lingua francese in: «Concordia. Internationale Zeitschrift für interkulturelle Philosophie», n. 59, 2011. Per la presente edizione si ringrazia il Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt. Traduzione dal francese di Maura Simone.

F. Jadaane - Institut de Philosophie - Université de Jordanie (✉)
E-mail: fehmijadaane@yahoo.fr



Nei suoi studi dedicati alla questione del “genere” nella cultura arabo-musulmana, divenuti oramai classici, Amal Garami fornisce un quadro esaustivo dei diversi aspetti di questo contesto, mantenendosi tuttavia a debita distanza dall’orizzonte “femminista”, così come questo viene inteso oggi.²

La modernità occidentale e l’impatto del pensiero europeo sullo stile di vita e di pensiero arabo-musulmano hanno modificato le immagini tradizionali della donna e della questione femminile. Gli intellettuali protagonisti della *Renaissance* araba,³ in particolare quelli rientrati in patria dalla Francia, come Rifa‘a Tahtawi (1801-1873) e Quasim Amin (1863-1908), hanno portato l’attenzione sui problemi fondamentali della questione femminile.

Il primo ha posto l’accento sull’educazione dei giovani, ragazze e ragazzi, elaborando e redigendo in proposito una guida integrata per l’educazione delle giovani generazioni;⁴ mentre il secondo, spingendosi oltre, ha teorizzato e descritto una vera e propria *liberazione della donna*, parlando di una *donna nuova*.⁵ Ha così avuto origine nel mondo arabo-islamico un femminismo moderato e riformista.

Zaynab Fawwaz (1850-1914),⁶ Malak Hifni Nasif, altrimenti noto come Bahithat al-Badiya (1886-1918)⁷, Taher Haddad (1899-1935)⁸, Nazira Zeineddine (1908-1976),⁹ con altri autori, si sono mossi nella medesima direzione. Con Fatima Mernissi (1940)¹⁰ si afferma nella cultura araba un vero e proprio femminismo “scientifico”; con Nawal Sa‘dawi (1931),¹¹ e con molte altre intellettuali e scrittrici arabe, prende piede e si diffonde un filone letterario di ispirazione femminista.

Negli ambienti religiosi si guarda con diffidenza alla nascita di questo movimento, mentre si continua a difendere e a giustificare l’immagine storica della condizione femminile e lo “statuto personale” che la tradizione ha attribuito alla donna. Comunque, all’interno di questi ambienti, cominciano a levarsi voci riformiste, senza tuttavia violare e mettere in discussione la lettera dei testi sacri. Si comincia a parlare dei diritti delle donne stabiliti dalla legge religiosa e si comincia a cercare una

forma di mediazione e di conciliazione tra le concezioni religiose riguardanti l’immagine della “donna musulmana” e alcune tra le istanze “moderne”, in modo tale da rendere la precettistica religiosa più affine e vicina alla sensibilità moderna.

Gli ultimi decenni del secolo scorso hanno presentato un Islam “globalizzato”, le cui ripercussioni sono state davvero enormi. In questo contesto, la nozione di “libertà” ha svolto un ruolo determinante. La “questione femminista” emerge e si impone con forza negli ambienti degli emigrati provenienti dai Paesi musulmani fortemente “tradizionalisti”.

Si è venuto a formare così un “drappello” di donne “libere”, che ha acquistato sempre maggiore visibilità. In Europa e negli Stati Uniti, alle principali esponenti di questa nuova tendenza, che si suole indicare come “femminismo musulmano negazionista”,¹² viene riservata un’attenzione tutta particolare, accompagnata da una marcata disponibilità all’integrazione e all’accettazione. Lo sviluppo di questa corrente coincide con gli avvenimenti dell’11 settembre 2001 e i promotori delle varie campagne anti-terroriste (più precisamente coloro che hanno di mira il cosiddetto terrorismo “islamico”) si sono precipitati a sostenere l’azione di questo movimento, considerandolo come un’arma in più nella guerra dichiarata dagli esponenti della “islamofobia colta”.

Nello stesso periodo si assiste alla formazione di un altro movimento femminista musulmano, rigoroso, colto, anch’esso frutto dei movimenti migratori: il cosiddetto “femminismo musulmano interpretativo”.¹³

Quando parliamo oggi del movimento femminista musulmano, bisogna segnalare come in questo stesso movimento coesistano tre modelli principali sulla cui base percepire e considerare la donna: il modello tradizionale; il modello negazionista e il modello interpretativo.

■ Il modello tradizionale

Il modello tradizionalista guarda la donna sulla base di una interpretazione letterale delle scritture, dando luogo a due diverse forme di

modello tradizionalista: una “propriamente tradizionalista”, che si applica al senso “reale”, “materiale”, manifesto dei Testi, escludendo ogni sforzo interpretativo; una “riformista”, che rispetta il significato letterale dei Testi, cercando però di ridurre le distanze rispetto alla sensibilità moderna, limitando l’immagine negativa della condizione della donna musulmana.

In questo contesto vengono riconosciuti alle donne diversi diritti, ma restano ignorate o escluse le rivendicazioni fondamentali e i concetti basilari dell’approccio femminista. In realtà viene rigorosamente mantenuto e conservato lo *status* tradizionale della donna musulmana che prevede la sua inferiorità nei confronti dell’uomo, la disparità di trattamento in questioni patrimoniali, come la capacità di ereditare, la sua ineguaglianza in merito alla questione della poligamia, sulla possibilità di testimoniare, in merito all’obbligo del velo, sul problema del riconoscimento delle libertà personali, ecc.

Da questo punto di vista è difficile parlare di femminismo in questo spazio storico-culturale. L’ideologia *wahhabita*, il pensiero dei fratelli musulmani, i movimenti fondamentalisti e quelli salafiti sono su queste posizioni e hanno costruito le proprie roccaforti su questo modo di vedere le cose.

■ Il modello negazionista

Il modello negazionista (*rafida*) si configura come pura e semplice negazione della posizione tradizionalista, rispetto alla quale si pone agli antipodi, rappresentandone la pura antitesi. Ho già avuto modo di dare risalto e di discutere i lavori delle figure più rappresentative di questa corrente.¹⁴

Si tratta di giovani donne musulmane emigrate in Europa, negli Stati Uniti e in Canada, provenienti da Paesi musulmani dell’Asia o dell’Africa, cioè da culture musulmane tradizionaliste o comunque da culture profondamente arcaiche, che in Occidente ritengono di aver sperimentato e scoperto la democrazia, la libertà, la parità tra uomini e donne, il rispetto della dignità umana, della giustizia e dei diritti della persona umana. Nei confronti della si-

tuazione nei rispettivi Paesi d’origine e delle loro culture vecchie e antiche, costoro hanno compiuto una personale e fondamentale scelta di campo; e tuttavia, al contempo, stanno lavorando per porre le basi di una riforma radicale della condizione della donna musulmana e dell’Islam stesso.

Le esponenti di questo movimento sono molte, per esempio Taslima Nasreen,¹⁵ di origini ugandesi; Avan Hirsi Ali, di origini somale ed eletta parlamentare in Olanda;¹⁶ Irshad Manij, di origini ugandesi e poi diventata cittadina canadese;¹⁷ Necla Kelek, di origini turche e ora cittadina tedesca¹⁸ – loro tutte, con altre esponenti di questo modo di pensare, si sono rese protagoniste di un movimento di pensiero che avanza una critica dura e radicale nei confronti della religione musulmana e della cultura dei loro Paesi d’origine.

Esse si sono rese protagoniste di una lunga polemica contro l’Islam, il Corano e il Profeta, ritenendoli responsabili di tutte le ingiustizie, gli errori e le sofferenze inflitte alle donne nei Paesi musulmani, ieri come oggi. Qui ci troviamo di fronte a un movimento femminista che afferma se stesso scegliendo la “reazione” nei confronti della religione e della cultura musulmane.

Sono quattro gli elementi principali che motivano la strategia distruttiva di questa compagine del movimento femminista musulmano: l’interpretazione letterale delle scritture; la cultura patriarcale delle loro società d’origine; le dolorose ed emotivamente devastanti esperienze della loro infanzia; le tentazioni della libertà in Occidente.

In ultima istanza, il femminismo negazionista si presenta come reazione di una coscienza musulmana che si è formata attraversando il dolore e la sofferenza, attraversando poi la “condizione occidentale” e lasciandosi spingere da quest’ultima a un confronto con la “condizione religiosa e culturale” della tradizione musulmana.

Per ristabilire la giustizia, la parità, la libertà e gli altri valori e diritti “interdetti” alle donne musulmane, il femminismo negazionista si fa promotore di una drastica “riforma

radicale” dell’Islam stesso. Tra le sue esponenti principali, solo Irshad Manji ha mantenuto la sua fede religiosa, difendendo, in vista dell’istituzione di questa riforma, l’adozione di misure economiche capaci di rendere la donna musulmana capace di entrare nel mondo libero delle attività sociali e degli affari. Richiamandosi alle tesi dei filosofi dell’Illuminismo – in particolare Spinoza e Voltaire –, ma anche ad alcuni filosofi e sociologi, tra cui Auguste Comte, Max Weber e Karl Popper, le altre esponenti del femminismo musulmano negazionista non fanno mistero del loro abbandono della fede religiosa e del loro impegno in una battaglia anti-islamica, sostenuta da un’accezione semplicistica e poco rigorosa degli elementi teologici e filosofici della religione musulmana.

■ Il modello interpretativo

Il modello interpretativo del femminismo musulmano costituisce il modo di accostarsi ai problemi posti dal femminismo musulmano nella maniera più rigorosa e scientifica. Esso si presenta al contempo come la forma più adeguata alla contemporaneità, ma anche quella più vicina ai valori e alle pratiche acquisite. Siamo di fronte a un importante sforzo interpretativo, rivolto contemporaneamente al superamento e all’accantonamento dell’interpretazione letterale tradizionalista del Testo sacro dell’Islam, il Corano.

Per le rappresentanti di questa “scuola” non c’è alcun dubbio: l’interpretazione letterale tradizionalista del Corano è una lettura che è stata istituita dagli “uomini”, in cui hanno svolto un ruolo preponderante le leggi delle comunità patriarcali. La pretesa supremazia dell’uomo, le disuguaglianze, le ingiustizie e le persecuzioni praticate contro le donne musulmane derivano da questa sciagurata pratica interpretativa. Due elementi sono qui necessari: bisogna che le donne stesse si impegnino in uno sforzo teorico rivolto all’appropriazione della comprensione dei Testi sacri e, di conseguenza, occorre adottare un approccio ermeneutico nei confronti di questi stessi Testi.

Come sostiene Asma Barlas:

servendosi di una metodologia ermeneutica, derivata dal Corano, e prendendo in considerazione gli elementi della tradizione patriarcale, si arriva a capire che l’epistemologia coranica non soltanto è fondamentalmente contraria alla concezione patriarcale, ma ci permette al contempo di stabilire un punto di vista che afferma l’assoluta parità tra i due sessi.¹⁹

Questa è la tesi fondamentale dell’approccio del cosiddetto “femminismo interpretativo”, come proposto e sviluppato soprattutto dall’afro-americana Amina Wadud²⁰ e dalle intellettuali americane di origini pakistane Asma Barlas²¹ e Riffat Hassan,²² tutte accademiche di grande levatura.

È necessario “rileggere” il Corano e portarne alla luce il senso reale; soltanto un approccio ermeneutico potrà restituire all’Islam la sua dimensione egitaria e le sue intenzioni di fondo, che avallano l’idea dei pari diritti di uomini e donne. L’interpretazione letterale tradizionale non può che dar luogo a un’immagine nefasta e ripugnante dell’Islam.

Seguendo questa via, molte delle questioni più controverse sono state oggetto di reinterpretazione da parte di Amina Wadud, Asma Barlas e Riffat Hassan, arrivando a dare l’immagine di un Islam “progressista” e “liberale”, più vicino alla modernità e più conforme agli ideali di fondo del messaggio musulmano.

Con queste nuove “pioniere” torna la memoria dei Mutaziliti del III secolo dell’Egira, e tutto ciò lascia sperare in nuovi lumi, che già si annunciano all’orizzonte.

■ Amina Wadud

Amina Wadud è una delle autrici più importanti del “femminismo islamico”,²³ che ha dato il proprio contributo all’edificazione di un’interpretazione autorevole e rigorosa dei Testi religiosi. È anche – dal punto di vista pratico – una delle esponenti del femminismo islamico più impegnate: in aperto contrasto

con una tradizione di lunga portata nella giurisprudenza islamica, che riserva il ruolo di Imam unicamente agli uomini, ha più volte diretto la preghiera al cospetto di un'assemblea mista, contestando così il ruolo esclusivamente maschile dell'Imam.²⁴

La sua impresa intellettuale più importante è rivolta contro una pratica storica in vigore da quindici secoli nell'Islam e contro la comune opinione dei giuristi musulmani. Questa sua impresa fa leva su due premesse: per un verso la libertà della donna e il suo diritto a interpretare il Testo sacro, opponendosi così alla pratica patriarcale dominante dei "sapianti" e dei "religiosi"; per altro verso la profonda convinzione che il Corano stesso affermi un principio di "uguaglianza" tra uomo e donna.²⁵

Per cogliere le intenzioni profonde della Wadud circa la condizione della donna all'interno di una prospettiva coranica, sarà necessario prendere essenzialmente in considerazione il volume *Le Coran et la femme*. Il testo coranico costituisce – a giudizio della Wadud – il fondamento unico che permette di desumere un criterio per determinare lo *status* della donna nell'Islam. Se ci si accontenta solo di osservare lo *status* della donna nella pratica dominante dei musulmani, per farlo valere come unico criterio di giudizio per la condizione femminile, saremo certamente portati ad affermare l'ineguaglianza tra uomini e donne.²⁶ Solo il testo coranico istituisce e incoraggia, nell'interpretazione della Wadud, la parità tra uomo e donna.²⁷ Lungi dal voler entrare nei dettagli della questione, basti qui rimarcare che l'interpretazione della Wadud mira a sviluppare un'ermeneutica coranica che riconosca alla donna tutto il suo valore e la sua importanza esistenziale per la nostra contemporaneità.

In questo contesto, ella distingue tre tipologie d'interpretazione:

► *l'interpretazione tradizionale*: essa dipende da un approccio "atomistico", che resta legato al senso letterale del testo coranico, analizzando in modo atomico e isolato i suoi termini;

► *l'interpretazione reattiva*: tale interpreta-

zione si trova espressa nelle reazioni degli autori contemporanei, che riducono i problemi della disuguaglianza, relativi alla condizione attuale della donna nelle società islamiche ai testi coranici. E così essi attribuiscono al Corano le responsabilità maggiori della disastrosa situazione della donna in quelle società. L'interpretazione reattiva non distingue tra testo e interpretazione;²⁸

► *l'interpretazione olistica*: questo è il procedimento utilizzato dalla Wadud. Ella presenta un approccio globale al testo coranico, che verte sullo studio dei rapporti dinamici tra i principi generali e universali, da una parte, e i termini particolari e i dettagli del Testo, dall'altra.²⁹ Ella prende in considerazione anche il contesto storico in cui ha avuto luogo la Rivelazione. In breve, per Wadud si tratta, alla maniera di Fazlul Rahman, di spiegare il Corano attraverso il Corano stesso.

La sfida rappresentata dal metodo impiegato dalla Wadud è quella di riuscire a dare un'interpretazione femminista del Corano, che affermi la parità tra uomo e donna.

■ Asma Barlas

Al pari di Amina Wadud, anche Asma Barlas rappresenta un'altra importante figura del "femminismo islamico". In *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*³⁰ e in *Qur'an Hermeneutics and Woman's Liberation*³¹ sviluppa un approccio interpretativo al Corano di tipo paritario, che si colloca agli antipodi dell'interpretazione antiparitaria sostenuta e diffusa dall'approccio patriarcale.

L'Islam riconosce in qualche misura e asseconda l'oppressione della donna? Il Corano si presenta come un testo patriarcale che conferma l'autorità degli uomini sulle donne? Il Corano è un testo che giustifica la misoginia? Queste domande sono alla base dell'approccio della Barlas e segnano la direzione delle sue analisi.³²

Contrariamente all'opinione molto diffusa tra i non-musulmani, che partono dall'osservazione della condizione negativa della donna nella maggioranza dei Paesi musulmani e dalla

constatazione di un sistema patriarcale, che opprime le donne, negando il loro diritto alla parità con gli uomini, la Barlas propone un'inedita interpretazione del Corano, che metta in risalto l'idea della parità tra uomo e donna.

In *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* Barlas contrappone la sua lettura femminista ed egualitaria del Corano a quella patriarcale dominante. In realtà, il suo approccio è fondato su un'analisi storica dei rapporti tra potere e sapere, e prova in questo contesto a mostrare in che modo i musulmani hanno favorito una lettura non-egualitaria del Corano, per legittimare le strutture storiche, religiose e sociali dominanti. Da questo punto di vista, la lettura patriarcale del Corano è intimamente legata agli interessi dei suoi autori.

L'obiettivo principale dell'approccio anti-patriarcale della Barlas è quello di una critica radicale diretta a colpire il criterio patriarcale dominante, rompendo così il monopolio teologico dell'interpretazione riduzionista del Corano, per preparare la strada della rivendicazione, da parte delle donne musulmane, dei loro diritti nell'ambito di una nuova lettura del Corano, che sostenga la parità radicale tra uomo e donna, assecondando, a partire da un inedito approccio epistemologico, una pratica di reciproco riconoscimento.³³

Riffat Hassan

Anche Riffat Hassan rappresenta un'importante figura del femminismo islamico che cerca di liberare la cultura islamica dalla lettura patriarcale del Testo sacro e dal dominio delle ineguaglianze vigenti nella maggior parte delle società islamiche. È d'accordo con la Wadud e con la Barlas sulla necessità di una critica severa e radicale della mentalità patriarcale, che fino a oggi ha sottratto alle donne i loro diritti.

Secondo la sua interpretazione, l'approccio patriarcale è stato dominante fin dall'inizio dell'Islam: l'interpretazione dei fondamenti dell'Islam è stata in realtà orientata da una mentalità patriarcale, cosicché se ne è data una lettura esclusiva da parte degli uomini (ma-

schì). Qui troviamo un monopolio degli uomini musulmani nella determinazione dello *status* ontologico, sociale, teologico ed escatologico della donna.

Per la Hassan risulta sorprendente che le donne musulmane abbiano accettato nel corso dei secoli quest'oppressione e questa situazione di totale marginalizzazione. E tuttavia resta ottimista, ritenendo che la modernizzazione sia destinata a diventare un orizzonte cui non ci si può sottrarre. È così che la strada per la realizzazione della giustizia, dell'uguaglianza e della libertà per i due sessi è ormai aperta.³⁴

Uno degli obiettivi fondamentali della Hassan è difendere il principio dei diritti dell'uomo.³⁵ In questo senso, ritiene che il Corano rappresenti la *Magna Carta dei diritti umani*; esso comprende infatti i primi fondamenti di tali diritti e si appella al rispetto della vita, alla giustizia, alla libertà e al riconoscimento della donna in quanto persona, ecc. La disparità tra uomo e donna dev'essere spiegata mediante il ricorso ad altri fattori, come quelli storici e culturali.

L'Islam è oggi presentato all'immaginario sociale un po' dappertutto sotto due vesti: il terrorismo e la persecuzione delle donne. Tralascio la prima e mi soffermo sulla seconda, strettamente legata a quanto sto discutendo.

Innanzitutto, occorre sottolineare un fatto di un'evidenza eclatante: l'esperienza storica nelle sue forme culturali, intellettuali e dogmatiche è ben lungi dal conoscere e rappresentare nella realtà vissuta un'unica accezione dell'Islam, sia come religione sia come ideologia. In altri termini, l'Islam è presentato attraverso diverse interpretazioni, quella letterale, quella razionalista o quella sufista. Senza parlare dei metodi d'approccio moderni derivati dalle scienze sociali e da quelle umane.

Si parla anche di più Islam e non di un solo Islam. Questo è in parte vero, ma la cosa più rilevate è che, secondo una pertinente osservazione d'Ibn Rushd, a due modelli fondamentali va tributato un primato e una costanza. Quello letterale (*Zahirite*) e quello interpretativo, o secondo la dicitura corrente, ermeneutico.

Questa divisione resta valida per i nostri tempi e si applica in particolare ai problemi

che sono stati discussi in questa sede, ossia per la questione femminista. Il presente studio ha messo in rilievo tre modi di accostarsi a questa questione. Quello tradizionale, quello negazionista e quello ermeneutico.

A dispetto della sua forza storica, l'interpretazione tradizionale letterale oggi rappresenta senza dubbio, agli occhi dei "Moderni", l'immagine più negativa e ripugnante della religione musulmana. Nello spazio globale, ovunque l'Islam viene presentato come la religione più severa e ingiusta nei confronti delle donne. Il *corpus* femminile religioso, desunto dal Corano e dagli *Hadiths*, mette l'accento su un considerevole numero di stati "sgradevoli" relativi alla condizione della donna nell'Islam: il velo, la poligamia, le disuguaglianze, la supremazia patriarcale dell'uomo, la sottomissione delle donne, il loro maltrattamento, la circoncisione delle fanciulle e il matrimonio forzato (che non ha fondamento religioso), ecc. La messa in pratica di questo *corpus*, inteso secondo la lettura "manifesta", non può che creare, nei confronti dell'Islam, un atteggiamento di rifiuto e di "indignazione".

La sensibilità moderna e la filosofia dei diritti dell'uomo gli si oppongono diametralmente. È evidente che la tendenza tradizionalista non può favorire una riconciliazione con i bisogni e gli orientamenti insiti nel nostro tempo.

Quanto al femminismo "musulmano" negazionista, difficilmente può parlare in nome dell'Islam. Si tratta di un femminismo che cerca di "riformare" l'Islam ricorrendo a un'azione radicale ed eccessiva, che mira alla totale distruzione dei fondamenti della religione stessa. L'errore fatale di questa forma assunta dal femminismo musulmano, discende dall'illusione per cui solo l'interpretazione letterale e *wahhabita* dei Testi dell'Islam è quella valida. Una sorta di "pensiero unico" tiene prigioniera e ossessiona la mente delle principali esponenti di questa frangia del movimento femminista musulmano.

Inoltre il femminismo negazionista confonde spesso i Testi sacri con la cultura popolare, ignora il patrimonio scientifico dell'Islam, nonché tutti gli sforzi per considerare gli elementi interpretativi in questo campo. La base

fin troppo emotiva che motiva i loro intenti non fa che creare pregiudizi nel loro modo di pensare e agire.

Devo dire – per concludere – che nel mondo musulmano contemporaneo e conformemente alla sensibilità umana che alberga nelle profondità della coscienza moderna, solo l'approccio ermeneutico ai Testi sacri riguardo la condizione femminile si mostra valido per un Islam "illuminato", per un Islam giusto, razionale e umanista, clemente e paritario.

Note

¹ Cfr. F. JADAANE, *Kharij as-sirb. Bahth fi al-niswiyya al-islamiyya al-rafida wa igra'at al-huriyya* [Studi sul femminismo musulmano negazionista e le tentazioni della libertà], Arab Network for Research and Publishing, Beyrouth, 2010, p. 31.

² Cfr. A. GARAMI, *Al-ikhtilaf fi ath-thaqafa al-'arabiyya al-islamiyya* [La differenza nella cultura arabo-islamica], Arab Network for Research and Publishing, Beyrouth 2007; L. AHMED, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven 1992.

³ Riguardo al movimento della "renaissance araba" durante il XIX secolo fino agli inizi del XX secolo cfr. F. JADAANE, *Usus at-taquadum 'inda mufakkiri al-islam fi al-'alam al-'arabi al-'hadith* [I fondamenti del progresso nei pensatori islamici del mondo arabo moderno], Arab Network for Research and Publishing, Beyrouth 2010, IV edizione.

⁴ R. 'ATAHATAWI, *Al-Murchid al-amin lil-Banat wal-banin*, opera pubblicata in Egitto nel 1872.

⁵ Q. AMIN, *Tahrir al-mar'a* [La liberazione della donna], opera pubblicata in Egitto nel 1899; Q. AMIN, *Al-mar'a, al-jadida* [La nuova donna], opera pubblicata in Egitto nel 1900.

⁶ Zaynab Fawwaz (1850-1914), saggista, romanziere, poeta e drammaturgo libanese.

⁷ Malak Hifni Nasif o Bahithath al-Badiya (1886-1918), saggista e teorico riformista egiziano.

⁸ Taher Haddad (1899-1935), intellettuale tunisino noto soprattutto per il suo volume *Notre femme dans la chari'a et la société* [La nostra donna nella chari'a e nella società], pubblicato nel 1930, in cui viene presentato il suo programma di riforma sociale rivolto all'emancipazione e alla liberazione della donna.

⁹ Nazira Zeineddine (1908-1976), riformista libanese, nota per il suo impegno per i diritti delle donne.

¹⁰ F. MERNISSI, *Sexe, Idéologie et Islam*, Tierce, Paris 1983; F. MERNISSI, *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, Albin Michel, Paris 1987.

¹¹ Nawal Sa 'dawi, scrittrice e femminista egiziana.

¹² Cfr. F. JADAANE, *Kharij as-sirb. Bahth fi al-niswiyya al-islamiyya al-rafida wa igra'at al-huriyya*, cit., p. 3.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. T. NASREEN, *Femmes, manifestez-vous*, traduit par TH. REVEILLE, SH. BHATTACHARJA, Editions des Femmes, Antopinett Fouque, Paris 1994; T. NASREEN, *Une jeune fille en colère: Chroniques*, traduit par Ph. Benoit, Nouveau Cabinet Cosmopolite, Stock, Paris, 1996; T. NASREEN, *Femmes: Poèmes d'amour et de combat*, in: «Librio», n. 514, 2003.

¹⁶ Cfr. A. HIRSI ALI, *Insoumise*, traduit par J. MIJSTRA, Robert Laffont, Paris 2005; A. HIRSI ALI, *Ma vie rebelle*, Nil Editions, Paris 2006.

¹⁷ Cfr. I. MANJI, *The Trouble with Islam*, Random House, New York 2003.

¹⁸ Cfr. N. KELEK, *Die fremde Braut*, Verlage Kiepenheuer-Wirsh, Köln 2005; N. KELEK, *Die Verlorenen Sohne*, Verlag Kiepenheuer-Wirsh, Köln 2006.

¹⁹ A. BARLAS, "Believing Women" in Islam: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Texas University Press, Austin 2002, p. 2.

²⁰ Cfr. A. WADUD, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, New York 1999; A. WADUD, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oneworld Publications, 2006.

²¹ Cfr. A. BARLAS, "Believing Women" in Islam, cit.

²² Cf. R. HASSAN, *Made from Adam's Rib: The Woman's Creation Question*, al-Mushir Theological Journal of Christian Studies Center, Rawal Pindi, Autumn 1985; R. HASSAN, *Members, One Another: Gender Equality and Justice in Islam*, <http://www.religiousconsultation.org/hassan>

²³ Cfr. gli Atti del Convegno promosso dall'UNESCO nel 2005 *Esiste-t-il un féminisme musulman?*, editi con il medesimo titolo (L'Harmattan, Parigi 2007); T. RAMDAN, *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'Islam*, Sindbad, Paris, 2002 (in particolare si veda il capitolo riguardante la nascita di un femminismo islamico).

²⁴ Sulla questione delle donne Imam cfr. F. JADAANE, *Kharij as-sirb. Bath fi al-niswiyya al-islamiyya al-rafida wa igra'at al-huriyya*, cit., pp. 50-52.

²⁵ Cfr. A. WADUD, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, cit.; A. WADUD, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, cit.

²⁶ Cfr. A. WADUD, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, cit, p. IX.

²⁷ *Ivi*, p. xiii.

²⁸ Cfr., *ivi*, pp. 1-2.

²⁹ In merito all'approccio ermeneutico promosso da Amina Wadud si veda S.T. FARUQI (ed.), *Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an: Women Rereading the Sacred Text*, Oxford University Press, Oxford 2004.

³⁰ Cfr. A. BARLAS, "Believing Women" in Islam: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, op. cit.

³¹ Cfr. A. BARLAS, *Qur'an Hermeneutics and Woman's Liberation*, International Congress on Islamic Feminism, Barcellona, 29 Ottobre 2005.

³² Cfr. A. BARLAS, "Believing Women" in Islam: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, cit., p. 1.

³³ Cfr. *ivi*, pp. 2-4.

³⁴ Cfr. R. HASSAN, *Rights of Women Muslims Communities*, in: <http://humanrights.uchicago.edu/curriculumdevelopment/>

³⁵ Cfr. R. HASSAN, *Are Human Rights Compatible with Islam?*, in: <http://www.religiousconsultation.org/hassan2.htm>