



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Facoltà di Scienze Politiche

Dottorato di Ricerca in Studi Politici

Ciclo XXX

***Il ruolo della tradizione (turāth) nelle teorie di
genere e sessualità in Marocco.
Dibattito per una politica sociale contemporanea***

Tutor
Ch.mo Prof. Tito Marci

Dottoranda
Serena Fraiese

ANNO ACCADEMICO 2017-2018

A mia madre

Indice

Introduzione	1
--------------------	---

Capitolo I

Femminismo, pluralismo e identità in Marocco

1.1 Ideologia, sistema di valori e protonazionalismo in Marocco.....	19
1.2 Modernità, tradizione e razionalità.....	22
1.3 La natura specifica della questione femminile in Marocco.....	33
1.4 Rapporti di genere, ideologie politiche e diritto positivo	39
1.5 I meccanismi istituzionali dell'uguaglianza di genere	58
1.6 I meccanismi storici e sociali del patriarcato	62

Capitolo II

La partecipazione politica delle donne e il bene comune in Asma Lamrabet

2.1 Biografia di Asma Lamrabet	70
2.2 Il nazionalismo religioso tra globalizzazione e rinnovamento etico	76
2.2.1 Riforma (<i>iṣlāḥ</i>) e bene comune (<i>maṣlaḥa</i>)	87
2.3 Il femminismo islamico di Asma Lamrabet	92
2.3.1 Sistema di riferimento religioso e sistema di riferimento universale	95
2.3.2 La nozione di <i>naḥs wāhida</i> come principio di uguaglianza.....	98
2.4 La partecipazione politica delle donne come bene comune	103
2.4.1. <i>Shūrā</i> e democrazia.....	107
2.4.2 La <i>bay'a</i> e l'impegno politico delle donne.....	110

Capitolo III

Femminismo, pensiero materno e psichiatria nel pensiero di Ghita El Khayat

3.1 Biografia di Ghita El Khayat.....	118
3.2 Configurazioni spazio-tempo della donna-madre: dal matriarcato al patriarcato	125
3.3 Il Pensiero Materno, il patriarcato e gli automatismi psicologici.....	130
3.4 Maternità, sterilità e clonazione riproduttiva tra tradizione e innovazione	140
3.5 Lo spazio e il tempo dei valori morali tra tradizione e modernità.....	155
3.6 Uno sguardo attuale sull'evoluzione sociale dei valori.....	162
3.7 Il Marocco del culto dei santi e delle superstizioni	167

Capitolo IV

La transizione sessuale in Marocco tra femminilità e mascolinità nel pensiero di Abdessamad Dialmy

4.1 Biografia di Abdessamad Dialmy	180
4.2 Identità di genere tra differenzialismo e costruttivismo	185
4.3 Femminilità/Mascolinità: costruzione di una identità	190
4.3.1 Sessualità in transizione.....	202
4.4 Autodeterminazione sessuale e omosessualità in Marocco.....	206
4.5 Diritti di genere: il fallimento della società civile marocchina tra apostasia politica e apostasia silenziosa.....	217
Conclusioni	224
Appendice	232
BIBLIOGRAFIA	423

Elenco acronimi

ADFM: Association Démocratiques des Femmes du Maroc

AMDF: Association Marocaine des Droits des Femmes

AMLAC: Association Marocaine de Lutte contre l'Avortement Clandestin

AMPF: Association Marocaine de Planning Familial

APALD: Autorité pour la Parité et la Lutte contre toutes formes de Discrimination

CCPD: Collectif Citoyen pour le Droit à la Parenté

CEDAW: Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women

CIPD: Conference Internationale sur Population et Développement

CNDH: Conseil National des Droits de l'Homme

FIV: Fecondazione in vitro

GIERFI: Groupe International d'études et de réflexion sur femmes et Islam

INDH: Initiative Nationale pour le Développement Humain

IVG: Interruzione Volontaria di Gravidanza

LDDF: Ligue Démocratique des Droits des Femmes

LGBTQI: Lesbian, Gay, Bisexual, Transexua, Queer, Intersexual

MSFFDS: Ministère de la Solidarité, de la Femme, de la Famille et du Développement Social

OMS: Organizzazione Mondiale della Sanità

ONG: Organizzazione Non Governativa

PGE: Plan Gouvernemental de l'Egalité

PIDCP: Pacte International relatif aux Droits civils et politiques

PIDESC: Pacte International relatif aux Droits économiques, sociaux et culturels

PJD: Parti de la Justice et du Développement

PMA: Procreazione Medicalmente Assistita

PNIFD: Plan National d'Intégration de la Femme au Développement

PPS: Parti du Profrès et du Socialisme

UAF: Union de l'Action Féminine

UNESCO: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

UNFM: Union Nationale des Femmes Marocaines

UNFPA: United Nations Fund for Population Activities

UNHCHR: United Nations High Commission for Human Rights

UNICEF: United Nations International Children's Emergency Fund

USAID: United States Agency for International Development

Trascrizione fonetica

Consonanti

Traslitterazione	Lettera araba
'	ء
a	ا
b	ب
t	ت
th	ث
j	ج
ḥ	ح
kh	خ
d	د
dh	ذ
r	ر
z	ز
s	س
sh	ش
ṣ	ص
ḍ	ض
ṭ	ط
ẓ	ظ
‘	ع
gh	غ
f	ف
q	ق
k	ك
l	ل
m	م
n	ن
h	ه
w	و
y	ي

Vocali brevi

Traslitterazione	Lettera araba
a	فتحة
i	كسرة
u	ضمة

Vocali lunghe

Traslitterazione	Lettera araba
ā	مد بالالف
ī	مد بالياء
ū	مد بالواو

Introduzione

Al fine di generare nuovi tipi di ricerca critica sul già esistente campo interdisciplinare degli studi di genere in Medio Oriente e Nord Africa, questo lavoro intende presentare e approfondire gli aspetti e le tappe fondamentali delle teorie e dei dibattiti di genere maturati in Marocco negli ultimi trent'anni, al cui centro vi è il valore della tradizione.

Per lo scopo di questa ricerca, ho scelto di analizzare la funzione ricoperta dalla tradizione in seno a tre dibattiti di genere tutt'oggi aperti in Marocco: il ruolo della donna nello spazio pubblico; il rapporto della donna con la maternità e con la famiglia; la definizione delle identità di genere. Questo lavoro intende riflettere, pertanto, sulle prospettive di trasformazione dei rapporti di genere e dunque comprendere come da questi dibattiti possa derivare un'azione politica volta a garantire maggiore eguaglianza tra i sessi.

La metodologia scelta è quella di esaminare il progetto di tre pensatori marocchini che hanno contribuito, in modo incisivo, nel processo di ripensamento e rimodernamento del pensiero politico islamico in Marocco. L'obiettivo principale è quello di mostrare qual è il significato che ogni studioso attribuisce alle nozioni di tradizione e di patriarcato, e ricollocare tali pensieri nelle specifiche configurazioni sociali, politiche e culturali che interessano i rapporti di genere nel contesto marocchino. Tenterò di mostrare come diverse maniere di concepire la tradizione permettono di capire il patriarcato, inteso come un sistema che valorizza il dovere di obbedienza a tutti i livelli, dall'educazione alla famiglia, dove donne e bambini sono subordinati, e dal lavoro all'amministrazione, dove è indispensabile la sottomissione assoluta al vertice del sistema di classe gerarchico.

Ho preferito, pertanto, un approccio alternativo che attribuisca un ruolo principale all'elaborazione delle realtà sociali e storiche esaminate come unità funzionali e che, nel loro insieme, concretizzano il sistema di funzionamento del discorso di genere. Questa scelta intende dunque ricostruire i dati più salienti sul dibattito pubblico sul genere e la sessualità in Marocco, sia a livello storico che teorico,

cercando di non lasciare inesplorata nessuna delle scienze umane applicabili: la sociologia, la psicoanalisi, l'etnologia, l'esegesi, la storia e la politica.

Gli autori di riferimento sono Asma Lamrabet, Ghita El Khayat e Abdessamad Dialmy, tre tra i più rilevanti intellettuali, noti nella comunità scientifica internazionale, che si sono occupati di temi riguardanti il genere e la sessualità e che seguono varie scuole di pensiero di genere: dall'universalismo all'islamismo riformista, dal costruttivismo al differenzialismo.

Tutti e tre gli autori sono molto presenti nel dibattito pubblico sul genere e sulla sessualità e i mezzi di diffusione del loro pensiero sono variegati: dalla pubblicazione di saggi e opere, alla docenza accademica; dalla costante partecipazione a convegni nazionali ed internazionali, alla partecipazione a ricerche qualitative e quantitative di carattere scientifico; dalla pubblicazione di opinioni personali sui propri profili Facebook alla pubblicazione di articoli e opinioni sui propri blog. Il loro pensiero nel dibattito intellettuale nazionale ed internazionale è puntualmente considerato e, nel contempo, contestato.

Ritengo doveroso sottolineare che non rappresenta lo scopo di questa ricerca tutto ciò che riguarda il rapporto degli autori con le istituzioni nazionali, gli attori politici e la società civile e come il loro pensiero sia da essi ricevuto. Questo rapporto, pertanto, dovrebbe essere indagato in un altro lavoro che preveda un periodo di soggiorno, di analisi e di osservazione in Marocco di almeno 6 mesi.

A livello metodologico, la scelta di intersecare i tre pensatori non è stata casuale. In effetti, la promozione di leggi e azioni per proteggere e promuovere i diritti di genere è un compito molto complesso, in cui un gruppo di esperti multidisciplinari, operanti in sinergia, dovrebbe lavorare. Questo diventa ancora più importante avendo al centro del dibattito il tema della tradizione, intesa come atto di trasmettere, dal latino *traditio*, che deriva dal verbo *tradĕre*, consegnare, trasmettere.

Pensare di elaborare discorsi diversi, che fanno riferimento a una vasta e complessa letteratura, fiorita in diversi campi del sapere sul genere, non è un

percorso facile. A riguardo, il mio tentativo è quello di dare spazio ad uno scambio d'idee in cui lascio parlare *in primis* gli autori scelti, ricorrendo strategicamente anche alla citazione, per poter ricostruire il loro pensiero, chiarire il senso delle loro posizioni, seguendone le argomentazioni e confrontandole. Tenterò di individuare così i nodi delle tesi elaborate e ricollocare i costrutti argomentativi nei dibattiti teorici ai quali gli autori attingono.

Il progetto di Asma Lamrabet è legato al dibattito sul ruolo della donna nello spazio pubblico. In questo contributo, la tradizione è intesa nel suo senso teologico, ossia la trasmissione della religione rivelata che risale ai tempi del Profeta, che si è sviluppata e definita nel tempo come fonte di rivelazione e come forza ordinatrice in funzione di principi trascendenti. Questo senso filosofico e metastorico della tradizione permette di capire come le interpretazioni patriarcali e misogine dei testi sacri abbiano agito, lungo le generazioni, attraverso istituzioni, leggi e ordinamenti.

Asma Lamrabet è innanzi tutto un medico specializzato in ematologia. Da anni è impegnata nella riflessione sulla problematica delle donne nell'Islam e ha pubblicato numerose opere focalizzate sulla rilettura dei testi sacri a partire da una prospettiva femminile. Questo processo di decostruzione esegetica permette di mostrare come le donne non sono oppresse dalla religione islamica ma, piuttosto, da un sistema religioso e patriarcale che si è impossessato del messaggio spirituale del Corano per rinforzare il proprio potere (maschile) e per costruire una gerarchia dei sessi che giustifichi le ineguaglianze e la sottomissione delle donne nel nome dell'Islam.

Il contributo di Ghita El Khayat, invece, è legato al dibattito sul rapporto della donna con la maternità e con la famiglia, dove la tradizione è intesa nel suo senso etnoantropologico, ossia di trasmissione nel tempo, di generazione in generazione, di consuetudini di diritto, usi e costumi, modelli e norme, canti, poesie, musiche, di un *corpus* più o meno coerente di credenze e pratiche religiose condivise da un gruppo sociale. Questa forma di tradizione, trasmessa per mezzo della parola o dell'esempio, attraverso miti, racconti storici, formule sacre, svolge un ruolo

piuttosto retorico e ci permette di capire come la conservazione degli elementi della cultura patriarcale, trasmessi dalle *donne-madri*, detentori del bagaglio di usi e costumi, siano stati usati dal gruppo sociale (o popolare) per rendere più solida la propria identità collettiva. Nel caso del Marocco, questa visione della tradizione è stata utilizzata innanzi tutto come forma di difesa dall'invasione dell'*altro*, l'Occidente.

Ghita El Khayat, a suo tempo allieva di George Devereux, è una psicoanalista, etnopsichiatra, nonché un'impegnata femminista di stampo universalista. Ha pubblicato numerosi saggi sulla condizione della donna nel mondo arabo-islamico, concentrandosi soprattutto sugli aspetti etnopsicologici e sociologici della cultura mediterranea patriarcale e sull'analisi delle ripercussioni socio-psicologiche che essa ha generato sul femminile e sul materno. Difatti, attraverso un'archeologia del pensiero, El Khayat offre una serie di ipotesi per comprendere i motivi per cui si sono sviluppate categorie concettuali patriarcali e tutto il modo di fare filosofia, scienza, religione e politica tipici del patriarcato.

Infine, il pensiero di Abdessamad Dialmy è legato al dibattito sulla definizione delle identità di genere, all'interno del quale la tradizione è intesa nel suo senso filosofico-politico e collocato nell'ambito del *conservatorismo tradizionalista*. In questa accezione, la tradizione tende a dirigere l'uomo e la sua *Weltanschauung* attraverso una visione gerarchica della società e dunque attraverso la convenzione che esistano diseguaglianze e classi. In questo senso, la tradizione vede Dio al centro dell'attività umana nel mondo; la politica della Nazione è subordinata a Dio. La religione islamica è la religione di Stato e la legislazione e le istituzioni sono ispirati dalla fede islamica. Il re è situato al vertice della piramide e assume assoluta responsabilità sulla comunità di credenti in quanto "padre della Nazione". Questa visione egemonica della tradizione ci permette di comprendere come sia stato, di generazione in generazione, proiettato il consueto legame patriarcale trilineare – *Dio/Governante/Padre* – creando un trattamento discriminatorio e iniquo tra i sessi atto a "strappare" il maschile dal femminile e costruire *l'uomo-potere*.

Abdessamad Dialmy è un sociologo esperto in genere, sessualità e femminismo nell'Islam, nonché consulente in salute riproduttiva e sessuale per varie agenzie delle Nazioni Unite. Considerato il padre dei *men's studies* in Marocco, Dialmy parte dalla ricostruzione del concetto di identità di genere attraverso un'analisi teorica, sia costruttivista che differenzialista, per poi offrire un'analisi critica della mascolinità nella società araba-musulmana, attraverso la ricostruzione e decostruzione di parametri legati alla tradizione, alla modernità e all'integralismo, tutti fattori significativi e fondamentali per comprendere come mai gli uomini lottano per provare a se stessi e agli altri che meritano di appartenere alla categoria (superiore) maschile ed eterosessuale, in opposizione alla categoria (inferiore) femminile ed omosessuale.

Pur nella diversità di approccio e metodologie, gli autori contribuiscono a mostrare come il progetto di uguaglianza tra uomo e donna, in Marocco e nel mondo arabo-musulmano, incontra delle grandi resistenze ricollegabili alla tradizione e alle interpretazioni patriarcali del sistema di riferimento religioso. Sotto questo aspetto, mostrerò come, nella società marocchina patriarcale, gli usi, i costumi e le leggi sono stati profondamente influenzati da tradizioni legate ad interpretazioni sessiste del messaggio coranico e delle consuetudini, generando, come conseguenza, azioni discriminatorie nei confronti della donna a diversi livelli: pubblico, privato, giudiziario, legislativo, religioso, educativo, riproduttivo, sessuale.

Invero, a partire dal XIX secolo, nel mondo islamico è iniziato un processo di acculturazione giuridica che ha permesso a nuove concezioni giuridiche di innestarsi, grazie alla ricezione di modelli normativi stranieri. Questo ha permesso di dar vita a profonde trasformazioni sociali, soprattutto in quei settori del diritto dove il potere costituito riusciva a sottrarre ambiti di applicazione alla *sharī'a* attraverso la sua *siyāsa*, ossia la politica o strumento per il raggiungimento della cosa pubblica, composta quasi costantemente di volontà del sovrano (*'amr*) e/o di consuetudine (*'urf*)¹. La legge islamica ha sempre dovuto confrontarsi con la

¹ Castro (2007).

realtà politico-legale, ossia con le norme emanate dai governanti, e con la consuetudine. La dialettica dunque tra *sharī'a* e *siyāsa* è un parametro costante nella storia giuridica islamica. Nel periodo della nascita della scienza giuridica islamica, il rapporto si risolveva a favore della *sharī'a*, dove il potere politico era ad essa subordinato; in epoca successiva, quando cioè gli stati islamici hanno iniziato a modernizzare i propri apparati giuridici, dovendone controllare le fonti del diritto, il rapporto dialettico si è capovolto a favore della *siyāsa*, ossia del potere costituito e che va oltre i poteri della *sharī'a*. In questa fase di modernizzazione, tutte le questioni legali, fatta eccezione del diritto di famiglia, sono state posizionate in un sistema *formalmente razionale*, per usare la classificazione di Max Weber².

Secondo Weber, il diritto musulmano si è formato in modo stabile durante il settimo o ottavo secolo dell'Islam (XIII o XIV secolo D.C.) in un contesto dove il ragionamento legale era subordinato a metodi interpretativi fissi e a vaghi commentari autoritativi. Questo processo di ragionamento viene fatto corrispondere ad una forma di razionalizzazione estrinseca e formale, una logica legale statica e incapace di sviluppare relazioni legali o istituzioni dal carattere sofisticato. In breve, una razionalizzazione non innovativa. Si deve dare credito a Weber di aver percepito il grande significato dello sviluppo della scienza moderna in Occidente e di aver tentato di identificare le dinamiche che hanno promosso la razionalizzazione della legge in Occidente, così come anche le dinamiche che hanno causato il ritardo di questo processo di razionalizzazione in altre civiltà. Tuttavia, c'è da dire che Weber, non essendo un islamologo, non aveva preso in debita considerazione anche gli importanti e notevoli risultati degli studiosi arabi nello sviluppo delle scienze naturali e il loro contributo per lo sviluppo intellettuale dell'Occidente³. Non si può non citare la tradizione sperimentale della

² Weber (1961) e (1976).

³ Ad esempio, le similarità in astronomia tra i modelli planetari dell'astronomo arabo Ibn al-Shatir e quelli di Copernico e gli studi sulle teorie dell'ottica di Ibn al-Haytham (morto nel 1040 d.C.) e di Kamal bin Al-Farisi (morto nel 1320 d.C.).

scienza arabo-islamica, specialmente quella riflessa negli scritti di Ibn Sina⁴ e nel saggio di Seyyed H. Nasr, recentemente pubblicato⁵.

La scienza continua a spingersi verso ambiti di ricerca sempre più ambiziosi, con lo scopo di ridurre il margine dell'inconoscibile e del non ancora conosciuto. In effetti, l'Islam ha sempre incoraggiato gli uomini a contemplare ed esplorare nuovi orizzonti poiché gli eventi e i problemi sono numerosi e soggetti a cambiamento. Ogni tempo ha le sue circostanze e problemi. Pertanto, è necessario che in ogni epoca specialisti dell'Islam, consapevoli degli eventi e delle difficoltà spazio-temporali, facciano ragionamenti indipendenti⁶ per inferire nuove leggi e giudizi dai principi dell'Islam. Nonostante non sia un concetto assoluto, la storia giuridica del mondo arabo sembra dimostrarci che, durante il processo di acculturazione giuridica, nuove proposte giuridico-legali sono state fatte, obsoleti riferimenti migliorati e buone relazioni giuridiche formate.

Nella letteratura accademica, sono numerosi i dibattiti sulle questioni di genere nei paesi arabo-musulmani, da diversi punti di vista. Negli ultimi anni, l'attenzione mondiale si è concentrata su come le donne nelle comunità musulmane tentano di rivitalizzare l'Islam collegando l'interpretazione delle idee religiose alla protezione dei loro diritti e libertà. Tuttavia, uno dei dibattiti ancora poco esplorato ma degno di nota, è quello che dà voce alle preoccupazioni verso la prospettiva politica della famiglia, della sessualità e della salute⁷. Questi dibattiti sono intrinsecamente legati alla sfera privata di una persona e al concetto di famiglia come fenomeno sociale. Storicamente, anche in Marocco, la famiglia è vista come istanza in cui si soddisfano le esigenze specifiche legate alla riproduzione e alla sessualità; ed è proprio nella famiglia che si perpetuano posizioni di sfruttamento e di violenza a danno di donne e minori. In generale, il

⁴ Ibn Sina (Avicenna) morto nel 1037 d.C è stato uno degli uomini più colti del suo tempo in una grande varietà di soggetti, ed è spesso considerato uno dei più grandi pensatori e studiosi della storia. In particolare, è considerato da molti come il padre della prima medicina moderna. Come filosofo e musulmano devoto, ha cercato di conciliare la filosofia razionale di aristotelismo e neoplatonismo con la teologia islamica. Ha anche sviluppato un proprio sistema di logica.

⁵ Nasr (2012).

⁶ Questo tipo di ragionamento, in diritto musulmano, viene chiamato *ijtihad*.

⁷ Ziba/Hamzic (2010); Dialmy (2014).

sistema politico tende ad ignorare la famiglia come ambito della giustizia sociale, soprattutto di fronte a questioni di genere, sessualità e violenza.

Certo, l'evoluzione della questione di genere, soprattutto in contesti musulmani, è un processo alquanto complesso. Negli atti di compimento del suo sviluppo, diventa essenziale valutare anche le prospettive culturali e le tradizioni religiose. In base a tale principio, il processo di regolamentazione dei diritti di genere e sessualità è fatto anche di norme e valutazioni sociali extra-legali o di *folkways* per usare la terminologia di Graham Sumner (1907). Questi *fatti sociali* intesi come norme, valori, modi di agire, pensare e sentire esterni all'individuo, regolano l'azione umana sociale e agiscono come vincoli sui comportamenti individuali⁸. Essi sono convenzioni sociali e abitudini che hanno origine, secondo Sumner, nella frequente ripetizione di atti necessari per soddisfare i bisogni umani fondamentali. I *folkways* operano soprattutto a livello inconscio e persistono data la difficoltà dei membri di un gruppo a cambiarli coscientemente. Essi si riferiscono alle maggiori preoccupazioni sociali, come il sesso o la formazione di istituzioni sociali (e.g. la famiglia).

L'evoluzione del diritto di famiglia non è un processo semplice e non può essere ridotto alla semplice esposizione del succedersi di regimi normativi specifici. Il diritto di famiglia è intrinsecamente legato al fenomeno sociale *famiglia* e alle diverse forme di organizzazione sociale in cui si è collocati. La famiglia è un'istituzione sociale universalmente diffusa che può essere riconosciuta in molteplici modelli di riferimento. È nella famiglia che si realizza un bisogno specifico, ossia quello legato alla riproduzione della specie, alla sessualità e all'educazione della prole⁹. È dai tempi dell'antica Grecia e dell'antica Roma che si è tentato di produrre regolamentazioni dei rapporti familiari. Da un periodo all'altro e fino ai tempi della rivoluzione industriale, l'evoluzione sociale della famiglia ha mantenuto un forte legame conservativo con le funzioni storicamente conquistate, definendosi sfera privata dell'individuo e distinguendosi nettamente

⁸ Durkheim (1982).

⁹ Cassano (2001).

dalla dimensione politica. Di conseguenza, questo non ha facilitato l'intervento o l'interferenza da parte del potere statale. A partire dalla seconda metà dell'ottocento, il modello tradizionale di famiglia è stato messo in discussione e, come sostenuto da Hegel agli inizi del '900, la famiglia era intesa come un organismo etico universale in relazione diretta con lo Stato¹⁰.

Del resto, il colonialismo ha influito molto sull'elaborazione del sistema giuridico dei paesi occupati e sulla predisposizione di codici. Lo stato coloniale *in primis* e i modi e i tempi di decolonizzazione hanno predisposto le strutture istituzionali e politiche proprie dei nuovi stati indipendenti. Inoltre, il colonialismo ha intensificato la subordinazione delle donne nei paesi colonizzati¹¹. Nella fase neocoloniale, gli Stati europei avrebbero negoziato l'indipendenza degli stati occupati, attuando una strategica e conveniente dominazione politica, basata su solidi legami economici e finanziari, procedendo al trasferimento dei poteri di governo ai leader locali. Il Marocco, divenuto indipendente dalla Francia e dalla Spagna nel 1956, ne è un chiaro esempio. Inoltre, è importante sottolineare che, nonostante il Marocco non abbia conosciuto la presenza coloniale turca, diretta, tirannica e alienante, allo stesso tempo, esso è stato profondamente penetrato e fecondato dalla colonizzazione occidentale. A tal proposito, uno dei dibattiti intellettuali ancora aperto in Marocco è quello che tenta di dare risposta ad un quesito importante quanto complesso: come si può permettere un processo di rinascita e, allo stesso tempo, conservare la propria identità storica, ravvivare la propria cultura e assimilare gli apporti della civiltà moderna? Il carattere del discorso della rinascita (*nahḍa*) è legato al funzionamento teorico e concettuale della ragione araba e al suo rapporto con la tradizione (*turāth*). Mentre nel pensiero occidentale si è operato un superamento con il proprio passato, nella coscienza araba il *turāth* non è soltanto una "raccolta di tracce del passato", ma un *tutto* culturale che comprende una fede, una Legge, una lingua, una letteratura,

¹⁰ Hegel (2008).

¹¹ Spivak (1988).

una ragione, una mentalità, un attaccamento al passato, una proiezione nel futuro¹².

In Marocco, l'influenza del movimento della rinascita araba ha influito anche sul pensiero femminista, contribuendo a rinforzare il mito del comunitarismo arabo-musulmano, predicando l'unità della nazione araba (*'umma*) dove l'Islam rappresenta l'etica comunitaria. In questo quadro, i campi di genere e sessualità non sono stati esenti da queste dinamiche di potere. Le politiche della sessualità sono state costantemente spinte dentro e fuori spazi privati e pubblici. Allo stesso tempo, la pretesa di un discorso di autenticità e le pressioni per un ritorno a uno stato pre-coloniale rimangono sfavorevoli ai discorsi contemporanei sul genere e la sessualità. L'ascesa dei movimenti femministi esprime la necessità di ridefinire questi concetti alla luce dell'attuale contesto politico e culturale marocchino. Durante gli anni dello Stato post-indipendenza, il femminismo marocchino ha visto nascere varie scuole di pensiero e, ancora oggi, il dibattito sull'identità del movimento è ancora aperto.

In questa direzione, si pensi che nel sistema giuridico del Marocco, mentre la codificazione civile è stata realizzata sotto l'influenza determinante dei diritti europei, il diritto di famiglia e dello statuto personale (*mudawwana*), che finora ha fornito diritti nel matrimonio, nel divorzio e nell'esclusione/inclusione sociale delle donne, affonda le proprie radici nel diritto sacro dell'Islam, la *sharī'a*. La discrepanza è da ricercarsi nelle possibili strategie della Francia volte al controllo del Marocco e non solo durante la sua occupazione coloniale. Per raggiungere un controllo economico e politico in modo ingegnoso, la Francia avrebbe legittimato alcuni poteri ai leader locali, lasciando i valori culturali relativamente intatti. Pertanto, durante il periodo coloniale, i rapporti familiari e le strutture sociali marocchine rimasero indisturbate e il diritto di famiglia (*mudawwana*) rimase sotto l'ala del diritto islamico. Sembrerebbe che si possa concludere che la *mudawwana* rappresenti un simbolo di identità nazionale islamico, in un paese che ha basato il suo sistema normativo su vari modelli, dalla legge

¹² Laroui (2009); Al Jabri (1996); Djaït (1974).

consuetudinaria berbera alle influenze derivate dai protettorati francese e spagnolo¹³.

Quando parliamo di processo di codificazione legale, è importante essere d'accordo sul fatto che non si deve sfidare l'Islam, bensì il patriarcato: questa è la più grande debolezza¹⁴. Invero, la legge islamica è un sistema normativo aperto a numerose interpretazioni, pertanto la chiave di lettura per raggiungere risultati ottimali per i diritti delle donne è *superare il patriarcato*. Tuttavia, sfidare i riferimenti normativi patriarcali ben radicati in una società, provoca indubbiamente una risposta di chiusura da parte dei conservatori. Il Marocco, ad esempio, ha proceduto ad una secolarizzazione *de facto* del diritto di famiglia con la riforma, nel 2004, del codice di statuto personale (*mudawwana*), conservando tuttavia alcune procedure e usando in parte la giurisprudenza tradizionale per risolvere problematiche attuali. Ne è un esempio, e non è il solo, la credenza berbera del *feto dormiente*, divenuto *mito*¹⁵ e adattato ai bisogni di chi detiene il potere nello sviluppo dell'identità nazionale¹⁶.

Il plesso di domande che ha orientato il mio approccio al tema è stato il seguente: come si può definire il tipo di razionalizzazione che ha motivato i teorici e i giuristi in ambito di genere, e qual è il tipo di riferimento al sistema di valori che si è affermato nella società arabo-islamica in generale e in quella marocchina in particolare? Possiamo davvero affermare che la giurisprudenza islamica non sia innovativa e dinamica? In questo quadro, parliamo di femminismo di stato, di femminismo islamico o di femminismo laico? Quali sono i dibattiti epistemologici dei pensatori marocchini su temi riguardanti l'identità di genere e l'identità sessuale? Si può parlare di diritti sessuali senza alterare le interpretazioni del principio coranico di «incitare al bene comune (*al-ma'rūf*) e sconsigliare le cattive

¹³ Wright (2008).

¹⁴ Therborn (2004).

¹⁵ Jansen (2000).

¹⁶ “Secondo Le Bon, una nuova idea trionfa soltanto se penetra nella coscienza delle masse, divenendo parte di un'anima collettiva. In tal modo l'idea si tramuta in mito [...] penetra nelle coscienze e determina i comportamenti. [...] Quando l'idea [...] è diventata dogma, il suo trionfo resta acquisito per un lungo periodo, e tutti i ragionamenti tenterebbero invano di screditarla.” (Montanari 2002:62-63).

azioni (*al-munkar*)»? Quali sono le posizioni degli intellettuali marocchini sulle nozioni di pudore e decenza? Quale peso ha la cultura materialista e consumistica nel processo di transizione sessuale che la società marocchina sta vivendo? Nella codificazione del diritto di famiglia, quanto influisce il bagaglio storico, culturale ed emotivo di chi dovrà interpretare e applicare le norme? È corretto pensare che il processo normativo del diritto di famiglia sia fatto di sollecitazioni e valutazioni extra giuridiche?

Al fine di mantenere il tema in una linea di continuo aggiornamento, si è reso indispensabile una valutazione preparatoria generale dell'argomento sul campo, per meglio comprendere le dinamiche sociali e i dibattiti aperti. A tale scopo, parte del lavoro di ricerca è stato svolto in Marocco per un periodo di due mesi. Questo periodo, breve ma intenso, ha portato molti risultati positivi, così riassumibili:

- Focus groups preliminari con militanti femministe progressiste e islamiste riformiste;
- Interviste introduttive con donne provenienti da varie classi sociali (urbane e rurali);
- Intervista generale con l'etnopsichiatra/femminista marocchina dott.ssa Ghita El Khayat;
- Intervista generale con il sociologo marocchino dott. Abdessamad Dialmy;
- Intervista conoscitiva con la presidente e la vice presidente dell'*Association Democratique des Femmes au Maroc* (ADFM) di Casablanca, e intervista breve con la direttrice esecutiva dell'ADFM di Rabat, associazione femminista progressista per reperimento documenti, comunicati, azioni, e informazioni generali;
- Intervista conoscitiva a Rabat con la presidente dell'*Union Nationale des Femmes du Maroc* (UNFM);

- Intervista conoscitiva e reperimento documenti con la presidente del *Muntada az-Zahrā' li-l-mar'at al-maghribiyyat*¹⁷, forum di associazioni femminili nate dal partito islamista PJD;
- In assenza della direttrice, ho provveduto a fare un incontro preliminare con la vicedirettrice dell'*Association Marocaine pour le Planning Familial* (AMPF);
- Colloqui e scambi di idee con docenti di:
 - i. Università di Rabat, Mohammad V, facoltà di Scienze Politiche;
 - ii. Università di Casablanca Hassan II, scuola di dottorato in Studi di Genere;
- Colloqui e scambi di idee con avvocati che si occupano di cause legate a conflitti domestici e matrimoniali.
- Visite presso le biblioteche universitarie di Rabat e Casablanca e la biblioteca nazionale di Rabat per reperimento materiale bibliografico.

Sottolineo che, dato il carattere preliminare e soprattutto l'impossibilità di contare su un rapporto di fiducia confidenziale stabilito da tempo, non mi è stato permesso, dalle militanti e dalle responsabili delle Associazioni Femministe/di donne, di registrare le interviste. Le militanti, in particolar modo, hanno richiesto di mantenere l'anonimato.

In aggiunta, ritengo importante sottolineare che, grazie alla mia partecipazione come membro dell'*Association for Middle Eastern Women's Studies* (AMEWS), ho allestito la creazione di una valida rete di contatti con studiosi e filosofi stranieri che si occupano di Studi di Genere in Medio Oriente e Nord Africa in alcune delle principali università in Marocco, Algeria, Tunisia, e Stati Uniti. In questo panel, ho potuto beneficiare di un puntuale scambio di informazioni sul reperimento di saggi, eventi in programmazione, dibattiti sul tema a livello internazionale, suggerimenti su metodi di ricerca scientifica con colleghi e docenti che, da svariati anni, investigano su temi simili e che hanno esperienza di ricerca avanzata. Ne è un esempio la partecipazione, come auditrice, alla settima edizione dell'*International Forum on Mediterranean Women* che si è occupato del tema

¹⁷ Tradotto Forum (Fatima) *az-Zahrā'* per la donna marocchina.

“The Escalation of Violence against Women in the MENA Region” tenutosi a Fez (Marocco) dal 29 al 31 maggio 2015 e organizzato dal *ISIS Center for Women and Development*. Questo Forum è stato di fondamentale importanza non solo per approfondire il tema della violenza sulle donne in MENA, ma anche per stabilire importanti contatti con studiosi che hanno trattato il tema seguendo vari assi: i. tipi di violenza contro le donne; ii. il ruolo dei media nell’esaltazione della violenza sulle donne; iii. le strategie per combattere la violenza sulle donne; iv. riforme educative; v. networking transnazionale; vi. mascolinità

In questo quadro generale, gli obiettivi principali che strutturano le attività di questa ricerca mirano a contestualizzare le sfide derivanti dalle variazioni contemporanee nelle relazioni di genere in Marocco, tentando di:

- analizzare e ricostruire le teorie di genere e identità sessuale sviluppate in Marocco negli ultimi trenta anni e che hanno partecipato ad indirizzare una parte della critica femminista verso un rinnovamento religioso e politico per quanto riguarda l’ideale della parità di genere e dei diritti sessuali;
- ridefinire come i pensatori marocchini concepiscono i termini e i concetti quali identità, sesso e sessualità, mettendo in discussione i significati di "maschio" e "femmina", nonché le norme sessuali;
- analizzare i modi in cui le idee circa il genere e la sessualità formano ruoli sociali e identità;
- individuare i modi in cui la classe e l’appartenenza etnica funzionano nell’esperienza di genere e di sessualità, tenendo conto anche delle implicazioni sociali e politiche nel contesto marocchino multiculturale (cioè popolazione araba ed amazigh).

L’attività di ricerca svolta è stata dedicata principalmente all’approfondimento e lettura dei pertinenti manuali, saggi e riviste di sociologia, filosofia politica, antropologia giuridica dell’Islam, nonché approfondimenti giuridici a carattere generale inerenti il progetto, con lo scopo di raffinare la bibliografia e renderla più centrale al tema trattato.

Parte del lavoro di ricostruzione delle teorie è stato fatto utilizzando testi e fonti originali in lingua araba. La traduzione dall'arabo dei termini delle principali nozioni filosofiche, esegetiche e teoretiche rappresenta una questione molto delicata. Al fine di evitare di alterare il senso integrale di nozioni importanti, ho scelto di presentare i termini arabi conservando il loro valore etimologico, pur tuttavia precisandone la funzione teorica di riferimento. A tal proposito, le traduzioni in italiano sono quanto più vicine al senso letterario, mantenendo un legame stretto con il valore della radice araba e non rese con forme prese in prestito dalla terminologia tradizionale delle lingue occidentali.

La metodologia scelta per facilitare la discussione della problematica e dell'interpretazione offerta in questo lavoro mira ad esplicitare le origini storiche del nazionalismo marocchino e come il suo sistema di valori abbia influenzato vari livelli: sociologico (movimenti e partiti politici), ideologico (fatti di coscienza) e storico (differenza con il nazionalismo europeo). Sarà presentato un quadro storico generale sul Marocco assieme ad un'introduzione del sistema politico e della struttura dell'ordinamento giuridico marocchino, per meglio comprendere la responsabilità dello Stato verso la realizzazione di un *corpus* di norme per la realizzazione del bene comune e dell'uguaglianza di genere. Si intende proseguire, dunque, in una storicizzazione interna e nella ricostruzione dei principali aspetti delle teorie degli autori scelti e di quali siano le principali raccomandazioni per poter ripensare una politica egualitaria.

Nel capitolo I intendo identificare il peso delle questioni di genere nella vita politica in Marocco e offrire un chiarimento sulle nozioni di tradizione e patriarcato, inteso come un sistema che valorizza il dovere di obbedienza a tutti i livelli, dall'educazione religiosa alla famiglia, dal lavoro all'amministrazione. Invero, il capitolo tenterà di rispondere alla domanda "Come può la coscienza islamica ripensare la fede in ambito di genere, in una società dove l'Islam deve essere salvaguardato come fondamento della comunità (*'umma*)? Come il processo di *spersonalizzazione* delle donne è stato sostenuto e come si è adattato a nuovi contesti storici, culturali e sociali?". In questo senso, ogni tentativo di

risposta dovrà, difatti, analizzare anche il valore rappresentato dalla Ragione per la comprensione della tradizione (*turāth*) e per ogni spiegazione sull’Uomo e sulla Natura in rapporto a Dio. In questa cornice, il capitolo mostrerà in che modo dal 1956 in avanti la materia riguardante i rapporti di genere e il diritto è stata disciplinata sul piano legislativo e come sono andate ripartendosi le responsabilità sul piano istituzionale. Si tenterà di offrire una panoramica delle più importanti traduzioni in politiche pubbliche riguardanti le questioni di genere, concentrando l’attenzione sui programmi di alfabetizzazione, di lotta alla povertà, le politiche di salute riproduttiva e la femminilizzazione del budget. Infine, il capitolo tenterà di mostrare come i principali partiti politici marocchini hanno affrontato le questioni di genere dall’indipendenza in avanti e qual è il tipo di frattura che si è andata strutturando tra conservatori e modernisti.

Nel capitolo II esamino come, seguendo l’interpretazione della femminista islamica marocchina Asma Lamrabet, la dimensione etica del Corano svolga un ruolo cruciale per quanto riguarda l’Islam e la partecipazione politica femminile. Infatti, con la *Nahḍa*, è iniziato un processo di rinnovamento (*iṣlāḥ*) in cui la ragione (*‘aql*) rappresenta una capacità necessaria per ridefinire sia la conoscenza morale necessaria della società islamica sia la teoria etica comportamentale che caratterizza la scienza del diritto (*fiqh*). Questo capitolo mostra come le donne nell’Islam siano considerate agenti attivi, *mubāya‘āt* pronte a condividere con gli altri i valori coranici del bene comune (*maṣlaḥa*) e di giustizia (*‘adl*). L’approccio si concentra sulla rivalutazione dei risultati di un numero intenzionale di nozioni etiche islamiche che possono essere utili nel discorso di riforme esegetiche riguardanti il genere, come la lotta continua della *sunna* contro la *bid‘a* (innovazione), il patrimonio culturale irremovibile (*turāth*) contro le categorie esogene di secolarismo e modernismo occidentale, il significato del bene comune e come l’Islam invita a propagare il bene (*al-ma‘rūf*) e a vietare il male (*al-munkar*), il ruolo dei *maqāṣid al-sharī‘a* nella definizione del *maṣlaḥa*.

Nel capitolo III, analizzo come, seguendo l’interpretazione dell’etnopsichiatra marocchina Ghita El Khayat, le società pervertite dal patriarcato portino, ancora

oggi, alla natura fallibile delle azioni e reazioni materne. In società dove alle donne è richiesto, innanzi tutto, di ricoprire il ruolo di riproduttrici, allevatrici ed educatrici della prole, è la madre, attraverso il lavoro educativo ed il linguaggio, a rappresentare il *soggetto-agente dominante* che influisce sulle costruzioni psicologiche consce e inconsce di tutti gli individui. In questo capitolo intendo ipotizzare come la personalità femminile e materna delle madri del Mediterraneo sia stata costruita sul trauma della nascita e sulla repressione del proprio corpo che, in caso di ridotta capacità di sintesi, può riprodurre fenomeni di automatismo psicologico e manifestazioni di violenza. Il Mediterraneo, con la sua storia mitologica, è oltremodo ricco di personaggi femminili, connotati da tratti terrificanti e sanguinari verso i propri figli e compagni. Per dare una risposta alla violenza naturale insita in alcune donne, tra le figure dell'antichità, El Khayat sceglie Medea come prototipo di donna e madre che non ha accettato compromessi. Il capitolo affronta altresì il delicato tema della fertilità nel mondo arabo-musulmano e come un eventuale fallimento riproduttivo possa generare, nelle donne, dei gravi disagi sociali e psicologici. In questo senso, si presenterà anche un quadro generale delle nuove ricerche medico-scientifiche in ambito di salute sessuale e riproduttiva applicate al diritto musulmano.

Nel capitolo IV analizzo come, seguendo l'interpretazione del sociologo marocchino Abdessamad Dialmy, il Marocco sta affrontando un periodo di profonda transizione sessuale in cui è molto complesso riuscire a parlare di orientamento sessuale in una società dove è riconosciuto, come unico e solo modello eticamente valido, il binomio maschile/femminile. Negli anni, una costante attenzione è stata dedicata allo studio del tema della femminilità in generale e di quella islamica in particolare. Con un approccio social-costruttivista, questo capitolo analizza, in modo innovativo, ciò che possiamo definire mascolinità islamica, esaminando il sistema di riferimento religioso a cui si fa ricorso per la costruzione della mascolinità. Si intende mostrare l'importanza che il progetto di Dialmy ha ricoperto, nella società marocchina, al fine di coinvolgere anche l'uomo marocchino ordinario in senso storico, analizzando i processi ideologici, sociologici e antropologici che hanno permesso di creare questa

identità maschile patriarcale e, in un certo senso, ritenuta immutabile ma che, al giorno d'oggi, è in profonda crisi. Partendo dalla considerazione che, nel mondo arabo-musulmano, l'omosessualità sia un soggetto di ricerca chiuso, nonché considerata un crimine e una perversione individuale, questo capitolo tenterà di trovare una chiave di lettura post-strutturalista sulla questione dei diritti *LGBTQI* (Lesbian, Gay, Bisexual, Transexual, Queer, Intersexual) in Marocco, mostrando come il Corano sia stato interpretato in una direzione tale da considerare una perversione l'omosessualità nella sua manifestazione maschile (e.g. rapporti sessuali uomo-uomo), mentre nulla si dice in ambito di omosessualità femminile o bisessualità. Sarà dato spazio anche all'analisi degli atteggiamenti sociali verso l'omosessualità, sia dal punto di vista religioso, sia dal punto di vista socio-culturale.

Capitolo I

Femminismo, pluralismo e identità in Marocco

1.1 Ideologia, sistema di valori e protonazionalismo in Marocco

Per facilitare la discussione della problematica scelta e dell'interpretazione offerta in questo lavoro, mi sembra necessario esplicitare, sebbene in modo limitato, le origini storiche del nazionalismo marocchino e come il suo sistema di valori tradizionali abbia influenzato vari livelli: sociologico (movimenti e partiti politici), ideologico (fatti di coscienza) e storico (differenza con il nazionalismo europeo).

In riferimento al Marocco, si denota un'imprecisione concettuale: alcuni storici parlano di nazionalismo affettivo, ideologico e politico; altri invece di protonazionalismo, nazionalismo internazionalista; altri di riformismo religioso, nazionalismo borghese, nazionalismo popolare¹⁸. Nonostante questa imprecisione, è palese che, nel Marocco del XIX secolo, una realtà si è manifestata.

Durante il XIX secolo, il Marocco ha conosciuto, sul piano sociale, la coesistenza di tre gruppi: una élite governativa (rappresentata dal *makhzen*¹⁹), una élite aristocratica urbana (rappresentata dalla *khāṣṣa*²⁰) e le popolazioni rurali (rappresentate dalla *zāwiya* tribale ad autorità *marabuṭique*²¹). È in questo quadro

¹⁸ Vedi su queste diverse definizioni *Les Nationalismes Maghrébins* pubblicato dalla *Fondation nationale des Sciences politiques* (luglio 1966).

¹⁹ Il *makhzen* è il gruppo che sceglie ed esegue. Gli ordini sociali, essenzialmente urbani, formano il gruppo che legittima e amplifica l'autorità del sultano, figura centrale del *makhzen*. Il sultano è uno *sharīf* (discendente del profeta che ha dei diritti sulla Nazione, cioè la *'umma*, e da cui dipendono alcune regole legali), un *'imām*, un capo dell'esercito e un amministratore.

²⁰ Composta dagli *'ashrāf* (pl. di *sharīf*) e dagli *'ulamā'* (pl. di *'ālim*, coloro che posseggono la conoscenza della legge religiosa), ricchi mercanti, capi di corporazioni.

²¹ Nel paesaggio marocchino, la *zāwiya* è un'istituzione berbera fondamentale, un elemento necessario all'equilibrio tra clan e sottoclan. Queste istituzioni erano legate alla figura di un *marabuṭ*, un uomo pio, una guida spirituale, il santo delle confraternite, che godeva di grande prestigio sia per le sue conoscenze scientifiche, sia per la sua fede ardente, la sua meditazione e il suo insegnamento mistico. Il culto dei santi è parte integrante dell'Islam del Maghreb, quasi unica religione delle popolazioni rurali e delle donne. Il contenuto di questa religiosità è rappresentato dal termine *marabuṭisme*. Il termine *marabuṭ*, dall'arabo *murābiṭ*, designa all'origine un abitante di un *ribāṭ*, un convento fortificato. Il termine era inizialmente legato all'idea di guerra difensiva e religiosa. Ad oggi, in Marocco si usa poco il termine *marabuṭ* per riferirsi al culto dei santi, mentre viene usato maggiormente il termine *wāli*, *sayyid*, *moulay*, *sidi* (amico di Dio, signore,

che si è generata l'esplosione di un nazionalismo liberale di tipo coloniale, attraverso cui l'élite governativa finì per integrarsi totalmente ai conquistatori. Per raggiungere una rottura totale con il passato, ossia con l'epoca della colonizzazione e del protettorato, forti pressioni vennero fatte soprattutto da parte delle popolazioni rurali e dell'élite urbana, attraverso il magistero degli *'ulamā'*. A livello ideologico, l'élite urbana maturava l'idea di *iṣlāḥ*²², riformismo religioso (sul piano del dogma) e politico (liberalismo moderato); mentre le popolazioni rurali, con le loro tradizioni e con i loro costumi, nutrivano un patriottismo locale accompagnato da azioni di profonda e violenta rivolta (*sība*) contro l'isolamento e l'impoverimento causato dal potere del *makhzen*²³.

Si trattava di salvare un modello culturale legato al passato marocchino e che obbligava ognuno a riformulare, alla propria maniera, le innovazioni sociali e intellettuali imposte dall'esterno. Oserei parlare dunque di *protonazionalismo*²⁴ per distinguerlo dal nazionalismo che nasce e si sviluppa sotto l'amministrazione coloniale. In questa prospettiva, il salafismo, o *salafiyya*, ha costituito la componente ideologica principale del protonazionalismo marocchino, assicurando

maestro). Nell'ambito di questa ricerca, possiamo definire il *marabuṭisme* come l'insieme dei comportamenti religiosi che si rapportano ai santi e ai loro santuari, collegati a specifiche confraternite amministrate nelle *zāwiya*. Le *zāwiya* sono movimenti di espansione ideologica di propagazione culturale e di riforma religiosa e patriottica. Nel XIX secolo assistiamo alla nascita di *zāwiya* il cui carattere missionario e propagandistico ha portato al reclutamento di numerosi adepti. La *zāwiya* è stata un centro d'insegnamento, con a capo un *'ālim*, ossia un dotto religioso, il cui ruolo era quello di introdurre il *fiqh* (scienza del diritto) che si basa sulla *sharī'a* (legge sacra). Questi insegnamenti erano indipendenti dall'influenza del *makhzen* che aveva impregnato totalmente la tradizione e i costumi popolari, imponendo le sue categorie. La *zāwiya* era un centro di riunione, un luogo di arbitraggio dei conflitti tribali. Essa aveva la forma di una cellula profetica che si manteneva attraverso il tempo e lo spazio, dalla nascita alla sua espansione più grande (ad esempio, trasformarsi in dinastia come è stato il caso della *zāwiya* che ha portato alla nascita della dinastia dei *Sa'didi*). Con la creazione di un'autonomia e di un'amministrazione locale, la *zāwiya* ha preparato il terreno ai partiti politici che sono nati nel XX secolo, nonostante tra *zāwiya* e partiti politici vi siano stati forti conflitti, poiché la *zāwiya* dovette scontrarsi con una differente e moderna amministrazione dei partiti. Vedi Laroui (2009a) per ulteriori approfondimenti.

²² La nozione di *iṣlāḥ* ha la sua base semantica nella radice **Ṣ. L. Ḥ**. Il verbo *aṣlahā* e l'infinito corrispondente *iṣlāḥ*, impiegati sia con il senso di "fare opera di pace" stabilire la concordia, incitare alla riconciliazione e all'accordo, sia con il senso di fare opera pia, fare atto di virtù, comportarsi come un sant'uomo. Il sostantivo di riferimento è *muṣliḥ* (pl. *muṣliḥūn*) ossia colui che fa opera pia, che ha spirito di santità, che predica la pace e la concordia, che ha la preoccupazione della perfezione morale e si preoccupa di rendere gli uomini migliori. È in questo campo semantico che nascono i *reformisti musulmani moderni* che rivendicano con onore il titolo di *muṣliḥūn*, i partigiani della *iṣlāḥ*. Questa rimanda dunque le sue radici alle fonti principali dell'Islam. Per ulteriori informazioni vedi *ISLĀH* in *Enciclopedia Islamica*.

²³ Per approfondimenti sul principio della *sība*, si veda Laroui (2009a) capitolo III.

²⁴ Keddie (1966); Rodinson (1973).

così la rappresentazione esclusiva della continuità storica marocchina e dando luogo ad una riforma allo stesso tempo morale, sociale, religiosa e politica.

Invero, l'*iṣlāḥ* fa un ampio appello alla tradizione dei *salaf*²⁵, i pii antenati, come riferimenti privilegiati per comprendere l'Islam. È la tradizione morale e religiosa dei *salaf* che i riformisti moderni invocano come referente di base, oltre alle due fonti principali (Corano e Sunna). Infatti, essi esprimono la volontà di ricostruire la personalità musulmana non ispirandosi ai valori e alle culture straniere, bensì alla tradizione morale e culturale dei primi anni dell'Islam, mettendo in rilievo le eminenti qualità di uomini e donne celebri. L'*iṣlāḥ* ha un'ispirazione religiosa e si pone come scopo di risollevare la condizione morale e materiale dei musulmani attraverso un rinnovamento dell'Islam. Questo rinnovamento, secondo il principio originale dell'*iṣlāḥ*, si ottiene ritornando alle fonti originarie (Corano e Sunna) e riscoprendo gli insegnamenti e i valori islamici nella loro autenticità e pienezza. Il tema del ritorno alle fonti è ricorrente in tutta la letteratura riformista.

Il salafismo ha dunque permesso di consolidare la cultura tradizionale che continuava ad essere il solo linguaggio comune a tutta la società. Le forze sociali, nuove o rinnovate, che contestavano il nuovo potere, dovevano necessariamente adottare la lingua salafista alla luce delle nuove idee e dei nuovi modelli di organizzazione. Dopo il 1912, infatti, i membri del *makhzen* non avevano più ambizioni politiche. Il sultano si lanciò, pertanto, in una riforma religiosa e morale della società e il salafismo gli offrì sia il quadro ideologico che i mezzi, permettendo al sultano di acquisire e mantenere la sua autorità religiosa, rendendola esclusiva. Ancora oggi, infatti, il re in Marocco è riconosciuto, nella Costituzione, come l'*amīr al-mou'minīn*, il comandante dei credenti.

Nella storia del Marocco dal 1912 al 1956, è il salafismo che s'impose come la forma di espressione più autentica, permettendo così di creare una struttura

²⁵ Il termine *salaf* indica il concetto di anteriorità. I *Salaf* sono i pii antenati, *al-salaf al-ṣāliḥ* (n.b. anche il termine *ṣāliḥ* deriva dalla radice **Ṣ. L. Ḥ.** ossia la stessa da cui si genera il termine *Iṣlāḥ*) la cui pietà, santità di vita, di scienza religiosa li rende modelli e guida. I *salaf* sono divisi in tre classi di appartenenza: (i) *ṣaḥābi* ovvero i compagni diretti del Profeta; (ii) *tābi'ūn*, ovvero i seguaci, la generazione successiva a quella del Profeta e (iii) *tābi'at-tābi'īyyīn*, ovvero coloro che vengono dopo i seguaci.

profonda che ha rappresentato la matrice dell'ideologia nazionalista marocchina in ogni sua tappa. Ogni elemento nuovo – idea, forza sociale, forma di organizzazione, mezzo di comunicazione – passava al servizio di questa struttura. Il nazionalismo così concepito è andato oltre gli aspetti psicologici, ideologici e politici; più esattamente li ha combinati in una struttura di comportamento collettivo determinato dal passato di una società, dalla sua cultura ereditata. È dunque nella competizione e nella lotta che il rinnovato sistema di valori si è opposto alla modernizzazione imposta dalla colonizzazione. La società marocchina, cosciente della sua storicità, si è riappropriata della propria cultura antica – comportamento, soggettività, struttura sociale, modo di lavorare – legittimando gli atteggiamenti, i pensieri, le azioni degli individui e vivendo in un quadro di profondo riformismo.

A questo punto, nella storia del Marocco, parlare di nazionalismo religioso, culturale, etnico significa pronunciare una tautologia²⁶ poiché è la sopravvivenza della razza, della cultura o della religione che si esprime in ogni modo nel nazionalismo. Il nazionalismo sembra non poter essere qualificato che per la specificità della società in cui esprime la sua continuità. In questa prospettiva, il nazionalismo marocchino consolida il predominio del passato sul presente, sviluppa un'ideologia della conservazione dove la tradizione è un valore tramandato attraverso l'insegnamento, incarnato da una casta, rivendicato dal potere politico.

1.2 Modernità, tradizione e razionalità

Per l'intellettuale marocchino, il sentimento di appartenenza è fondamentale. Nonostante il *Maghreb* non abbia conosciuto la presenza coloniale turca, diretta, tirannica e alienante come è accaduto per il *Mashrek* (l'Oriente), allo stesso tempo esso è stato profondamente penetrato, traumatizzato e fecondato dalla colonizzazione occidentale. Secondo il filosofo tunisino Hichem Djaït²⁷, la

²⁶ Laroui (2009a).

²⁷ Djaït (1970) e (1974).

separazione da sé, imposta al Marocco dalla colonizzazione francese, ha introdotto una scissione della personalità propria al paese, un approccio più razionale alle cose e agli eventi, una disponibilità maggiore per il cambiamento storico che si preparava e una maggiore apertura all'universale.

In questo senso, partendo dalla teoria dello psicanalista statunitense Abram Kardiner²⁸, Djaït sostiene che attraverso l'ideologia religiosa e la tradizione culturale si è creata la *personalità storica arabo-islamica di base*. Durante i secoli, questa personalità si è continuamente confrontata con l'Altro – ieri i cristiani, oggi l'Occidente. Tuttavia, essendo essa legata all'assoluto divino, ha finito per bloccare la progressiva affermazione di entità nazionali dotate di personalità propria, sia a livello linguistico, sia a livello di organizzazione sociale, di sistema di governo etc. È questa struttura che ha permesso di mantenere intatta l'identità e il sentimento nazionale durante la dominazione coloniale.

Questa personalità arabo-islamica trova dunque nel confronto con il colonialismo occidentale le condizioni necessarie per elaborare entità nazionali moderne. Ideologia e lingua nuove sono gli strumenti concettuali di una nuova cristallizzazione. Non siamo di fronte ad una costruzione paziente, spontanea e volontaria di una nazione dolcemente nata in una notte storica, ma piuttosto di fronte ad un lavoro di liberazione e di affermazione di sé che parte da un duello con un'alterità radicale, percepita come dominatrice ed oppressiva. La libertà diventa così l'alibi dell'appartenenza nazionale. La coscienza nazionale moderna apparsa in questo specifico periodo storico non è che una manifestazione di una rinascita di questa identità fondamentale basata sia sull'esistenza nazionale, ossia la sovranità dello Stato e l'unità culturale e religiosa della comunità a cui

²⁸ Per Abram Kardiner (1939) ogni cultura sviluppa una «personalità di base», una configurazione di tratti psicologici primari, funzionali alla riproduzione dei valori e delle pratiche socioculturali. Le istituzioni primarie – figure familiari, sistema di parentela, sistema sociale – plasmano la personalità degli individui nella fase infantile: soddisfazione, punizione e inibizione guidano i bambini all'incorporazione dei valori e dei significati della cultura in cui vivono. Le istituzioni secondarie, invece, agiscono in seconda battuta: armonizzano e trasferiscono le tensioni derivanti dagli effetti negativi delle istituzioni primarie sulla psiche dell'individuo. Le leggende, i rituali di gioco e le narrazioni del mondo trasmettono le imposizioni sociali in maniera più accettabile. Kardiner ha individuato nelle differenze tra i singoli lo spazio adeguato per spiegare il cambiamento nei valori. L'incorporazione della cultura nelle società complesse è una continua alternanza tra un *ceppo culturale dominante* e le *diverse subculture*.

appartiene, sia sulla realtà nazionale, ossia la configurazione geografica, le forze produttive e la base territoriale.

Tuttavia, in un territorio multilinguistico, dove i dialetti sono più evoluti dell'arabo e dove coesistono culture arabe e berbere, pratiche musulmane e culto dei santi di stampo *marabuṭique* o eretico, non sempre il nuovo Stato è riuscito a produrre una cultura o un'identità unica nei limiti territoriali assegnati. Il dilemma che i pensatori marocchini hanno dovuto affrontare è dunque il seguente: sostenere l'adequatezza della personalità arabo-islamica nel fondare un avvenire politico concreto basato sulla laicità, concepita come separazione della religione e dello Stato oppure pensare che bisogna continuare a costruire la *nazione araba* senza ignorare la componente islamica di base?

La produzione intellettuale marocchina del XIX secolo è caratterizzato dalla tensione che crea la dinamica della doppia relazione con l'Altro (ossia lo straniero, i coloni, l'Occidente) e il passato. All'indomani della decolonizzazione, molti intellettuali maghrebini, tra cui Abdalla Laroui, Mohammed Abdel Al Jabri e Hicham Djäït, si domandavano come si poteva permettere un processo di rinascita e, allo stesso tempo, conservare la propria identità storica, ravvivare la propria cultura e assimilare gli apporti della civiltà moderna. Anche in Marocco, dal XIX secolo, il discorso della modernità si è posto ai pensatori nel quadro della relazione conflittuale con l'Occidente razionale e industrializzato, pur soffrendo di un'instabilità epistemologica. Se sosteniamo, infatti, una relazione epistemologica con il passato, è indispensabile prevedere una rottura con il passato stesso. Questa relazione suppone l'uso della Ragione e dell'insieme delle scienze per la comprensione e la spiegazione dell'Uomo e della Natura. Questo atteggiamento dovrebbe creare una distanza tra il soggetto e il suo passato.

Secondo il filosofo Mohammed Abdel Al Jabri²⁹, la conoscenza obiettiva del passato attraverso la separazione del soggetto e dell'oggetto, è portatrice di una filosofia nella quale l'intellettuale arabo e musulmano deve cimentarsi: invece di

²⁹ Al Jabri (1996).

subire il passato, non essendone l'*agente* di produzione delle sue categorie intellettuali e delle sue rappresentazioni, l'intellettuale deve avvicinarsi alla modernità nella sua forma politica, economica e sociale seguendo un approccio epistemologico razionale ed empirico, dove il passato è sottomesso al suo giudizio critico e fornisce i fondamenti e le rappresentazioni non considerate obsolete. È da qui che Al Jabri sostiene che il progetto di rinascita del pensiero arabo può avvenire solo se tra Uomo e Natura esiste una relazione diretta, senza intermediari irrazionali; la Ragione è vista così come facoltà e potere per accedere alle spiegazioni della Natura e per scoprirne le leggi.

In questo senso, si tratta di un progetto di emancipazione dell'Uomo, inteso come centro di produzione di pensiero e riflessione, e della Natura, oggetto del pensiero umano. In quest'ottica, il pensiero arabo-musulmano, e il principio che lo regge, si pone all'opposto della Ragione greca ed europea. Dio vi occupa il centro e la Natura, negata nella sua causalità, è la somma dei segni del suo Creatore. La Natura, nel pensiero arabo-musulmano, è un intermediario tra l'Uomo e Dio.

Sul piano del funzionamento epistemologico del pensiero arabo, quest'ordine della relazione Uomo-Dio-Natura, si traduce con il primato dei testi sacri (Corano e *Sunna*) e con la subordinazione di ogni operazione intellettuale razionale dell'uomo quando ci si riferisce alle scritture. In questa Ragione apologetica, costituita e regolamentata dalle scienze arabe della grammatica, del *fiqh* (scienza del diritto) e del *kalām* (teologia dialettica), si genera il ragionamento analogico (*qiyās*) dell'Uomo per spiegare il Testo e il suo collegamento con la Natura. Le leggi che sembrano comandare la Natura sono i segni ad essa assegnati da Dio. Il *qiyās*, in quanto manifestazione della Ragione, è subordinato a Dio. Ecco perché, secondo Max Weber e Al Jabri³⁰ non si deve andare troppo lontano per spiegare l'assenza di una creatività scientifica moderna nei pensatori arabi e musulmani.

³⁰ Weber (1961), Al Jabri (1996).

Il carattere del discorso della “rinascita” (*nahḍah*³¹) è legato al funzionamento teorico e concettuale della ragione araba e al suo rapporto con il *turāth* (tradizione)³². Mentre nel pensiero occidentale si è operato un superamento con il proprio passato, nella coscienza araba il *turāth* non è soltanto una “raccolta di tracce del passato”, ma un *tutto* culturale che comprende una fede, una Legge, una lingua, una letteratura, una ragione, una mentalità, un attaccamento al passato, una proiezione nel futuro. Il *turāth* non è l’eredità di un padre scomparso al figlio, ma un padre sempre presente, un padre che vive nel figlio. Ogni progresso, ogni superamento deve quindi essere preceduto da un lavoro che esumi questa presenza latente per ricongiungersi a essa in una forma nuova in qualità di *agenti* e non di semplici *pazienti*:

*“[...] è necessario criticare, riorganizzare e ricostruire il nostro patrimonio culturale (turāth), e operare onde dare fondamento ai valori della modernità all’interno della nostra cultura. [...] noi dobbiamo fare in modo di acclimatare e rifondere nella nostra cultura le problematiche del nostro tempo e i valori della modernità, cercando le radici che possano fondarle nella nostra coscienza religiosa, morale e culturale generale.”*³³

In questo quadro, il fondamentalismo della *salafiyya* si propone di ricostruire il presente sulla base di un passato così come avrebbe dovuto essere, mentre il liberalismo arabo, che si rifà al presente europeo, liquida il passato senza essersene veramente liberato.

In queste condizioni, la modernità maghrebina non può – e non vuole – auspicare un rifiuto della tradizione, né ad una rottura con il passato; piuttosto vuole creare un rapporto necessario tra tradizione e contemporaneità. Secondo Al Jabri³⁴ la modernità deve trovare i fondamenti delle sue tesi all’interno del suo stesso

³¹ La *nahḍah* si può situare tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo. Si riferisce alla rinascita culturale e religiosa del mondo arabo. L’*iṣlāḥ* (riforma) mira alla riforma della coscienza religiosa delle masse musulmane, rinunciare alle superstizioni e alle pratiche aggiunte al credo islamico (*marabūṭisme*) e ritornare alla purezza, alla sobrietà e alla razionalità della fede originale.

³² Come Al-Jabri, anche io ho scelto di tradurre la nozione di *turāth* con tradizione, sebbene nelle lingue europee tutti i termini con cui si potrebbe tradurre questa nozione risultano inadeguati a renderne in modo integrale e soddisfacente il senso.

³³ Al-Jabri (2006) *La raison politique en Islam. Hier et aujourd’hui* p.9-11 citato in Campanini (2016).

³⁴ Al-Jabri (1996).

discorso, quello della contemporaneità, e non essere un “fondamentalismo” aggrappato a fonti ispiratrici. Ciononostante, la modernità del pensiero arabo contemporaneo non è ancora totalmente giunta a questo punto. Partendo dall’assunto che non esiste una modernità assoluta, universale e planetaria, e che la modernità europea è estranea alla cultura araba e alla sua storia e pertanto non in grado di stabilire un dialogo capace di avviare un movimento all’interno di tale cultura, Al Jabri sostiene lo sviluppo di una “modernità araba”, suggerendo di partire dagli elementi di spirito critico che si sono manifestati nella cultura araba stessa per poter avviare all’interno di essa una dinamica di cambiamento. In questo senso, modernità significa innanzi tutto elaborare un metodo e una visione moderni della tradizione. In altre parole, la modernità è per Al Jabri un fenomeno storico e, in quanto tale, resta condizionata dalle circostanze in cui si manifesta, e confinata nei limiti spazio-temporali che le prescrive il divenire nel corso della storia. La modernità così definita deve dunque variare in funzione di ogni spazio e di ogni esperienza storica. Il suo fine sarà dunque quello di rinnovare le mentalità, le norme del ragionamento e della valutazione. Ora, dal momento che la cultura dominante in cui ci troviamo è una cultura tradizionale, è in primo luogo verso la tradizione che il discorso modernista deve orientarsi, per operarne una rilettura ed elaborarne una visione attuale.

Come Al Jabri, anche Hicham Djaït ha sostenuto l’idea di liberare la società dal contenuto istituzionale dell’Islam, legato ad un’altra epoca, a favore di un “protolaicismo”. La domanda da porsi in questo momento storico è la seguente: come può la coscienza islamica ripensare la fede? I riformisti musulmani del XIX secolo e numerosi contemporanei sostengono che, nel progetto di costruzione del futuro, l’Islam deve essere salvaguardato come fondamento della personalità e della solidarietà collettive. In questo senso, l’individuo arabo deve avere la possibilità di interiorizzare l’Islam come metafisica e come religione, fonte d’ispirazione morale. Non parliamo dunque di de-islamizzazione sistematica delle coscienze, bensì di de-islamizzazione della società nei suoi nuclei centrali ed efficienti³⁵. Sembra che il senso finale di questo pensiero sia che l’Islam debba

³⁵ Djaït (1974).

rinunciare al monopolio della verità e abbandonare sia l'idea della sua perfezione sia l'idea della sua esaustività, ossia il fatto che vi si possa trovare ogni forma di soluzione a tutti i problemi presenti e futuri.

Rinunciare al monopolio della verità nel discorso femminile significa, ad esempio, l'eliminazione del *fiqh* (scienza del diritto) nella regolamentazione dello Statuto Personale (*mudawwana*); così facendo, tutto ciò che riguarda l'eredità, il diritto matrimoniale, la legislazione sessuale stessa sarà sottomesso alle categorie della Ragione Universale. In termini generali ipotetici, ovunque la donna non sarà più ripudiata, la poligamia abolita, la sua uguaglianza in campo ereditario sarà assicurata, facendo in modo che attraverso la razionalità, tutti gli elementi tribali presenti nel diritto di successione vengano eliminati. Questo implicherebbe inoltre che lo Stato dovrà maturare una forma di autonomia interna secondo le leggi pure della politica e del bene sociale, lontano da ogni nostalgia integralista o islamista. Allo stesso tempo, questo significherebbe ridare all'Islam la capacità di rispondere solo ai bisogni spirituali dell'Uomo.

Quello che Djaït propone è una nuova teologia, una nuova concezione e una nuova interpretazione della rivelazione e del ruolo della religione nella società. Si tratta di trasformare la religione dall'interno, di far rivivere la religione, farla passare dallo stato di un insieme di precetti senza anima, conservati gelosamente dagli '*ulemā*', allo stato di una spiritualità vissuta. Djaït suggerisce di mantenere un legame essenziale tra Stato e religione, tra religione e personalità, senza rifiutare l'Islam ma conformandosi al suo spirito e alla sua essenza, ossia di aprirsi all'esterno e trovare un equilibrio con esso. In questo modo, secondo Djaït, si può impiantare la modernità nella società arabo-musulmana senza perdere la tradizione arabo-islamica. Una concezione che può apparire contraddittoria in quanto, allo stesso tempo, chiama la liberazione sociale dall'impresa religiosa e si oppone alla laicità concepita come separazione della religione e dello Stato. Stesso paradosso che troviamo negli scritti di Al Jabri. La via proposta non è dunque quella di riprodurre il passato ma di elaborare un modello specifico che si

colloca in un dato momento/movimento storico dove lo Stato continuerà a ricoprire un ruolo capitale nell'attività economico-sociale.

In questo processo di mutazione che spinge verso la razionalizzazione e la modernizzazione dello Stato e della borghesia, il vero problema, in fondo, è di convincere gli individui, le *élites* e i sistemi di potere ad accettare la razionalità. Infatti, il concetto di legge, che l'Islam ha operato nel dominio sociale, non è stato esteso al dominio politico. Bisogna chiedersi fino a che punto l'Islam, che ha istituito una *società di diritto*, sia riuscito a creare uno *Stato di diritto* in Marocco? I trattati di *fiqh* politico sono delle composizioni estremamente intricate prodotte dalla razionalità giuridica islamica. Bisogna rinunciare a questa *protomodernità*, rappresentata dall'Islam, per adottare la vera modernità, che è quella che viene dall'Occidente? Quello che, evidentemente, stanno tentando di fare molti dei pensatori contemporanei in Marocco è proprio provare a rendere dinamico questo pesante corpo, reso rigido da secoli di chiusura e stagnazione e immobilizzato da un paradigma implacabile, dove l'Occidente continua ad essere visto come l'avversario di sempre. La proposta di molti è quello di fare uno *ijtihād*³⁶ sfrenato. Mantenendo questo obiettivo, l'Uomo arabo-musulmano sembra mantenere una personalità divisa, sembra vivere in una sorta di nevrosi per comprendere, e far comprendere all'Altro, la specificità e la grandezza della propria civiltà. Così facendo, i fondamenti culturali della società araba sono riconosciuti come *turāth*, patrimonio o eredità culturale, che agiscono a volte come componente dell'identità e altre come ostacolo al cambiamento.

Un esempio può venirci in aiuto³⁷. Traendo ispirazione dalle teorie di autonomia potenziale dello stato, formulato dalla corrente di pensiero di tradizione weberiana³⁸, possiamo tentare di comprendere, ad esempio, il processo politico che ha condotto il Marocco a scelte fondamentali in materia di diritto di famiglia. Queste teorie mostrano che gli interventi dello Stato non possono essere concepiti

³⁶ In diritto islamico, è il termine tecnico per indicare l'uso del ragionamento individuale, l'uso del metodo del ragionamento per analogia (*qiyās*)

³⁷ Comb-Schilling (2000).

³⁸ Skocpol (1979) e (1992); Tilly (1975).

unicamente in termini di risposte a necessità economiche o a domande di classe. Gli interventi dello Stato rispondono anche ad esigenze di ordine politico, come ad esempio la stabilità e il consolidamento delle istituzioni e del potere statale. In determinati momenti storici, lo Stato si impegna in azioni che intendono soddisfare i suoi propri interessi compresi come potere egemonico di dominazione. La forma particolare scelta dallo Stato è un'istituzione di dominazione che ha la sua propria struttura, la sua storia e i suoi conflitti³⁹.

Abbiamo ampiamente compreso che il regime coloniale indebolì le istituzioni politiche proprie del Marocco e che, al momento dell'indipendenza, si è costituito uno Stato-nazione moderno nel quadro dell'organizzazione sociale importata dalla colonizzazione. Il processo di formazione e consolidamento dello Stato nazionale e della struttura sociale creata durante il periodo coloniale, presentava diversi gradi di segmentazione. La società era formata da diverse collettività locali, presentate sotto forma di etnie, caste, tribù, comunità religiose o linguistiche. Ognuna di queste collettività aveva un'identità separata e il nuovo Stato-nazione aveva il compito di integrarle nella nuova entità.

I membri delle comunità rurali si sono sempre concepiti come legati tra di loro da una rete di *parentela* storica. Questo concetto di parentela è stato alla base delle formazioni sociali rurali che si sono unite e hanno lottato per il mantenimento della propria autonomia rispetto all'autorità centrale che, nel tempo, aveva assunto una nuova forma. È così che, in varie regioni del Marocco, si sono create ciò che Germaine Tillon ha definito *petites républiques de cousins* che hanno mantenuto la loro coesione sociale e il loro ruolo politico fino all'indipendenza⁴⁰. Questa coesione interna ha toccato anche lo Statuto Personale della donna.

Nel Marocco precoloniale, le comunità tribali avevano un ruolo economico e politico fondamentale nelle zone rurali. In breve, esisteva un netto antagonismo tra potere centrale del *makhzen* e le collettività tribali. La dominazione coloniale ebbe come effetto l'introduzione di cambiamenti significativi nella relazione tra

³⁹ Bourqia et al. (2000) vol II, p 16.

⁴⁰ Tillon (1966).

Stato e tribù, accrescendo la centralizzazione burocratica e indebolendo le comunità tribali nel loro ruolo politico. Il regime coloniale ha utilizzato un metodo di amministrazione indiretta che ha permesso di manipolare le strutture politiche delle comunità tribali a suo favore.

Durante la lotta di liberazione nazionale, le collettività tribali hanno avuto un ruolo politico molto importante, nella misura in cui sono entrate nel gioco politico nazionale, fornendo sostegno allo Stato. La strategia del potere centrale subito dopo l'indipendenza è stata, in gran parte, quello di stabilire dei sistemi di protezione tra diversi settori della società e di mantenere un equilibrio tra le fazioni politiche.

È dunque qua che bisogna ricercare le ragioni per cui il potere centrale ha dovuto appropriarsi, almeno in parte, delle risorse appartenenti ai gruppi di parentela e alle collettività tribali⁴¹. La formazione del nuovo Stato-nazione marocchino ha avuto sicuramente un effetto sullo Statuto della donna rispetto al diritto. Lo Stato ha mantenuto relazioni sociali scegliendo una legislazione, tracciando limiti e stabilendo norme. La scelta della legislazione è stata un elemento strategico essenziale allo Stato per accelerare o rallentare il cambiamento sociale, mantenere il sistema di parentela e lo statuto della donna così com'era o promuovere una maggiore uguaglianza per le donne nella famiglia e nella società.

⁴¹ Ne è un esempio, e non è il solo, la credenza berbera del *feto dormiente*, divenuto *mito*. Secondo questa credenza, durante la gravidanza, la crescita del feto umano può bloccarsi e il concepito può vivere di vita latente nel grembo della madre. Si dice, dunque, che il bambino è stato addormentato per un atto di magia bianca. Si dovrà ricorrere all'aiuto di matrone/ostetriche tradizionali per risvegliare il bambino. Alla base di questa credenza, sono ammessi periodi di gravidanza più lunghi di quelli comunemente riconosciuti dalla scienza medica moderna. I giuristi musulmani antichi si sono interrogati lungamente sullo stabilire una durata minima e massima della gestazione. Possiamo desumere che la teoria del feto dormiente, la cui non scientificità era ben nota ai giuristi del passato, svolgeva due funzioni. Anzitutto, si trattava di termini legali che consentivano, per i figli risultato di adulterio o fornicazione, di stabilire automaticamente il *nasab* paterno, ossia il rapporto giuridico che lega il genitore al figlio; contemporaneamente svolgeva anche una funzione di tutela sociale nei confronti della madre e del futuro bambino, in quanto l'accusa di adulterio alla prima e il ruolo di figlio illegittimo per il secondo, potevano costare la vita alla donna e una sicura emarginazione al nascituro. Attualmente, la credenza permane in alcune zone nordafricane soprattutto per la sua utilità sociale. Nell'attuale codice di famiglia marocchino, ad esempio, l'**art. 135** afferma che "*La durée maximum de la grossesse est d'une année à compter de la date du divorce ou du décès*"; al suo **art. 154** afferma che "*La filiation paternelle de l'enfant est établie par les rapports conjugaux (al-firāsh): 1) si cet enfant est né au moins dans les six mois qui suivent la date de conclusion du mariage et à condition que la possibilité de rapports conjugaux entre les époux soit plausible, que l'acte de mariage soit valide ou vicié; 2) si l'enfant est né durant l'année qui suit la date de la séparation.*"

È di fondamentale importanza comprendere queste basi epistemologiche ed ideologiche del pensiero arabo moderno. È solo attraverso questa consapevolezza che riusciremo a capire lo sviluppo storico del movimento a favore dei diritti delle donne in Marocco, nonché il pensiero femminista degli intellettuali marocchini selezionati per lo scopo di questa ricerca.

Possiamo riassumere dunque che il campo ideologico del pensiero del Marocco moderno e contemporaneo ruota attorno a tre assi. Il primo asse è il rifiuto della modernità per un ritorno puro e semplice al passato. È l'atteggiamento assunto dalla corrente islamista fondamentalista che induce la coscienza araba a sfidare l'Occidente e resuscitare la tradizione. È questa la corrente fondamentalista che sostiene strenuamente l'autenticità (*aṣāla*) della riforma (*iṣlāḥ*), dell'attaccamento alle radici e della difesa dell'identità nell'Islam vero. Il secondo asse è quello di un'adesione alla modernità e di una rottura totale con il passato. È il discorso assunto dalla corrente liberale marocchina e implica un riconoscimento dell'Occidente come "soggetto-io" e quindi come futuro della società. Questa visione liberale parte dal presente, quello dell'Occidente, e adotterà dunque un sistema di riferimento europeo che vedrà nella tradizione un passato finito e un'alienazione della propria identità portatrice di storia e di cultura. L'ultimo asse è quello di un'adesione alla modernità a partire da una reinterpretazione del passato. È il discorso assunto, ad esempio, dai pensatori del femminismo islamico di stampo riformista (ad esempio, Fatima Mernissi, Asma Lamrabet).

Queste tre chiavi di lettura hanno in comune la loro sostanza epistemologica islamista, in quanto risultano tutte fondate su un medesimo tipo di ragionamento che gli antichi uomini di scienza arabi chiamano "l'analogia dal noto all'ignoto (*qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid*). Qualunque sia la corrente di pensiero considerata, religiosa, nazionalista, liberale o di sinistra, ciascuna dispone di un noto (*shāhid*) ossia le basi del proprio discorso, da sovrapporre ad un ignoto (*ghā'ib*), in questo caso il "futuro".

1.3 La natura specifica della questione femminile in Marocco

Il discorso sull'emancipazione della donna si è inizialmente iscritto, in modo implicito, nella filosofia dei diritti dell'uomo ai tempi dell'illuminismo. In seguito, nel XIX secolo, il liberalismo (con Stuart Mill) ma soprattutto il socialismo (con Fourier, Saint Simon, Marx) sviluppa esplicitamente il dibattito sull'emancipazione della donna. Tuttavia, la dinamica storica della liberazione commutata e continuata dai movimenti politici ed intellettuali non ha portato profitto alla donna. Il movimento socialista non fece eccezione alla tendenza generale discriminante e Simone de Beauvoir ha dovuto parlare in modo persistente dell'ineguaglianza dei salari in ragione della resistenza degli uomini. Le donne hanno dovuto dunque incaricarsi della loro emancipazione con l'appoggio, a volte, di uomini illustri come Condorcet nel XVIII secolo e Stuart Mill nel XIX secolo. Il femminismo è precisamente questo movimento che, per azioni individuali o soprattutto per azioni collettive, si dà come obiettivo strategico la difesa dei diritti della donna. Ciononostante, visto in una prospettiva storica a lungo termine, il femminismo si è imposto a volte come un'azione autonoma, a volte come un'azione integrata a un'attività partigiana. Possiamo pertanto considerare che i risultati raggiunti per l'emancipazione femminile si devono ad entrambe le azioni, anche se l'azione autonoma ha rappresentato il motore per la realizzazione effettiva dei diritti delle donne. Ogni volta che l'azione dei partiti politici marca il passo, la mobilitazione femminile per un'azione specifica e autonoma fa un passo in avanti, un movimento in divenire. È vero, pertanto, che l'autonomia della questione femminile verso l'emancipazione democratica, allo stesso tempo, è messa alla prova ed è continuamente sfidata da un obiettivo di potere che deve imporsi all'interno degli apparati dei partiti politici.

In Marocco, il riformismo maschilista del periodo coloniale e post-coloniale ha delimitato fortemente il quadro all'interno del quale doveva realizzarsi l'emancipazione delle donne, in quanto il potere ha soffermato l'attenzione principalmente sulla rivendicazione dell'indipendenza economica e politica. Lo

Stato post-indipendenza si è attribuito il ruolo di iniziatore di cambiamento e di modernizzazione della società, senza tuttavia assumere e sviluppare strategie adeguate e destinate a legittimare il suo ruolo di educatore e di innovatore⁴².

Le donne che avevano partecipato all'azione politica e alla resistenza contro i coloni, si sono date il nobile compito di educare i futuri cittadini, impegnandosi nel lavoro sociale e caritatevole. Le prime manifestazioni pubbliche della volontà di combattere le ineguaglianze tra uomo e donna risalgono infatti al periodo della liberazione nazionale, per poi intensificarsi sempre più una volta ottenuta l'indipendenza.

Il movimento femminista di questo periodo, non era ancora arrivato alla sua fase strutturale più profonda. Prima di arrivare a questo stadio, infatti, il femminismo marocchino si è espresso innanzi tutto sotto forma di un *femminismo di stato*, che è un femminismo al maschile dove lo Stato rappresenta uno strumento di potere con il ruolo di difendere il patriarcato e non di soddisfare le rivendicazioni femministe. Invero, lo Stato marocchino, pur controllando molto le frontiere tra sfera pubblica e sfera privata, nel 1969 ha creato l'*Union Nationale des Femmes Marocaines* (UNFM) in quanto struttura ufficiale dello Stato, con lo scopo di rappresentare le donne marocchine. Questa Unione è stata sostenuta dai poteri pubblici affinché essa potesse coprire tutto il territorio nazionale. A continuazione di questa unione, nel 1971 è stata creata l'*Association Marocaine de Planning Familial* (AMPF) con lo scopo di supportare lo Stato in tutto ciò che riguardava (e riguarda tutt'oggi) la pianificazione familiare. Queste prime strutture statali di supporto hanno canalizzato le donne in un quadro di controllo orientato dall'autorità maschile. Le donne che volevano partecipare alla sfera pubblica erano autorizzate a farlo solo in queste strutture femminili ufficiali o partigiane,

⁴² Nel 1957/58, lo Stato ha promulgato un codice di Statuto Personale inegualitario e basato su un'interpretazione fortemente ortodossa del rito malikita, fondato sul principio dell'obbedienza della donna al suo marito, inclusione della poligamia, ripudio ecc.

come è stato il caso dell'associazione *Al-Mouassasat* e l'*Association pour la Protection de la famille*, entrambe prossime al partito nazionalista dell'*Istiqlāl*⁴³.

Nonostante il clima autoritario, il movimento politico riformista degli anni '60 pose l'emancipazione della donna come una delle condizioni necessarie alla rinascita araba (*nahḍa*), influenzando dunque anche sul pensiero femminista, contribuendo a rinforzare il mito del comunitarismo arabo-musulmano, predicando l'unità della nazione araba (*'umma*) dove l'Islam rappresenta l'etica comunitaria. Fatto è che alcuni dei successi ottenuti nello statuto sociale delle donne marocchine sono stati raggiunti grazie all'ideologia del nazionalismo riformista. Ad esempio, grazie alla politica del partito nazionalista e riformista di Al-Fassi (*Istiqlāl*) si è potuto registrare un profondo interesse teologico moderno a rivedere, nell'Islam, il preesistente sistema di valori; si è sviluppata una volontà ad integrare la donna nel lavoro e nella produzione; i partiti politici hanno fatto prova di volontà nell'integrare le donne nello spazio pubblico e politico. Ciononostante, durante la politica nazionalista, molte idee innovatrici rispetto al codice di Statuto Personale, non sono state prese in considerazione come il divieto della poligamia, del ripudio e la soppressione della tutela matrimoniale⁴⁴.

Negli anni '70, grazie anche ad un clima politico che mostrò una relativa apertura e una maggiore libertà di espressione, i partiti politici dell'opposizione ripresero il pieno delle loro attività. È in questo periodo che questi hanno incitato sempre più le militanti ad organizzarsi in sezioni femminili, con lo scopo di rinforzare la loro *audience* femminile. Le *élites* femminili, traendo spunto e investendo nei partiti di sinistra, hanno tuttavia dato priorità alla lotta politica per la democrazia, a discapito della rivendicazione dell'uguaglianza.

⁴³ Letteralmente Partito dell'Indipendenza, creato nel 1944 dal leader Allal Al Fassi che ha cementato la sua presenza e la diffusione di cellule in tutto il territorio, incoraggiando tutti i partecipanti a liberarsi dal giogo della gestione del protettorato e dunque ottenere l'indipendenza dalla Francia. Il partito era supportato dalla componente araba della società marocchina e dal sultano Mohammad V, per questo prima esiliato nel 1953, poi richiamato in patria al raggiungimento dell'indipendenza nel 1956, e infine eletto sovrano del paese nel 1957. Per maggiori informazioni sulla storia e sul programma del partito *Al-Istiqlāl*, vedi <http://istiqlal.info/a/> nella sua fonte originale in arabo.

⁴⁴ Per approfondimenti vedi Mouaqit (2008).

Questo periodo di apertura politica in Marocco coincise con la pressione internazionale sulla questione femminile, con il decennio dei diritti della donna decretato dalle Nazioni Unite (1976-1985) e con la promulgazione della Convenzione per la Lotta ad ogni forma di discriminazione contro le donne (CEDAW, 1979). Questi avvenimenti costituirono sicuramente delle opportunità di forte dibattito nelle strutture partigiane femminili sulle posizioni e gli impegni dei loro partiti rispetto alla questione della donna e più in particolare rispetto alla questione della revisione del codice di Statuto Personale (*mudawwana*).

Certamente, dopo l'indipendenza (1956), il secolarismo era visto come un mezzo per raggiungere l'uguaglianza di genere; tuttavia, con il passar del tempo e in maniera sempre più intensa dagli anni '80 in poi, per molti islamisti i legami con gli stili di vita e i sistemi politici laici occidentali divennero sinonimo di imperialismo e secolarismo. Ed è in risposta a questa visione che mette sullo stesso piano il femminismo e l'imperialismo occidentale che sono emersi, in maniera più incisiva, tre principali tipi di femminismo in Marocco, ciascuno dei quali trasmette una narrativa progressista sui diritti delle donne: islamica, riformista e secolare⁴⁵. I primi due tipi vedono l'Islam come compatibile con i diritti delle donne, pur differendo nell'interpretazione, ossia che le femministe islamiche *tout court* interpretano i diritti delle donne negli insegnamenti dell'Islam, mentre i riformisti aderiscono alle visioni moderne del femminismo pur non rifiutando l'Islam; al contrario, i secolaristi tendono a vedere la religione, la tradizione e i diritti delle donne come incompatibili. Le organizzazioni secolari lottano per un progetto sociale liberale, mentre le associazioni femminili islamiche lavorano nel quadro dell'Islam e puntano all'islamizzazione del paese. Per le femministe islamiche e riformiste, i diritti delle donne sono coerenti con l'Islam e raggiungibili solo attraverso le interpretazioni positive dei testi religiosi.

A tal proposito, gli anni '80 e '90 sono quelli della proliferazione di scritti sulla questione femminile. Ad esempio, le opere della sociologa Fatima Mernissi hanno permesso, in una prima fase, di rompere con la scrittura e i discorsi normativi

⁴⁵ Ennaji (2016).

precedenti sulla questione femminile. Le opere di Fatima Mernissi, in particolare *Le Harem politique, le Prophète et les femme*, pubblicato nel 1987, ha inaugurato la nuova corrente del *femminismo riformista*, ossia un tentativo di rilettura della storia dell'Islam a partire da una prospettiva femminista che metta in valore la tradizione progressista ed ugualitaria del Profeta. Questa tendenza ha fatto emergere una sequela di pensatori riformisti femministi che seguivano la stessa logica⁴⁶.

È a partire dagli anni '80 che, in Marocco, si assiste anche ad una critica del femminismo occidentale, visto come un'imposizione egemonica camuffata da universalismo⁴⁷. C'è da chiedersi se questa visione di diffidenza rifletta la paura delle donne marocchine a cessare il legame con un patriarcato (tradizionale islamico) per imbattersi in un altro tipo di patriarcato (ritorno ai tempi dei colonizzatori che avevano imposto le loro leggi)⁴⁸ oppure se sia più il risultato di un riferimento al salafismo riformista di stampo nazionalista. Di certo, anche in Marocco possiamo testimoniare la rivendicazione di un pensiero femminista autentico, la ricerca di un pensiero che non sia né alterato da influenze esterne, né dettate da un "altro" qualsiasi. È questo il pensiero di quanto denominato *femminismo islamico riformista*, basato sulla creazione di un femminismo endogeno, lontano dallo straniero, dall'*alter* che può minacciare la sua identità.

È nel periodo degli anni '80 che, di fronte al femminismo islamico riformista, si rinforza il femminismo associativo. Questo è un momento molto importante in quanto le donne hanno dimostrato una ferma convinzione a voler entrare nel campo politico, culturale e sociale. Il tratto distintivo di questo periodo risiede nell'aspirazione delle militanti a rendersi autonome dai settori femminili delle

⁴⁶ È importante sottolineare che la ricchissima produzione intellettuale femminista post-indipendenza è stata essenzialmente pubblicata in francese. Dagli anni '80 in poi, con l'emergere del femminismo riformista, si è tentato sempre più di produrre una letteratura in lingua araba.

⁴⁷ Barkaoui e Bouasria (2013).

⁴⁸ Alcuni storici, tra cui Dialmy (1988) e Mernissi (1983) hanno dimostrato che, nella ricostruzione del discorso coloniale, il protettorato aveva fortificato una dominazione maschile già esistente permettendo che il sistema di produzione capitalista rinforzasse la struttura patriarcale della famiglia secondo cui il padre era rappresentato come il capo famiglia, l'autorità, e dunque responsabile di provvedere ai bisogni materiali di tutti i membri della sua famiglia. La madre, invece, rimaneva responsabile del buon andamento della casa, dei lavori domestici e dell'educazione dei figli.

organizzazioni politiche e sindacali da cui sono nate. È in questa ondata che le donne presero sempre più coscienza della necessità di liberarsi dalla tutela dei partiti politici per esprimere le loro rivendicazioni: è in questo periodo che le lotte femministe hanno iniziato a concretizzarsi. I partiti politici, infatti, riconoscevano l'esistenza delle discriminazioni nei confronti delle donne ma rifiutavano di prendere in seria considerazione la specificità della causa.

Le donne hanno dunque scelto di creare strutture proprie. Possiamo assistere, infatti, alla nascita di numerose associazioni femministe secolari a struttura organizzativa ed ideologica autonoma. La prima associazione femminista nata in questo nuovo assetto di autonomia è l'*Association Démocratique des Femmes du Maroc* (ADFM, 1985) seguita poi dall'*Union de l'Action Féminine* (UAF, 1987), l'*Association Marocaine des Droits des Femmes* (AMDF, 1992), la *Ligue Démocratique des Droits des Femmes* (LDDF, 1993) e da *Joussour – Forum des Femmes Marocaines* (1995).

Nonostante un ambiente politico autoritario, dove ogni forma di espressione libera era trattata con estremo sospetto e sottomessa al controllo, queste associazioni hanno avuto il merito di aver avviato il movimento di lotta per i diritti delle donne. In questo *setting*, il femminismo, inteso come movimento sociale in difesa dei diritti delle donne, inizialmente ha portato avanti il pensiero che fosse l'uomo il principale responsabile delle discriminazioni subite dalle donne. A tal proposito, è di fondamentale importanza sottolineare che, in tutte le sue espressioni iniziali, il movimento sociale femminile ha denunciato la dominazione maschile, pur tuttavia usando molta prudenza nei toni, scegliendo di non toccare temi che avrebbero rischiato di urtare gli uomini:

“Elles [les féministes] se sont au contraire méfiées de l'idée qu'elles puissent être accusées d'être des féministes dans le sens péjoratif accordé au terme par les détracteurs de la cause des femmes. Ceci parce que les Marocaines profitaient de l'expérience des autres, qu'elles étaient elles-mêmes issues des partis politiques avec lesquels elles ne souhaitaient pas encore rompre, et qu'elles avaient une expérience du monde politique et les aptitudes à l'analyse⁴⁹.”

⁴⁹ Alami M'Chichi (2010) p.27.

In Marocco, il movimento femminista laico è stato voluto da donne intellettuali provenienti dagli ambienti urbani e cresciute nell'ambiente politico di sinistra. Esse considerano la donna come un individuo completo, che ha il diritto di scegliere da sola cosa sia meglio per se stessa (*in primis* il matrimonio senza nessun obbligo imposto dalla famiglia). Questo spiega, in effetti, il motivo per cui in cima alla lista degli obiettivi del movimento femminista vi fosse la revisione del codice di statuto personale (*mudawwana*) e dunque del diritto di famiglia che continuava a privare la donna di questa libertà fondamentale. Il pensiero politico su cui si basa il movimento femminista reclama il diritto alla cittadinanza e l'instaurazione di un sistema democratico basato sul principio di uguaglianza.

1.4 Rapporti di genere, ideologie politiche e diritto positivo

Non sarà scopo di questa ricerca analizzare nel dettaglio i programmi dei partiti politici e di governo, ma ritengo importante offrire, nei prossimi due paragrafi, un quadro d'insieme della vita politica marocchina, che permetta di capire in che modo i partiti politici marocchini hanno affrontato le questioni di genere dall'indipendenza in avanti e come si diversificano i movimenti dell'Islam politico rispetto alle questioni di genere. Inoltre, questi paragrafi intendono spiegare, in linea generale, come sono andate ripartendosi le responsabilità sul piano istituzionale, offrendo una panoramica delle varie traduzioni in politiche pubbliche sul genere.

Come comprendere questo femminismo al plurale in un paese a transizione democratica dove sussistono varie sfide sociali e politiche? I limiti sono tanti se si considera che, da una parte, troviamo il movimento associativo che tende a sfidare, in maniera concreta, i valori tradizionali della società marocchina nel nome della democrazia e dei diritti umani universali, mentre dall'altra vi è la monarchia, simbolo dello Stato e garante della religione e dunque del diritto di famiglia. È il monarca, infatti, ad essere chiamato a salvaguardia dei valori spirituali e morali derivati dalla cultura tradizionale. Ancora oggi, in modo costante, nei suoi discorsi il re lo palesa in maniera evidente quando si rivolge al suo popolo:

“Je M’adresse à toi, en Ma qualité de ‘Amīr Al-Mu’minīn (Commandeur des Croyants) auquel échoit la mission d’assurer la conduite de ton destin en vertu du pacte de la Bay’a (allégeance) et de la Constitution. Je M’adresse à toi également, en tant que Roi-Citoyen ayant pris la juste mesure des réelles préoccupations de chaque Marocaine et de chaque Marocain, en s’enquérant de leur situation sur le terrain. Par conséquent, Je M’attache à définir les grandes orientations pour la nation marocaine, en veillant, parallèlement, à cerner les préoccupations quotidiennes de tous les citoyens. Je M’emploie également à inscrire ces actions dans un ordre homogène où les priorités se complètent et s’articulent entre elles dans une parfaite synergie⁵⁰”.

La storia del Marocco ci insegna che, dall’indipendenza all’inizio degli anni ’80, per contrastare i movimenti socio-politici di sinistra, il potere centrale si è appoggiato sugli *‘ulemā*, incoraggiando gli islamisti pur tuttavia controllandoli. Durante questa fase conservatrice, i partiti politici di sinistra e le associazioni femminili si sono messi in netta opposizione allo Stato mentre le scelte politiche si sono orientate verso alleanze islamo-conservative, tenendo sotto stretto controllo la modernità in tutti i suoi aspetti, facendo in modo di frenarla, orientarla secondo i loro imperativi politici nazionali. È evidente che, in questa fase, il concetto di famiglia e lo statuto della donna erano fortemente sottomessi ai valori tradizionali conservativi. È nel 1958, infatti, che nasce il Codice di Statuto Personale, caratterizzato da una concezione molto gerarchica dei ruoli, in cui la donna è considerata un essere soggetto all’autorità del marito. Per lungo tempo è stato molto difficile, se non impossibile, toccare questo testo. Diversi tentativi di riforma (1961, 1968, 1982) hanno fallito. Paradossalmente, è in questo stesso periodo che giunge la prima Legge Costituzionale, promessa da Mohammed V (morto nel 1961), redatta da Hassan II, e adottata con referendum il 7 dicembre 1962⁵¹. È importante sottolineare che questa è la prima legge fondamentale che è

⁵⁰ Vedi appendice “Discours de SM le Roi Mohammed VI à la Nation, à l’occasion du 8-ème anniversaire de l’accession du Souverain au Trône de Ses glorieux ancêtres. (22 mars 2013)”.

⁵¹ La morte di Mohammed V, avvenuta il 28 febbraio 1961, avrebbe fatto precipitare il paese nel torpore. Per quasi un anno, la questione costituzionale è stata relegata in secondo piano, e Hassan II sembrava più attento all’evoluzione della questione algerina o al lancio della promozione nazionale. In effetti, la prospettiva dell’imminente accesso dell’Algeria all’indipendenza preoccupava la monarchia marocchina, che temeva che l’opposizione di sinistra avrebbe creato un’alleanza con il Fronte di Liberazione Nazionale (FLN). Dal canto suo, nell’estate del 1962, il partito di Allal Al-Fassi, *al-‘Istiqlāl*, fece pressione per la rapida promulgazione di una Costituzione che potesse essere lo strumento per l’istituzione di un regime democratico e che potesse garantire le basi della Nazione: l’Islam, l’integrità del territorio e dei confini storici, la lingua araba e la monarchia costituzionale. Insieme al Consiglio costituzionale istituito da Mohammed V, Hassan II creò, nel

stata al centro di una lotta tra la monarchia, l'opposizione di sinistra rappresentata dall'*Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP) e dal partito dell'*Istiqlāl*.

Composta di 110 articoli preceduti da un breve preambolo e divisi in dodici titoli, la Costituzione del 1962 afferma il carattere arabo, musulmano, maghrebino e africano dello Stato marocchino, la cui lingua ufficiale è l'arabo, e assegna anche, come uno dei suoi obiettivi, la realizzazione dell'unità africana. In essa si stabilisce che il Marocco è una monarchia costituzionale, democratica e sociale, in cui la sovranità appartiene alla nazione che la esercita direttamente tramite referendum e indirettamente attraverso le istituzioni costituzionali. Pur conferendo al parlamento prerogative legislative e poteri di controllo del governo, essa stabilisce un sistema in cui il re costituisce la chiave di volta di tutti i meccanismi dello stato⁵². Questa legge è importante in quanto, per la prima volta, si specifica, nel suo preambolo, che il Marocco aderisce ai principi, ai diritti e agli obblighi delle carte delle Organizzazioni Internazionali, ivi inclusi dunque i diritti politici delle donne e l'uguaglianza nella sfera pubblica. Qualunque siano le ragioni, la nuova politica promossa dalla monarchia tentava di avviare un progetto – seppur controllato – di modernizzazione sociale o, in altre parole, di secolarizzazione

1962, una commissione composta principalmente da giuristi francesi. Il progetto di Costituzione fu pubblicato il 18 novembre 1962 e presentato ai marocchini in un discorso durante il quale il re informò che la legge sarebbe stata oggetto di un referendum tre settimane più tardi. A tal proposito, la scelta del referendum come metodo per approvare la Costituzione permetteva al re di usare il suffragio universale contro i partiti politici di opposizione che, nel mentre, si stavano preparando a insorgere contro di lui. Così, la monarchia poté affermare il suo potere su nuove basi, usando il principio di legittimità dei suoi avversari: il suffragio universale. Incanalando, con questo mezzo, il sostegno quasi unanime verso il capo della comunità musulmana, il re si è affermato come rappresentante privilegiato del popolo senza dover compromettere il principio monarchico. Questo referendum può essere considerato alla stregua di una forma moderna di *bay'a*, come il canale attraverso il quale i membri della comunità giurano fedeltà al loro leader spirituale e temporale. Importante sottolineare, a rigor di storicità, che la massiccia partecipazione del partito di Al-Fassi alla campagna per il "sì" al referendum non era esente da calcoli politici. Esso infatti intendeva ottenere una maggioranza assoluta nel futuro parlamento al fine di poter apportare cambiamenti istituzionali e una distribuzione dei poteri, piuttosto che una riorganizzazione dei poteri. Di contro, il partito d'opposizione *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP), dovendo scegliere tra una campagna per il "no" e il boicottaggio, alla fine decise per il boicottaggio. La campagna fu faticosa e, per la prima volta dopo anni, il principio monarchico fu coinvolto apertamente in una lotta politica che, tuttavia, vide ridurre l'efficacia della campagna di boicottaggio a causa di diversi fattori. Da parte sua, la monarchia ha mobilitato grandi risorse per un'intensa propaganda per rendere il referendum riuscito a suo favore. Sermoni del venerdì, opuscoli, radio e televisione garantendo sessioni di ascolto di gruppo, offrendo 1.000 televisori gratuiti in luoghi pubblici nelle principali città, affiggendo manifesti e striscioni. Il "sì" vinse con l'80,10% dei voti. Dei 4.659.550 elettori registrati, 3.919.737 hanno votato al referendum, con una partecipazione di quasi l'85%. È importante segnalare che il "sì" è stato sostenuto in maniera netta principalmente nelle zone rurali e meno nelle grandi città. (Leveau, 1985; Camau/Massardier, 2009).

⁵² Al-Latīf Aknūsh (1987).

marcata da una modificazione del sistema di riferimento, facendo spazio a comportamenti fondati su una razionalità critica. È in questo periodo, infatti che:

“[...] l’Etat met en place très tôt, dès l’indépendance, des départements ou services de prise en charge de la promotion féminine dans certains ministères. Ont été ainsi concernés les Ministères de la Jeunesse et des Sports et de l’Emploi, de l’Artisanat et des Affaires sociales ainsi que le Ministère de l’Agriculture et de la Réforme agraire pour les femmes rurales et, plus tard, au début des années quatre-vingt dix, le Ministère des Affaires étrangères⁵³.”

È questo, infatti, il periodo in cui lo Stato crea l’*Union Nationale des Femmes Marocaines* (UNFM) precedentemente citata.

Una seconda fase modernizzatrice si può identificare dunque con il regno di Hassan II e continuato fortemente dal re Mohammad VI. Con lo scopo di creare le condizioni di un consenso globale, il potere centrale della monarchia ha dovuto portare avanti una strategia politica in grado di offrire una nuova immagine del regime, basandosi su un equilibrio politico che permettesse di trovare un accordo tra tradizione e modernità, tra diritto positivo e diritto tradizionale le cui basi risiedono nella *sharī’a*. Questo perché, in forte connessione con il processo di democratizzazione, alla questione femminile è riconosciuto un valore di primaria importanza sia a livello nazionale, sia a livello internazionale a cui lo Stato non può voltare le spalle e, pian piano, deve dotarsi di mezzi così come deve concretizzare dispositivi necessari ed adeguati⁵⁴.

Or dunque, mentre nella sfera pubblica il diritto all’educazione e al lavoro equo per uomo e donna sono proclamati e garantiti dalla Costituzione, tutto ciò che rientra nella sfera giuridica privata della famiglia rimane di stampo fortemente conservatore. Inoltre, nei fatti, sono poche, in questo periodo, le misure di accompagnamento fatte per rendere effettivi i diritti riconosciuti tanto nella sfera pubblica quanto in quella privata. Soprattutto per quanto riguarda le popolazioni rurali che sono rimaste spesso al margine di ogni forma di progresso. La ragione può essere ricercata nella strategia del *makhzen* di evitare ogni azione di rivolta (o

⁵³ Alami M’chichi (2010) p.22.

⁵⁴ Laroui (2009).

se si preferisce *sība*) contro la stabilità politica. In questa cornice, si può comprendere l'assenza di impegno dello Stato nel garantire programmi di educazione anche nelle zone rurali dove la percentuale di donne che seguono regolarmente i programmi scolastici è particolarmente ridotto⁵⁵. Questo genera pertanto il limite successivo ossia l'incapacità delle donne di vedersi inserite nello spazio pubblico e dunque lavorativo.

Con il progressivo cambiamento del sistema economico, le donne sono spinte sempre più ad entrare a far parte del mercato del lavoro. Inoltre, su scala internazionale, l'emergere dei valori imposti da un nuovo ordine morale, tale quale la democrazia e i diritti dell'uomo, hanno avuto delle implicazioni dirette sulle sfide ideologico-politiche interne che riguardano la questione della donna nella società marocchina. Un esempio è dato dal fatto che gli aiuti economici "occidentali" per lo sviluppo, a volte, dettano le proprie condizioni allo Stato marocchino, come quello di integrare le donne nei progetti di sviluppo. A riguardo, il potere centrale non può fare a meno di adottare sempre più comportamenti moderni in ambito di fecondità, di educazione delle donne, di lavoro etc.

Inoltre, questo accesso delle donne nello spazio pubblico ha, di certo, avuto ripercussioni sulla cellula familiare tradizionale, generando dei lenti ma profondi mutamenti nella strutturazione del legame sociale, e quindi negli stessi rapporti tra uomini e donne, sia in ambiente rurale che in ambiente urbano. Un esempio è dato dai programmi di pianificazione familiare messi in atto. Sebbene sia innegabile che l'obiettivo principale dello Stato sia di carattere economico, ossia di ridurre le nascite per rispondere meglio ai bisogni delle famiglie ed evitare pressioni troppo elevate sul mercato del lavoro, è indubbio l'impatto moderno che essi hanno avuto e continuano ad avere, ossia di introdurre il concetto di contraccezione in risposta alle credenze tradizionali. In questo senso, la pianificazione familiare è un esempio di uso della ragione (*'aql*) e non della consuetudine (*'urf*) tratta da interpretazioni patriarcali. Si tratta di trasformazioni significative se consideriamo che queste misure hanno provocato il passaggio progressivo dalla famiglia

⁵⁵ *Education au Maroc. Analyse de secteur* – UNESCO (2010).

numerosa alla famiglia di dimensioni ridotte. Questo è importante soprattutto in considerazione del fatto che, in Marocco, il tasso di analfabetismo delle donne è il più alto del Maghreb (61,7%), dopo la Mauritania (68,7%), l'età delle donne al primo matrimonio si è rapidamente innalzata, raggiungendo i 28 anni nelle città e i 25 anni nelle campagne (1998-2000), dove non superava i 17 anni appena una generazione prima. Così come le giovani donne oggi procreano in media da due a tre volte meno delle loro madri⁵⁶. Secondo un'analisi socioeconomica sulla trasformazione della famiglia patriarcale, questo è:

“un processo indubbiamente legato alla diffusione della scolarizzazione delle donne, al lavoro delle donne, all'urbanizzazione crescente, ma anche alle difficoltà economiche che rendono più grave il costo della cerimonia, così come più sofferti la penuria di lavoro, la carenza di alloggi urbani, l'assenza di servizi. E la sua evoluzione coincide con l'indebolimento dell'autorità indiscussa dell'uomo, da cui emerge, insieme al dissolversi dell'equilibrio della famiglia tradizionale, il ruolo chiave svolto dal diffondersi e il prolungarsi della scolarizzazione. Dove è l'incremento dell'istruzione, di cui godono i giovani rispetto alle generazioni precedenti, ad imprimere un cambiamento radicale nel rapporto padre-figli, e l'abbandono del riferimento all'età quale fattore certo di autorità – fortemente caratterizzato in senso patriarcale – ed elemento chiave nella scala dei valori tradizionali⁵⁷”.

Quando nel 1999 Mohammad VI sale al potere sostituendo il pugno duro del padre Hassan II, il femminismo di Stato si rinforza sempre più. In un contesto di forte crisi, nuove politiche in favore della questione femminile assumono un ruolo di fondamentale importanza nelle strategie politiche. Il femminismo diviene, in questa fase, la chiave del processo di democratizzazione. Strategicamente, confrontato dalle esigenze del tempo presente e dalle trasformazioni delle rappresentazioni temporali che ne conseguono, il re mira a rinforzare la sua visione etica e inserisce la questione dell'uguaglianza di genere in questa prospettiva. È questo il periodo in cui la monarchia tende a modernizzarsi. Fermo restando, però, che le parole non devono essere dissociate dagli atti, è in questa prospettiva che il Re Mohammad VI afferma continuamente la sua determinazione a rispettare gli impegni internazionali e a prendere una serie di

⁵⁶ Fargues (2000), p.145.

⁵⁷ Ricci (2007) p.36.

decisioni che vanno in questo senso, così come riafferma il suo forte impegno a promuovere i diritti umani universalmente riconosciuti, come sancito nel preambolo della Costituzione revisionata nel 1996.

In materia di politiche nuove, una volta salito al trono Mohammad VI nel 1999, egli evidenzia, in maniera ricorrente in tutti i suoi discorsi, l'importanza da lui attribuita all'atto di rendere giustizia alla donna marocchina e all'eliminazione di ogni forma di ingiustizia ad essa rivolta. A tal proposito, nel 1999, propone il progetto *Plan d'action pour l'intégration de la femme au développement* (PNIFD) che offre una nuova visione del concetto di uguaglianza. Questo piano riassumeva, tra le altre cose, molte delle rivendicazioni del femminismo associativo marocchino in materia di statuto personale⁵⁸. Il governo, tuttavia, fu confrontato da una forte opposizione e una pesante resistenza da parte degli islamisti sul Piano e pertanto costretto a congelare il progetto.

Ciononostante, a livello statale, nuovi orientamenti favorevoli all'uguaglianza tra uomo e donna sono stati proposti, marcando una rottura con le obsolete scelte politiche del passato. Le misure più importanti che sono state prese si sono concentrate, in questo primo periodo del nuovo regno, in progetti di istruzione ed alfabetizzazione per le donne. L'educazione è stata dunque concepita come un mezzo importante per garantire un funzionale processo di modernizzazione della società.

⁵⁸ Il Piano aveva come punti centrali:

- Aumentare l'età di matrimonio a 18 anni
- Eliminare l'obbligo di ricorrere ad una tutela matrimoniale (*wali*);
- Eliminare il ripudio e trasformarlo in divorzio giudiziario;
- Prevedere la divisione dei beni coniugali dopo il divorzio;
- Eliminare la poligamia;
- Riconoscere il diritto della madre alla custodia dei figli fino ai 15 anni di età, indifferentemente se si tratta di figli maschi o femmine;
- Riconoscere il diritto della madre alla custodia dei figli in caso di divorzio e di altro matrimonio;
- Creare "tribunali di famiglia" dove le decisioni sono prese in maniera collegiale con l'aiuto di esperti nel dominio familiare (ad esempio, psicologi, assistenti sociali)
- Riconoscere alle donne giudici il diritto di statuire in materia di Statuto Personale;
- Formare ausiliari di giustizia specializzati nei problemi di famiglia;
- Codice di nazionalità: modificare l'articolo 6, comma 2 del Codice di Nazionalità (1958) per permettere l'attribuzione della nazionalità marocchina ai figli nati da madre marocchina e padre straniero;
- Diritto di registrazione del figlio naturale sotto il cognome della madre e la dicitura "padre sconosciuto" per limitare l'insorgere di problemi socio-psicologici, stigmatizzazione sociale e l'esclusione dei figli naturali.

Nell'aprile del 2001, il re istituì una commissione per studiare la possibilità di rivedere la *mudawwana*. Nell'ottobre 2003, dopo anni di spinte da parte del movimento associazionista femminista, Mohammed VI annunciò un progetto di revisione del codice di Statuto Personale (*mudawwana*) al Parlamento marocchino. Nei mesi successivi, organizzazioni femministe hanno analizzato, assieme alle istituzioni preposte, il progetto di legislazione e organizzato seminari, tavole rotonde, e gruppi di discussione per preparare la discussione in Parlamento. Nel 2004 si è giunti al testo finale della riforma della *mudawwana*, che certamente ha assicurato maggiori diritti alle donne. L'importanza attribuita a questo cambiamento del codice di famiglia non deve essere sottovalutata. Esso rappresenta, da parte del Re, un atto di cambiamento del sistema di riferimento attraverso la riforma del campo religioso e dunque della concretizzazione degli elementi propri di un nuovo sistema di riferimento globale che possa integrare il tradizionale e il nuovo, i valori religiosi e i valori moderni in un dosaggio saggio di tutto il groviglio di culture di cui la società marocchina è impregnata.

Negli anni successivi, numerosi progetti strategici tematici sono stati implementati, come ad esempio la strategia di lotta contro la violenza sulle donne noto con il nome di *Ensemble contre la violence à l'égard des femmes*, presentato ufficialmente nel 2002.

Nel maggio 2006, viene adottata la *Stratégie nationale pour l'équité et l'égalité entre les sexes par l'intégration de l'approche genre dans les politiques et programmes de développement*. Questo progetto venne lanciato dal Segretariato di Stato incaricato della Famiglia, dell'Infanzia e delle Persone portatrici di Handicap.

Nel 2011, la Costituzione venne modificata in modo da avvicinarsi, quanto più conformemente, agli standard internazionali.

Nell'ultimo ventennio, la donna ha sempre più garantito la sua presenza nella sfera pubblica. Certamente, la comparsa della donna nella sfera pubblica ha costituito, anche in Marocco, uno dei cambiamenti più importanti dal punto di vista sociale. Ciononostante, lo statuto giuridico e sociale in ambito di genere

deve ancora affrontare grandi sfide, soprattutto in considerazione del fatto che la conquista araba non ha fatto scomparire le regole più arcaiche del diritto consuetudinario preislamico, ma le ha integrate nel suo nuovo ordine giuridico.

Indubbiamente, il Marocco ha fatto qualche passo avanti a livello normativo, istituzionale e legislativo rispetto alla protezione e promozione dei diritti umani e dei diritti delle donne; ha adottato, nel 2011, una nuova costituzione che consacra l'uguaglianza e la parità dei sessi, prevedendo nuovi meccanismi istituzionali di rispetto e di promozione dei diritti umani in generale e dei diritti delle donne in particolare. Ciononostante, le discriminazioni e le violazioni dei diritti di genere sussistono ancora sia a livello legislativo che a livello pratico, provocando un ritardo nell'armonizzazione della legislazione con le nuove disposizioni costituzionali e gli impegni internazionali presi. Nel corso degli anni, il Marocco ha preso attivamente parte alle conferenze internazionali relative ai diritti della donna⁵⁹, oltre ad aver ratificato la maggior parte degli strumenti generali ed internazionali che contribuiscono a instaurare e promuovere il principio di uguaglianza tra i sessi⁶⁰. La nuova costituzione del 2011 comporta 18 disposizioni relative ai diritti delle donne e dunque all'eguaglianza tra uomo e donna nel godimento dei diritti civili, politici, culturali, economici, sociali e ambientali. Tuttavia, rimane una certa ambiguità riguardo l'applicabilità diretta o riguardo l'invocabilità dei diritti convenzionali nella misura in cui il godimento di questi diritti è posto nel quadro del rispetto delle disposizioni della Costituzione, della Monarchia e delle sue Leggi⁶¹.

Nel Preambolo della Costituzione del 2011, si consacra ugualmente la supremazia delle convenzioni internazionali ratificate dal Marocco sulle leggi nazionali e dunque l'obbligo del Marocco di armonizzare le leggi nazionali con gli strumenti

⁵⁹ Messico (1975), Copenhagen (1980), Nairobi (1985) e Pechino (1995).

⁶⁰ Patto Internazionale per i Diritti Economici, Sociali e Culturali (PIDESC); Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici (PIDCP, ratificato nel 1979); Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione della donna (CEDAW, 1979) ratificata nel 1993 con riserva; nel 2008 il re Mohammad VI ha ritirato le riserve sul paragrafo 2 dell'articolo 9 (trasmissione della nazionalità ai bambini) e dell'articolo 16 (uguaglianza nel matrimonio e nel divorzio). Tuttavia, non ha ritirato le sue dichiarazioni sull'applicabilità soltanto se esse non sono contrarie alla legge islamica.

⁶¹ Art. 19 della Costituzione del 2011.

internazionali, da cui è derivato un continuo lavoro di riforme legislative ed istituzionali.

Nonostante queste premesse, il governo attuale, la cui maggioranza è nelle mani di un partito islamista conservatore (*Parti pour la Justice et le Développement - PJD*), non mostra un interesse puntuale nell'armonizzazione delle norme giuridiche ancora non conformi alla CEDAW e alla Costituzione.

È evidente che, da sempre, nei suoi discorsi ufficiali, il re si è puntualmente pronunciato a favore del vissuto quotidiano sociale ed economico del popolo marocchino, con particolare riferimento ai più poveri e vulnerabili. È innegabile l'attenzione verbale posta nei confronti della dignità umana, della giustizia, dell'equità e dell'uguaglianza di avere opportunità per vivere una vita decente e secondo quanto previsto dai diritti umani fondamentali. È in questa direzione che il re invita a rivolgere gli orientamenti strategici relativi alle politiche pubbliche che vengono rimandate al governo, al parlamento e ai consigli delle collettività territoriali.

Ancora oggi, il re non cessa di evocare il preambolo della Costituzione che consacra la scelta irrevocabile del Regno di sviluppare una società solidale in cui tutti hanno il diritto di vivere in sicurezza, libertà e uguaglianza, nel rispetto della loro dignità e della giustizia sociale e nel rispetto dei diritti e doveri di cittadinanza, con particolare riferimento al principio di uguaglianza tra uomini e donne riguardo ai diversi diritti umani, al divieto di ogni forma di discriminazione e all'impegno dei poteri pubblici di mobilitare tutti i mezzi necessari per garantire ai cittadini e alle cittadine gli stessi diritti e doveri economici e sociali fondamentali:

“Comment peut-on traduire concrètement les mécanismes, les principes et les engagements de nature constitutionnelle en lois et en politiques publiques propres à réaliser la justice sociale à laquelle nous aspirons tous? Toute réponse à cette question fondamentale, qui sera sans doute au cœur de votre réflexion commune pendant ce forum, devra intégrer deux données majeures: premièrement, le capital tiré de l'adhésion efficiente de notre pays au processus mondial conduit par les Nations Unies et leurs différents organes, notamment l'Organisation internationale du Travail pour renforcer

*les programmes de justice sociale et leurs soubassements conventionnels et déclaratifs dans le cadre du droit international humanitaire*⁶²”.

Ieri come oggi, la giustizia è in testa alle azioni prioritarie del re. È la chiave di volta del potere e il piedistallo sul quale riposano lo Stato di diritto, il primato della legge, il principio di uguaglianza e la buona *governance*. La giustizia diventa la leva fondamentale per lo sviluppo e la promozione degli investimenti, così come il mezzo che assicura l'atto di consolidamento dell'indipendenza di cui il re è garante. È la garanzia della sicurezza giudiziaria che diventa dunque il mezzo prioritario per proteggere l'inviolabilità della giustizia, della deontologia e della sua modernizzazione sia sul piano delle strutture che su quello delle risorse umane e materiali⁶³.

Purtroppo, restano delle parole encomiabili solo nella forma discorsiva ufficiale e diplomatica. Nella pratica, invece, la giustizia di genere ha ancora molta strada da fare. Ne è un chiaro esempio la risposta preliminare del Marocco, pubblicata a settembre 2017, in riferimento alle 244 raccomandazioni depositate dal Consiglio dei Diritti Umani delle Nazioni Unite durante la ventisettesima Rassegna Periodica Universale del Marocco (UPR) a maggio 2017. Il Governo marocchino ha annunciato di aver respinto 44 delle raccomandazioni, la maggior parte delle quali riguarda i diritti delle donne e le libertà individuali. Matrimonio infantile, stupro coniugale, uguaglianza di genere, uguaglianza ereditaria, violenza contro le donne, discriminazione nei confronti dei bambini nati fuori dal matrimonio: il Marocco non cambierà presto le sue leggi su questi temi. Nella sua risposta preliminare, il regno ha approvato 191 delle prime 244 raccomandazioni, ma ha respinto 44 delle raccomandazioni dell'UPR. Tredici delle raccomandazioni che il Marocco ha respinto completamente hanno due parole in comune: le donne e la sessualità. Il regno ha anche respinto le raccomandazioni per abolire la criminalizzazione delle madri *single*, per consentire il pieno riconoscimento legale dei bambini al di fuori del matrimonio, per consentire il test del DNA per

⁶² Vedi in appendice “Discours de SM le Roi adressé aux participants au Forum parlementaire sur la justice sociale (19 Février 2016)”.

⁶³ Ibid.

accertare la paternità, per ritirare qualsiasi riferimento nei documenti di identità che consentirebbe l'identificazione di bambini nati fuori dal matrimonio, e di abrogare tutte le disposizioni giuridiche discriminatorie che stabiliscono differenze tra i bambini nati dentro e fuori dal matrimonio, in particolare nel Codice di famiglia.

Il regno ha inoltre respinto completamente le raccomandazioni per rivedere tutte le leggi e le pratiche che discriminano sulla base del genere e adeguarle al diritto e agli standard internazionali; ha respinto le raccomandazioni che invitano a prendere provvedimenti per migliorare ulteriormente la protezione delle donne vittime di violenza, anche modificando il Codice penale per assicurare la criminalizzazione dello stupro coniugale e per depenalizzare le relazioni sessuali al di fuori del matrimonio.

Nella sua risposta preliminare, il Marocco ha anche fornito una spiegazione che giustifica il rifiuto di queste raccomandazioni. Per il regno, queste violano i parametri federativi del Marocco. Il Regno del Marocco conferma che la Costituzione ha posto il principio di uguaglianza tra tutti i cittadini e ha creato meccanismi per proteggerlo. La legge nazionale condanna e punisce i perpetratori di violenza e discriminazione a prescindere dalle loro cause e dagli orientamenti sessuali, razziali, religiosi o le identità delle vittime. Tuttavia, il regno sottolinea la base spesso religiosa della legislazione marocchina. L'articolo 1 della Costituzione evidenzia il quadro speciale dei parametri della Nazione marocchina, vale a dire la religione musulmana moderata, l'unità nazionale con le sue molteplici componenti, la monarchia costituzionale e la scelta democratica. È in questo contesto che il Regno non accetta queste raccomandazioni poiché sono in contraddizione con i summenzionati parametri, tra cui l'abrogazione di alcune disposizioni del codice di famiglia sulla tutela, il matrimonio e il patrimonio.

La decisione del Marocco di respingere queste raccomandazioni è una grave battuta d'arresto per l'uguaglianza di genere nel regno. Un restare legato a parametri interpretativi tradizionali e patriarcali significa dire che il Marocco approva lo stupro sui minori, approva che le bambine non consenzienti vengano violentate in nome del matrimonio precoce e via discorrendo. Ancora una volta, la

religione è strumentalizzata per legittimare e sacralizzare queste relazioni di genere e il predominio maschile che non hanno nulla a che fare con la religione.

Questo esempio permette di osare e dire che, in questo caso, l'articolo 1 della costituzione è stato strumentalizzato con interpretazioni errate, ignorando il fatto che lo scopo della Costituzione è quello di raggiungere la giustizia e l'equità sociale⁶⁴.

Secondo quanto riportato dall'*Association Démocratique des Femmes du Maroc* (ADFM)⁶⁵, in materia di diritti delle donne, numerosi tavoli di lavoro e di riforme sono aperti ma la loro esecuzione è marcata da rallentamenti burocratici inspiegabili⁶⁶. Ad esempio, il *Ministère de la Solidarité, de la Femme, de la Famille et du Développement Social* (MSFFDS), ha impiegato 18 mesi prima di dare avvio al *Plan Gouvernemental de l'Egalité* (PGE)⁶⁷ dando come unica spiegazione del ritardo l'importanza di rispettare l'obbligo di armonizzazione costituzionale. Ciononostante, secondo la ADFM, il PGE, che è stato adottato il 6 giugno 2013, non comporta alcuna consolidazione notevole, bensì una regressione, soprattutto rispetto al predominante riferimento al sistema religioso, nonché alla soppressione del dominio di azione che si occupa della diffusione della cultura dell'uguaglianza e la lotta contro ogni stereotipo sessista.

⁶⁴ Vedi in appendice “Universal Periodic Review Calls on Morocco To Review Its Violence Against Women Laws By Chaima Lahsini, May 8, 2017”; “MOROCCO Third Review Session 27 Review in the Working Group 02 May 2017 Adoption in the Plenary: 21 September 2017 Morocco’s responses to recommendations (as of 21.08.2017) List of recommendations contained in Section II of the Report of the Working Group A/HRC/36/6”; e “The Kingdom of Morocco’s position on the Recommendations issued after review of its National Report under the third cycle of the Universal Periodic Review (UPR) August 2017”.

⁶⁵ ADFM (2015).

⁶⁶ Si tratta delle riforme riguardo la creazione di un'Autorità per la Parità e la Lotta contro ogni forma di Discriminazione (APALD) per favorire i progressi in ambito di parità di genere; della riforma del codice penale e del codice di procedura penale, della legge sulla violenza sulle donne, della riforma del codice di famiglia etc.

⁶⁷ Il piano si compone di 8 domini declinati in successivi 24 obiettivi e 132 azioni. I domini d'azione si riferiscono all'istituzionalizzazione e alla diffusione dei principi di equità e di uguaglianza, nonché alla concretizzazione delle norme riguardo l'uguaglianza; la lotta contro ogni forma di discriminazione verso le donne; la riabilitazione del sistema educativo e di formazione sulla base di uguaglianza; la promozione di un accesso equo ai servizi di salute; lo sviluppo di infrastrutture di base per migliorare le condizioni di vita delle donne; l'autonomia sociale ed economica delle donne; l'autonomia per un accesso equo e giusto in ruoli decisionali a livello amministrativo e politico e uguali opportunità di accesso al mercato del lavoro per le donne.

Dal punto di vista del lavoro di pressione istituzionale svolto dalle associazioni femministe e dagli attivisti che si occupano di genere, vi sono dei domini su cui il governo non ha posto la debita attenzione e non ha ancora né proposto effettive e concrete politiche pubbliche integrate, né si è dotato di strumenti, di risorse e di meccanismi di valutazione per assicurare una coordinazione intersettoriale sul discorso di uguaglianza di genere nella sua totalità. I punti nevralgici segnalati dalle associazioni sono i seguenti:

- persistenza della povertà che, in Marocco, colpisce fortemente prima le donne: basso tasso di alfabetizzazione, lavoro non remunerato delle donne, concentrazione delle donne nei settori femminili precari mal remunerati, debole accesso alla proprietà privata per le donne;
- disuguaglianza di accesso al sistema di educazione e formazione, con relative disparità tra rurale e urbano;
- disuguale accesso alla salute e ai servizi sanitari; nonostante l'art. 31 della nuova Costituzione garantisca il diritto alla salute, la formulazione dell'art. 31 è considerato riduttivo dalle associazioni femministe, in quanto non prende in considerazione l'ambito della prevenzione, dell'informazione e degli investimenti nella salute pubblica. In effetti, il Marocco conosce dei malfunzionamenti molto gravi che toccano particolarmente le donne, soprattutto in ambito rurale e in ambito di salute riproduttiva e sessuale. Il tasso nazionale di mortalità materna resta alto: 148/100.000 in zona rurale e 73/100.000 in ambito urbano. Solo il 55% delle donne rurali ricevono assistenza al parto, contro il 92,1% delle donne urbane. I 2/3 delle mortalità materne si registrano in zone rurali. Nessuna consultazione prenatale e più della metà continuano a partorire a casa, ricorrendo spesso a levatrici tradizionali. L'aborto è punito dalla legge marocchina [cfr. codice penale, articoli da 449 a 458 *Titre premier des crimes, des délits correctionnels et des délits de police. Chapitre VIII des crimes et délits contre l'ordre des familles et la moralité publique. Section I de l'avortement*]. Esso è considerato crimine contro l'ordine delle famiglie e della moralità pubblica. Le donne che ricorrono all'interruzione volontaria di gravidanza (IVG) sono punibili fino a 2 anni di reclusione; coloro che

eseguiscono l'aborto, invece, sono punibili da 1 a 5 anni di reclusione ma, se la paziente muore, possono essere puniti fino a 20 anni di reclusione. Questo provoca un aumento degli aborti clandestini. Secondo l'*Association Marocaine de Lutte contre l'Avortement Clandestin* (AMLAC), l'analisi dei casi di affetti da HIV/AIDS secondo il genere, mostra un aumento della proporzione femminile che arriva al 49% negli ultimi cinque anni (2000-2015). In questo periodo, il tasso è arrivato fino al 60% per quanto riguarda la fascia di età che va dai 15 ai 24 anni, cosa che mostra la grande vulnerabilità della popolazione femminile in merito. Sembra che la maggioranza delle donne sia stata infettata dai propri partners.

- violenza contro le donne. L'ultima indagine fatta nel 2009 rivela che il 62,8% delle donne sono vittime di violenza, 55% delle quali in ambiente domestico. Queste cifre allarmanti si spiegano soprattutto per il fatto che la violenza domestica sia socialmente accettata ed impunita. Il preambolo della nuova Costituzione contiene importanti disposizioni che permettono di combattere ogni discriminazione sulla base del sesso e che proibiscono e combattono la violenza [cfr. art 22]. Di conseguenza, la messa in opera della Costituzione esige di fatto l'apertura di tavoli di riforma legislativa del Codice Penale, per proteggere i diritti costituzionalmente sanciti. Le modifiche apportate al codice penale in numerose tappe, da una parte hanno raggiunto lo scopo di incriminare chi commette molestie sessuali, violenza fisica e domestica, ma non prevedono nessuna azione per lottare contro la discriminazione e la protezione delle donne contro la violenza di genere. I centri antiviolenza per donne vittime di violenza sono sostenuti dalla società civile con poco supporto istituzionale. Il MSFFDS ha proposto un progetto di legge sulla violenza sulle donne, ma questo è bloccato da novembre 2013 poiché ritenuto, dalle associazioni femministe stesse, inadatto a rispecchiare le raccomandazioni internazionali pertinenti in materia di lotta contro le violenze di genere e non rispondente alle disposizioni costituzionali e agli impegni del Marocco in materia di diritto delle donne e di lotta contro la violenza di genere.

- disuguaglianza di accesso alle strutture politiche ed economiche e ad ogni forma di attività di produzione e accesso alle risorse. Le donne sono maggiormente colpite dalla disoccupazione in tutte le categorie professionali (10,2% contro l'8,4 per gli uomini nel 2011). Il 61,1% delle donne lavora essenzialmente nell'agricoltura, il 26,3% nel settore dei servizi e il 12,5% nell'industria. In ambito rurale, il 73,7% delle donne lavora gratuitamente in casa senza remunerazione e senza alcuna protezione assistenziale. Riguardo al lavoro agricolo e soprattutto all'accesso alle risorse, e dunque alla terra, l'ADFM ha intrapreso dal 2007 una campagna in favore delle donne *soulalyates*⁶⁸, in partenariato operativo con il Ministero di tutela a livello centrale, regionale e locale per rispondere alla situazione delle terre collettive a cui le donne non hanno diritto, pur essendo le principali attrici a lavorarvi. Questa campagna rientra nel quadro del rinforzo delle capacità delle donne e dell'appoggio all'organizzazione dei loro gruppi comunitari. Le donne *soulalyates* sono vittime di esclusione dalle indennizzazioni delle operazioni di cessione o di sfruttamento delle terre indifferente dalla natura di queste operazioni. Nonostante un riconoscimento amministrativo molto fragile, non esiste ancora un riconoscimento giuridico a causa della persistenza di pratiche arbitrarie e discriminazioni di diritto consuetudinario.
- iniqua divisione del potere e delle responsabilità decisionali a tutti i livelli. Scarsa rappresentatività femminile nelle istanze dirigenziali del potere legislativo, esecutivo e giudiziario. Scarsa partecipazione politica delle donne. La *Loi Organique* n.02/12 relativa alle nomine nelle funzioni ad alta rappresentatività, in applicazione degli articoli 49 e 92 della Costituzione, è stata promulgata a luglio 2012. Questa legge determina i principi e i criteri di nomina con uguaglianza di opportunità, di merito, di competenza, di trasparenza e di non discriminazione nella scelta dei

⁶⁸ Vedi in appendice i vari comunicati tra cui "COMMUNIQUE DE PRESSE (DU 8/03/2009) A propos du processus de cession des terres collectives Les femmes Soulaliyates devant le tribunal administratif pour l'annulation des décisions du conseil de tutelle", Communiqué de l'ADFM (du 25/08/2011) L'interminable calvaire des femmes soulalyates".

candidati. Tuttavia, la legge non prevede misure specifiche per raggiungere la parità ed evitare la discriminazione indiretta.

- insufficienza di meccanismi di promozione della donna a tutti i livelli. APALD (Autorità per la Parità e la Lotta contro ogni forma di Discriminazione) non ancora efficace e l'unico meccanismo istituzionale attualmente operante nelle azioni di promozione della donna è il MSFFDS, troppo limitato nelle sue attribuzioni, nel suo posizionamento, nelle risorse e nel budget.
- non rispetto dei diritti fondamentali delle donne e la carenza di promozione e protezione di questi diritti. Nonostante siano state fatte riforme per migliorare lo Statuto Personale delle donne a livello legislativo, le discriminazioni basate sul genere persistono in tutti i domini. L'ADFM riporta i seguenti ostacoli: (i) Matrimonio dei minori (il codice di famiglia stabilisce l'età legale del matrimonio a 18 anni⁶⁹, con la possibilità di ricorrere, in casi speciali, ad un'autorizzazione giudiziaria per matrimoni prima dell'età legale, senza tuttavia precisare l'età minima e dunque contro l'articolo 16(2) della CEDAW che stipula esplicitamente la necessità di fissare un'età minima per il matrimonio e l'annullazione giuridica del matrimonio dei minori. Nella pratica accade, secondo le statistiche riportate dalla ADFM e tratte dal *Ministère de la Justice* (2011) il 92,21% delle richieste di matrimonio di minori, di cui 99,02% sono ragazze, sono state autorizzate dai giudici; (ii) Poligamia: secondo le statistiche del Ministero di Giustizia (2010), 43,21% delle domande esaminate dai tribunali di famiglia, relative all'autorizzazione di

⁶⁹ L'UNICEF considera minore chiunque abbia meno di 18 anni, ma la psicologia distingue tra pedofilia (attrazione sessuale pre-pubere) e ebeilia (attrazione sessuale per adolescenti della fascia 13-17 anni). Dal punto di vista musulmano-patriarcale, il matrimonio legale con una ragazza pubere non è un atto di pedofilia. Al massimo, può essere considerato un atto di ebeilia. Nel diritto musulmano, è una questione di "matrimonio di adolescente" e non di "matrimonio della figlia minorenne". Per questa ragione, se una giovane ragazza ha raggiunto lo sviluppo sessuale biologico ed è fertile (ossia, intorno ai 10 anni), è considerata già in età da marito. Per quanto riguarda il concetto di pedofilia, in ambito musulmano patriarcale è un concetto utilizzato principalmente nella relazione omosessuale, ossia quando un uomo adulto prova piacere nel far sesso con i ragazzi giovani. In ambito musulmano patriarcale, il sesso tra un uomo adulto e un ragazzo è stato, tradizionalmente, più o meno tollerato e accettato come un palliativo, soprattutto perché non portava a conseguenze drammatiche come la gravidanza. Era quello che accadeva tra l'insegnante di scuola coranica con i suoi studenti, l'artigiano con il suo apprendista, il maestro spirituale e i suoi discepoli. Questo è quanto accadeva anche nell'antica Grecia e nell'antica Roma dove il ragazzo, o efebo, veniva avviato alla sessualità. Da adulto, invece, doveva smettere di essere un oggetto sessuale passivo.

matrimoni poligamici, sono stati accettati dai giudici senza tener conto della dignità delle prime spose né delle minacce che pesano su di loro e sui loro figli; (iii) Matrimonio delle musulmane con i non musulmani: resta vietato, tranne per i marocchini di sesso maschile che sono autorizzati a sposare delle non musulmane; (iv) Accesso delle donne alle procedure di divorzio; (v) Espulsione dal domicilio coniugale per le donne; (vi) tutela legale della madre sui suoi figli minori: attualmente la madre può essere definita legale tutore solo in caso di assenza del padre a causa di un decesso o di incapacità giuridica. In caso di divorzio, il padre resta sempre il tutore legale dei figli; (vi) Riconoscimento della paternità: i tribunali, in caso di rifiuto dell'uomo-partner-fidanzato di riconoscere il proprio figlio, possono ammettere il ricorso all'esame del DNA. Tuttavia, questa pratica non è considerata come prova di legittimità del figlio; (viii) Legislazione di successione: il codice di famiglia non ha apportato alcuna modifica e la legislazione di successione rimane discriminatoria: gli eredi (maschi) hanno totale eredità, mentre le eredi (femmine) hanno diritto soltanto ad una quota parte fissata dalla legge in funzione della loro parentela; (ix) Riconoscimento della nazionalità: codice modificato nel 2007 e che riconosce alle donne marocchine il diritto di trasmettere automaticamente la loro nazionalità ai figli con effetto retroattivo. Tuttavia, questo codice ha mantenuto la discriminazione tra i due sessi nella misura in cui la sposa straniera può acquisire la nazionalità per matrimonio mentre lo sposo straniero no. A conclusione, il codice penale resta marcato da una visione fortemente patriarcale e discriminatoria sia in termini di filosofia, sia di struttura delle sue disposizioni. Ad esempio, le disposizioni sullo stupro sono discriminatorie e introducono una gerarchia tra vittime (sposate e non sposate, vergini e non vergini) così come l'assenza d'incriminazione dello stupro coniugale sono misure che conducono al rafforzamento della trasmissione e continuazione delle violenze domestiche. Al contrario, la criminalizzazione delle relazioni sessuali fuori dal matrimonio, dell'adulterio, dell'IVG, incita le donne incinta all'abbandono dei bambini

e dunque ad un aumento di casi di infanticidio o ad esporsi a danni mortali quali infezioni e complicazioni ostetriche per aborti clandestini.

- immagini stereotipate delle donne e l'ineguaglianza dell'accesso e della partecipazione femminile in ogni sistema di comunicazione, soprattutto mediatico. Nonostante l'adozione, nel 2005, della *Charte nationale sur l'amélioration de l'image de la femme dans les médias*, la lotta contro gli stereotipi e le immagini delle donne, che viene veicolata attraverso i media e la pubblicità, è sempre legata a *clichés* umilianti e trattamenti degradanti quali immagini di donne esclusivamente riprese nella sfera privata ad occuparsi della casa, a cucinare o a servire pasti, o in quanto vittime che hanno bisogno di protezione e di tutela;
- discriminazione delle giovani donne e della violazione dei loro diritti fondamentali. Nonostante il Marocco abbia ratificato la Convenzione dei diritti dell'infanzia nel 1993, violazioni dei diritti dei minori sono constatate quotidianamente. I principali esempi sono dati dal lavoro domestico delle giovani adolescenti e i matrimoni precoci. Nonostante i miglioramenti legislativi in materia di riduzione del lavoro minorile, le leggi che ne impediscano l'impiego non sono applicate correttamente in Marocco. Il lavoro minorile costituisce una realtà. Una delle inchieste nazionali del Piano di protezione (2012) ha riportato che su 92.000 minori tra 7 e 15 anni, il 92,4% di essi sono attivi nel mercato del lavoro (agricoltura e artigianato), soprattutto in ambito rurale. Quanto ai matrimoni precoci, come già spiegato nei precedenti punti, nonostante l'età matrimoniale fissata dal codice di famiglia a 18 anni, l'articolo 20 del codice abilita giudici ad autorizzare il matrimonio di minori. I matrimoni precoci sono molto diffusi in Marocco, sia quelli legalmente autorizzati, sia quelli non dichiarati e non autorizzati.

Questi sono i punti principali su cui le associazioni che si occupano di femminismo in Marocco affrontano giorno dopo giorno. Facile notare che, tra i diritti menzionati, solo l'aspetto femminile è trattato. Nulla si dice sui diritti LGBTQI (*Lesbian, Gay, Bisexual, Transexual, Queer, Intersexual*) che, di fatto,

sono difesi da ONG votate solo e soltanto a questo ambito, tra tabù e resistenze, tra assistenza silenziosa e discreta attività di *lobby*.

1.5 I meccanismi istituzionali dell'uguaglianza di genere

In questo scenario di rinnovamento, lo Stato ha istituito una serie di strutture con il compito principale di promuovere l'uguaglianza tra uomo e donna. Nel 1998, durante il suo discorso di investitura, il primo ministro del nuovo governo socialista, Abderrahmane Youssoufi, si mostrò diretto nell'affermare la sua volontà ad inserire nel suo programma di lavoro tutti gli elementi riguardanti la questione della donna. A tal proposito, affidò al *Sécretariat d'Etat* la responsabilità di tutti gli affari che riguardavano la protezione sociale, la famiglia e l'infanzia. Il *Sécretariat d'Etat* era direttamente in contatto con il *Ministère du Développement social, de l'Emploi, de la Solidarité et de la Formation professionnelle*. Parallelamente, venne creata una *Commission interministérielle permanente de la femme*, presidiata dal Primo Ministro.

Nel 2000, sempre con al governo l'Unione Socialista delle Forze Popolari di Youssoufi, per la prima volta è stata creata una struttura ministeriale incaricata della condizione femminile: il *Ministère délégué chargé de la Condition féminine, de la Famille, de l'Enfance et de l'Intégration des personnes handicapées*. Purtroppo, nel 2002 questo Ministero venne soppresso e la questione femminile riportata sotto l'egida assoluta del *Sécretariat d'Etat* collegato con il *Ministère de l'Emploi des Affaires sociales et de la Solidarité*, responsabile della Famiglia, della Solidarietà e dell'Azione sociale. È questa l'epoca del governo di Driss Jettou, del Partito Indipendente. È importante segnalare che, nonostante la presenza di una struttura istituzionale in carico della questione femminile, le risorse umane e finanziarie allocate⁷⁰ hanno sempre lasciato un debole margine di

⁷⁰ Il Ministero delle Finanze ha integrato la dimensione "genere" nel budget di Stato e, a partire dal 2006, è stato istituito un *Rapport Genre* voluto da alcuni politici molto sensibili al tema dell'uguaglianza di genere, facenti capo ai Ministeri dell'Educazione Nazionale, della Salute e per il dipartimento dell'agricoltura e dello sviluppo rurale, con l'obiettivo di monitorare e rispondere adeguatamente alle ineguaglianze di genere relative ai loro settori di appartenenza. Gli altri settori non sono adeguatamente finanziati.

manovra per intraprendere i programmi ambiziosi che il governo aveva proposto e che, di fatto, erano necessari a livello nazionale.

Per concludere, nel 2007 è Nouzha Skalli, membro fondatrice dell'ADFM, a diventare, sotto il governo di Abbas Al Fassi del Partito per l'Indipendenza, ministro del *Développement social, de la Famille et de la Solidarité*.

Importante segnalare che, dalla fine del mandato di Al Fassi (20 novembre 2011), sale al governo il *Parti de la Justice et du Développement* (PJD) che promuove l'Islamismo e la democrazia islamica, prima con la figura di Abdelillah Benkirane e poi con Saâdeddine El Othmani, in carica dall'aprile del 2017 e tutt'oggi di ruolo.

I principali movimenti islamisti sono il *Parti de la Justice et du Développement*, l'associazione *al-'Adl wa-l-Ihsân* e il *Mouvement de l'Unification et de la Réforme*. Il loro punto di vista diverge più sugli obiettivi che sul metodo. Nonostante qualche variante, l'argomentazione rimane pressappoco identica. Di base, gli islamisti hanno politicamente insistito sul fatto che politica e religione non sono dissociabili e che i testi sacri non contengono alcun impedimento per l'esercizio delle funzioni politiche da parte delle donne. Questo è sostenuto sulla base del principio islamico del bene comune⁷¹ dove entrambi, uomini e donne, sono chiamati a partecipare.

Gli islamisti non negano i diritti politici delle donne, ma, in linea di principio, li riconoscono come diritti subordinati all'interesse sociale. Questo interesse si basa sul principio di complementarità tra uomo e donna ed esige dunque che le donne assumano innanzi tutto il loro ruolo nella famiglia. È la famiglia, per gli islamisti, il pilastro del sistema sociale. Secondo la loro concezione islamica, l'uguaglianza obbliga i musulmani e le musulmane a soddisfare a funzioni sociali ben precise, funzioni che sono definite dai precetti religiosi. L'idea tradizionale di base è che Dio ha creato l'uomo e la donna come esseri fondamentalmente differenti e complementari l'uno con l'altro. Questa complementarità dei ruoli sociali è

⁷¹ Il concetto di bene comune e di partecipazione politica delle donne secondo la visione del femminismo islamico riformista viene trattato ampiamente nel capitolo riguardante il progetto di Asma Lamrabet. Si rinvia pertanto a tale capitolo per maggiori approfondimenti.

dunque di natura divina e diventa, nei programmi politici degli islamisti, immutabile nel diritto positivo onde evitare confusione di ruoli.

Secondo gli islamisti, la concezione giuridica che ne consegue non è fondata su una base inegualitaria: essa consacra semplicemente differenze di diritti⁷². È da questa concezione che gli islamisti invalidano il concetto di uguaglianza come proposto e difeso dall'ideologia occidentale. Ed è per questo che gli islamisti riconoscono sì il diritto all'educazione e al lavoro delle donne, ma questo esercizio dei diritti politici e sociali restano subordinati prima all'assolvimento del ruolo familiare. È al *Ministère des Habous et des Affaires Islamiques* che si affidano casi di questo tipo ed è in questa direzione che, facendo appello alla coscienza musulmana, i messaggi sono rivolti ai musulmani e non ai cittadini. Ed è su questa base che gli islamisti si sono fortemente opposti, nel 1999, al *Plan National d'intégration de la Femme au Développement*; così come si sono opposti profondamente all'innalzamento dell'età minima per sposarsi, nonché alla vendita di preservativi presso i rivenditori automatici, considerato come un segno di depravazione. È facile capire dunque come mai siano minacciati tutti i programmi per il diritto di proprietà uguale per uomo e donna, o il ripudio e la poligamia, tutti considerati prescrizioni sacre accordate da Dio.

È importante dire che, tra gli islamisti, le opinioni sulla natura del codice di statuto personale (*mudawwana*) sono divergenti. Ad esempio, il partito dell'Indipendenza, *al-Istiqlāl*, partito tradizionalista che pone l'Islam al centro della sua teoria, tuttavia considera possibile revisionare la *mudawwana*. Della stessa opinione è Nadia Yassine, capo dell'importante movimento islamico moderato *al-'Adl wa-l-Iḥsān*, secondo cui la *mudawwana* non è un testo sacro e pertanto è un testo che merita di essere rivisto e corretto in funzione delle evoluzioni sociali⁷³.

⁷² Alami M'chichi (2002).

⁷³ Vedi in appendice i due documenti del Forum *Az-Zahrā'* (ideologicamente legato al partito islamista PJD), il primo dedicato a *Min 'ajl 'adāla jinā'iyya: taḥaqquq al-karāma wa taḥamma al-mar'a wa-l-'usra* (Per la giustizia di genere: realizzazione della dignità e protezione della donna e della famiglia) e il secondo dedicato a *Min 'ajl qanūn yuḥammi al-mar'a wa-l-fityāt min al-'unf wa yaḍman al-karāma al-'insaniyya* (Verso una legge che tuteli la donna e il bambino dalla violenza e che garantisca la dignità umana).

A riguardo, è necessario chiedersi se l'obiettivo dell'emancipazione della donna in Marocco si sia iscritto come una dimensione di un obiettivo di cambiamento politico globale, integrato nella missione dei partiti politici che hanno la vocazione al cambiamento, o se abbia costituito un obiettivo autonomo capace di rilevare una strategia di attori indipendenti dall'azione partigiana. Questa problematica, in Marocco, non si limita soltanto alla questione femminile, ma si estende verso l'azione militante e associativa nel suo insieme. Le associazioni marocchine si interrogano sempre più sulla specificità della loro azione. In Marocco, la questione femminile è una questione annosa e va di pari passo con il cambiamento sociale in cui i partiti politici e le associazioni rivestono un ruolo specifico.

È indubbio che la società marocchina ha attraversato e continua ad attraversare una crisi identitaria come reazione a una politica modernista e di sviluppo. Da quanto abbiamo analizzato finora, possiamo affermare che il campo ideologico marocchino, articolato e conflittuale, è stato storicamente determinato da un'eredità salafista. È in questa eredità che si iscrive l'analisi della questione femminile. Il Marocco presenta un quadro identitario misto, costituito di parametri arabi, amazigh e musulmani fortemente normativi e impregnati di patriarcato. A partire da ciò, è evidente che la popolazione marocchina debba essere tenace e creativa per arrivare ad imporre, alla propria società, l'identità prescelta. Nonostante le resistenze, soprattutto quelle dei movimenti conservatori e integralisti, il processo di ridefinizione delle identità fuori dai quadri storici prestabiliti sembra essere irreversibile. E il movimento femminile-femminista ne è un chiaro esempio.

Su scala internazionale, l'emergere dei valori imposti da un nuovo ordine morale, tale quale la democrazia e i diritti dell'uomo, hanno avuto delle implicazioni dirette sulle sfide ideologico-politiche interne che riguardano la questione della donna. Di fronte a questa realtà, i membri del movimento femminista si sono chiesti fino a che punto sposare la definizione di movimento femminista internazionale. Nel pluralismo del femminismo marocchino, la domanda dovrebbe

piuttosto essere questa: fino a che punto mettere in discussione la propria storia e la propria identità nazionale?

1.6 I meccanismi storici e sociali del patriarcato

Per capire com'è nato e si è sviluppato il patriarcato, è necessario, innanzi tutto, immergersi nello studio e nella ricostruzione della storia delle società in cui l'autorità era esercitata principalmente dalle donne e dunque matriarcali. È possibile sostenere che il patriarcato è caratterizzato da un modello sociale che si basa sul "dominio" dell'uomo. Comprendere a fondo l'ideologia patriarcale significa dunque comprendere anche la nascita del "dominio". Esistono numerose teorie sul passaggio dal matriarcato al patriarcato e le principali sono: la scoperta della paternità biologica, ossia la scoperta della funzione dello sperma; l'innovazione tecnologica, ad esempio l'introduzione dell'aratro che ha richiesto la forza fisica dell'uomo; la pastorizia, per quanto sia stata confutata menzionando a titolo di esempio come i Tuareg del Sahara, popolazione nomade basata sulla pastorizia, abbiano preservato i modelli sociali del matriarcato dell'Età dell'Oro; la differenziazione sociale basata sulla divisione del lavoro e, infine, l'ipotesi secondo cui la personalità maschile sia aggressiva e crudele di natura, e che la società patriarcale della guerra e del dominio sia una creazione dell'uomo (maschile)⁷⁴. L'archeologa Marija Gimbutas, recuperando numerose testimonianze dell'area culturale asiatica ed europea occidentali, riferite ad un periodo che va dal 4500 al 2500 a.C., sottolinea che questo periodo è stato caratterizzato da tre ondate migratorie di popoli indoeuropei nomadi addestratori di cavalli, guerrafondai e organizzati in patriarcati, che avanzarono verso le culture matriarcali dell'Europa dell'Est, fino ad arrivare alle zone centrali e occidentali dell'Europa, distruggendo completamente le civiltà matriarcali dell'Antica Europa. Tuttavia, la teoria dell'archeologa non ci spiega come il patriarcato sia nato e quando.

⁷⁴ Gimbutas (2013).

È importante ricordare che la storia della famiglia risale al 1861, con la pubblicazione del *Mutterrecht (Il matriarcato)* dell'antropologo e storico svizzero Johann Jakob Bachofen. Bachofen è stato molto importante nell'aver scoperto ed evidenziato che i miti olimpici, omerici, esiodei della Grecia antica avevano una precedente matrice, una genesi matriarcale. Quando Bachofen fa questa scoperta, egli si inoltra in una terra inesplorata. Nella sua opera, Bachofen si muove a fatica, senza riuscire a delineare bene le varie fasi della transizione, pur evidenziandone quattro, ossia l'eterismo, l'amazzonismo, il matriarcato e il patriarcato. Si deve a Bachofen l'atto di aver aperto la strada alla valorizzazione della "madre" nell'evoluzione dell'umanità, piuttosto che una costruzione storico-filosofica della successione delle quattro fasi di transizione. Tuttavia, secondo l'autore, l'evoluzione dall'eterismo alla monogamia e dal matriarcato al patriarcato avviene, in particolare presso i Greci, in seguito ad un'ulteriore evoluzione delle idee religiose, all'introduzione di nuove divinità (rappresentanti la nuova maniera di vedere) all'interno del vecchio gruppo tradizionale delle divinità (che rappresentava il vecchio modo di vedere); cosicché quest'ultimo è spinto sempre più in secondo piano dal primo. Quindi non già lo sviluppo delle reali condizioni di vita degli uomini, bensì il riflesso religioso di queste condizioni di vita nella mente degli uomini stessi, è quello che, secondo Bachofen, ha causato i mutamenti storici nella reciproca posizione sociale dell'uomo e della donna. Secondo le indagini dell'archeologo statunitense James Henry Breasted, che ha condotto numerosi studi sull'Antico Egitto, il faraone Amenofi IV, nato all'incirca nel 1370 a.C., tentò di imporre ai suoi sudditi una nuova religione, basata su un rigorosissimo monoteismo: il culto del Sole come unica divinità. L'impero egizio ai tempi di Amenofi IV, aveva annesso anche la Palestina, la Mesopotamia e la Siria.

Per poter effettuare un cambiamento religioso significativo e di successo, Amenofi IV impose il culto con la forza. Il suo regno durò soltanto 17 anni e, alla sua morte, i sudditi ripresero le antiche credenze, cancellando completamente ogni traccia del culto di Amenofi IV che venne soprannominato Ekhnaton, in onore dell'unico dio Aton, antichissimo nome del Sole. Gli studi riportano che quello di Amenofi non era un semplice culto, bensì una scoperta cosmologica, ossia la

scoperta che il Sole non produce soltanto luce e calore, per via del suo splendore, bensì anche il “tempo”, per mezzo del suo muoversi in cielo e che inoltre l’intera realtà può essere spiegata basandosi sulla luce, che rende tutte le cose visibili, e sul tempo, in cui tutte le cose si sviluppano. Successivamente ad Amenofi IV, sopraggiunse Mosè. Nella sua opera *Mosè e il monoteismo*, Sigmund Freud sostiene che “[...] se Mosè fu egizio, se egli trasmise agli Ebrei la propria religione, questa fu la religione di Eknaton”, due religioni dalle chiare affinità, le quali spariscono non appena ci si volge al contenuto positivo delle due religioni: l’una è fondata sul Sole, l’altra sulla Legge⁷⁵. A titolo di completezza, è importante evidenziare che Sigmund Freud sosteneva anche che le società di dominio patriarcale, caratterizzate dalla famiglia monogamica, dal *pater familia* e dal complesso edipico, siano sempre esistite⁷⁶.

Stando a molti studi archeologici, è indubbio che le donne godessero di una posizione privilegiata prima dello sviluppo delle società urbane. Nel Neolitico, in aree come la Mesopotamia, l’Elam, l’Egitto e Creta, esse erano venerate come dee. La supremazia della figura della dea e lo *status* elevato per le donne erano la regola e non l’eccezione. Con la nascita di società urbane, la subordinazione della donna nell’Antico Vicino e Medio Oriente, è stata pian piano istituzionalizzata:

“The first urban centers of the Middle East arose in Mesopotamia – in the valleys of the Tigris and Euphrates rivers in the southern half of modern Iraq – between 3500 and 3000 B.C.E. The region, inhabited by Ubaidians who established the village settlements that developed into the urban centers of Sumer, was infiltrated by Semitic nomads from the Syrian and Arabian deserts, who were often politically dominant in the ensuing periods. The Sumerians arrived about 3500 B.C.E. [...] There was frequent warfare between the city-states, several of which in turn gained supremacy with the decline of Sumerian power (circa 2400 B.C.E). The growth of complex urban societies and the increasing importance of military competitiveness further entrenched male dominance and gave rise to a class-based society in which the military and temple elites made up the propertied classed. The patriarchal family, designed to guarantee the paternity of

⁷⁵ Freud (1939), Assmann (2015) e Bozzaro (2014).

⁷⁶ Freud (1969).

property-heirs and vesting in men the control of female sexuality, became institutionalized, codified, and upheld by the state⁷⁷”.

L'esempio più significativo è rappresentato dal Codice di Hammurabi (circa 1752 a.c.) che ha chiarito che l'antico Vicino Oriente avesse un sistema patriarcale in cui lo stato definì protezioni legali per le donne da parte dell'autorità maschile. Sfortunatamente, queste protezioni legali hanno avallato la tradizione secondo cui le donne potessero essere costantemente trattate come una proprietà, partendo dal contratto di matrimonio dove l'uomo, con la dote, “acquistava” la donna come una proprietà. Discriminazioni verso la donna erano evidenti anche in caso di divorzio e, cosa ancor più grave, in caso di stupro. In questo senso, ci sono alcune questioni importanti nel Codice di Hammurabi che dimostrano come i diritti individuali delle donne passarono in secondo piano rispetto all'ordine sociale e alla stratificazione nell'antico Medio Oriente⁷⁸. Da quest'epoca delle città-stato in poi, il potere e l'autorità su una donna vennero amministrati dal padre e dal marito.

È noto che la civiltà mesopotamica attraversò diversi millenni e incluse l'ascesa e la caduta di una serie di culture e popoli specifici, tra cui i Sumeri, gli Accadi, i Babilonesi, gli Assiri. La legge di questi ultimi, ad esempio, dettagliò le regole specifiche secondo cui una donna dovesse velarsi o meno. Non possiamo affermare che siano state esaminate tutte le tradizioni e le leggi che riguardano le donne di queste civiltà; tuttavia possiamo affermare che molte di queste leggi discriminatorie nei confronti delle donne hanno poi avuto la loro evoluzione parallela nella legge ebraica e islamica, perpetrando così ciò che noi intendiamo in questa ricerca con “cultura patriarcale”, ossia un sistema che valorizza il dovere di obbedienza a tutti i livelli, dall'educazione alla famiglia, dove donne e bambini sono subordinati, e dal lavoro all'amministrazione, dove è indispensabile la sottomissione assoluta al vertice del sistema di classe gerarchico.

Fatta questa debita introduzione, anche se il Marocco è tecnicamente nel ventunesimo secolo, nella realtà alcune delle pratiche comuni di oggi restano

⁷⁷ Ahmed (1992) p.12.

⁷⁸ Pritchard (1969).

ancora tribali e patriarcali. Gli individui non sono riconosciuti per il loro valore, merito, conoscenza, esperienza, contributo, ma per la loro identità tribale ossia a quale grande e influente famiglia appartengono⁷⁹.

In questa cornice, per molte donne in Marocco, le disuguaglianze create da un sistema di classi gerarchico interagiscono con quelle create dal patriarcato. Questo crea un doppio carico di oppressione sulle vite e sulle opportunità delle donne che, di conseguenza, non sono semplicemente un singolo gruppo oppresso in virtù della loro differenza dagli uomini; piuttosto, le differenze tra donne si basano su fattori geografici, di classe e di altre disuguaglianze abbastanza pronunciate.

La necessità di riconoscere queste molteplici fonti di oppressione delle donne, e in particolare la dinamica cruciale tra patriarcato e stratificazione di classe, rende la questione di genere in Marocco alquanto problematica. L'urbanizzazione ha

⁷⁹ Durante il mio soggiorno in Marocco nel luglio 2016, in uno dei *focus group*, un membro si è descritta, a più riprese, come "più erudita" di un altro membro e, a sua argomentazione, mi ha fatto notare che il cognome della collega aveva delle origini campagnole e pertanto da prendere in scarsa considerazione intellettuale, mentre il suo cognome aveva delle origini molto più eleganti. È possibile fare la seguente classificazione dei gruppi familiari influenti del Marocco: (1) Famiglie appartenenti al *makhzen* (governo e ufficiali). Queste famiglie erano tradizionalmente al servizio del Sultano e del suo governo come funzionari pubblici o consiglieri politici, finanziari o militari. Vivevano nella zona del palazzo perché il monarca poteva chiederli in qualsiasi momento. La composizione di queste famiglie conobbe un cambiamento drammatico dopo la caduta di Granada nel 1492, dopo la Reconquista e l'esodo degli andalusi in Marocco e nei paesi vicini. Al loro arrivo, gli andalusi offrirono immediatamente i loro servizi al Sultano, che non poteva rifiutare una tale offerta, e li integrò nel suo personale reale permanente invece del personale Amazigh (berbero). Questo evento storico segnò l'inizio dell'ostilità tra questi due gruppi etnici che ancora oggi è in corso. Oltre agli andalusi, l'altro gruppo etnico che è salito alla ribalta è rappresentato dagli ebrei, che sono diventati i commercianti (*tujjār*) e gli uomini d'affari del Sultano. (2) Famiglie dei *tujjār* (mercanti). Queste famiglie controllavano il commercio con gli europei e avevano agenti permanenti a Madrid, Parigi e Londra e, inoltre, possedevano navi, posti di commercio e istituzioni finanziarie. Avevano i soldi, l'autorità e l'amicizia degli europei, quindi, in un certo senso, esercitavano molto potere e avevano accesso diretto al Sultano. (3) Famiglie dei governatori. Comprendevo i governatori del Sultano nelle province, esercitavano molto potere e governavano queste aree senza ragione, con la spada, con il crimine organizzato e il racket. Spesso accumulavano fortune colossali attraverso la corruzione e la coercizione. Questo gruppo comprendeva, inoltre, i capi militari che agitavano la popolazione in nome del Sultano e consideravano questo un privilegio della loro professione e posizione. (4) Famiglie di *Amghar* (capi tribù berbere). Sono i signori delle tribù Amazigh, molto potenti e carismatici. Sono eletti dai diversi cinque clan di questa istituzione sociale, o per ragioni di ricchezza, e dunque di proprietà terriera e dei diritti d'acqua, oppure per origine nobile, che significa discendenza da una famiglia di studiosi e santi religiosi e, di conseguenza, sono ampiamente rispettati da tutti i membri della tribù. Gli Amghar sono così potenti da poter dichiarare guerra a qualsiasi altra tribù o decidere di cacciare qualcuno dal territorio tribale per insubordinazione, omicidio, adulterio o furto. Queste categorie familiari sono state citate nei documenti storici con il termine *khāṣṣa*, il che significa che sono cittadini molto speciali, come risultato, della loro ricchezza, potere, vicinanza al Makhzen o influenza religiosa. Nel Marocco moderno, nulla è cambiato a questo riguardo. I membri della *khāṣṣa* continuano a prendere decisioni, a sfruttare le ricchezze del paese, a garantire l'impiego alla loro prole e soprattutto l'ereditarietà della loro posizione di governo e tutti i privilegi, il che significa che il loro potere e influenza saranno automaticamente trasferiti ai loro figli, quindi, perpetuando il potere della famiglia. In prospettiva, il Marocco è rimasto tribale e patriarcale nonostante l'apparenza di modernizzazione e sviluppo e, in una certa misura, ciò è vero anche per la maggior parte del mondo arabo. Al di fuori di queste classi *élitarie*, vi è la classe povera e il concetto di uguaglianza spesso si riduce ad una mera finzione. Puoi essere un medico o un ingegnere, ma se, all'origine, sei membro della classe povera, resti innanzi tutto un povero.

colpito sia la popolazione (generando un grande esodo dalle zone rurali alle zone urbane) che la crescita economica. In Marocco, le economie delle grandi città non riescono ad assorbire tutti i nuovi residenti in cerca di occupazione. Sono le donne, piuttosto che gli uomini, ad affrontare il peso maggiore del vivere in condizioni di povertà urbana, avendo esse perso le tradizionali capacità produttive nell'ambiente urbano e non hanno accesso al reddito se non attraverso il settore informale mal pagato.

Il danno inflitto alle donne marocchine dal sistema patriarcale è una storia di disconoscimento ed egemonia, manifestata nella negazione dei loro diritti legittimi e nella privazione da infinite possibilità di progresso e di autoaffermazione. La vera crudeltà subita dal patriarcato non risiede nel suo potenziale di coercizione, né nel peso della restrizione e del divieto imposto alle donne, bensì nel modo in cui il sistema dominato dagli uomini potrebbe spogliare le donne dal diritto di definirsi e di evocare la propria immagine di sé. La vera coercizione qui non è fisica ma intellettuale.

Probabilmente è inutile tentare ostinatamente di ricordare il riferimento temporale durante il quale la spersonalizzazione delle donne è iniziata e dunque quando si è passati dal matriarcato al patriarcato. La domanda che merita di essere ponderata è come questo processo di denaturazione sia stato sostenuto e come si è adattato quasi in modo impressionante a nuovi contesti storici, culturali e sociali. La sfida consiste nel discernere come la narrativa patriarcale abbia acquisito un carattere di universalità con poche discrepanze nella sua acutezza e sensibilizzazione attraverso le culture.

È un fatto ben noto che, attraverso la socializzazione, gli individui acquisiscono una serie di norme, valori e modelli di comportamento che inquadrano la loro mente. Le donne e gli uomini sviluppano gradualmente la familiarità con il *modus operandi* della loro società per esistere e sussistere all'interno di una complessa rete di relazioni e di sovrapposte zone di contatto. Questa definizione accademica di socializzazione può dare l'impressione fuorviante che si tratti di un processo di trasmissione naturale totalmente immune da qualsiasi tipo di intenzionalità o manipolazione.

Tuttavia, vale la pena ricordare che i canali attraverso cui queste norme e questi valori sono trasmessi sono sempre stati indotti dall'autorità stabilita degli uomini come capi di famiglie o attraverso l'insieme di privilegi che hanno permesso la loro egemonia nella sfera pubblica. Di conseguenza, possiamo affermare che il dominio delle donne ha assunto due forme parallele, prima nella loro reclusione nel regno domestico che ha ridotto l'ampiezza del loro coinvolgimento nella sfera pubblica e in secondo luogo attraverso la privazione da tutti i privilegi riconosciuti agli uomini. Queste consuetudini sono state gradualmente istituzionalizzate fino a quando non hanno acquisito la forza vincolante delle leggi non scritte.

Le norme patriarcali sono diventate gradualmente parte integrante della coscienza collettiva che le ha protette da ogni forma di critica. Il sociologo francese Émile Durkheim definisce la psiche collettiva non solo come la somma di credenze e sentimenti comuni ai membri di una data società, ma principalmente come un sistema autonomo. Un sistema è generato attraverso interazioni tra i suoi vari componenti e agenti. La maggior parte dei sistemi sono governati da regole e osservano una gerarchia verticale o una distribuzione orizzontale. Pertanto, la gerarchia nel sistema patriarcale comporta discrepanza di potere e subordinazione sia nella divisione del lavoro, sia nei privilegi e nelle prerogative.

Possiamo assumere che il sistema patriarcale ha operato all'interno di una tela coerente, senza tradire i suoi ideali dominati dal sesso maschile. Di conseguenza, la sottomissione delle donne nelle società conservatrici si è manifestata nella iniqua divisione del lavoro, nella responsabilità morale e nel patrocinio maschile.

Ad esempio, il concetto di onore, in molte società arabe e asiatiche, è stato modellato principalmente da paradigmi patriarcali prima dell'avvento delle Religioni. In queste società conservatrici le donne sono gravate da un rigido codice di condotta che modifica la loro sfera sessuale. Nonostante il fatto che le tre religioni abramitiche pongano una grande enfasi sulla virtù per entrambi i sessi, il sistema patriarcale considera ostinatamente la virtù come un attributo femminile per eccellenza, mentre agli uomini è concesso di scivolare attraverso la rete della responsabilità morale in totale impunità. Il clamore che si genera nel

limitare il comportamento delle donne deriva dall'idea che le donne siano una minaccia costante per la stabilità e la durabilità del sistema.

A questo proposito, vale la pena chiedersi perché il sistema patriarcale è sulla difensiva ogni volta che viene promossa la piena emancipazione delle donne? Che tipo di minaccia pongono le donne per questo mondo dominato dagli uomini?

Agli occhi del sistema patriarcale, il risveglio intellettuale delle donne è preoccupante e la presenza delle donne nel pubblico dominio e la loro crescente emancipazione rappresenta una minaccia per le menti conservatrici, nonché una sfida al loro senso di controllo e protezione.

La validità degli argomenti patriarcali diventa discutibile ogni volta che si confronta con sistemi di riferimento egualitari. Di conseguenza, il discorso sull'eguaglianza cancella le strutture dominate dagli uomini, dalla loro validità, dalla loro legittimità e, di conseguenza, dalla loro autorità. Il paradosso sta nel pensare che la decostruzione del pensiero patriarcale sia un tentativo di antagonismo tra uomini e donne e non un tentativo di messa in giustizia.

Finché il risentimento dell'egemonia patriarcale non diventa oggetto di ampio consenso tra le donne stesse, l'unica opzione rimasta per le donne illuminate è negoziare di nuovo la loro esistenza con il loro oppressore.

Capitolo II

La partecipazione politica delle donne e il bene comune in Asma Lamrabet

“Au Sud comme au Nord, les femmes sont dans toutes les luttes, contre toutes les oppressions, luttant contre toutes les injustices. Quelle que soit la nature de la domination, les femmes restent largement soumises à un système d'autorité patriarcal qui, au Sud, est parfois encore réduit à son expression traditionnelle la plus archaïque, alors qu'au Nord, il se présente sous forme d'un néolibéralisme aveugle et une technocratie sans âme qui maintiennent, tout en la masquant, l'inégalité entre les sexes. Quelle que soit l'histoire ou le contexte socioculturel des sociétés humaines, les femmes vont à un moment donné et à travers un mouvement social autonome, lutter contre la discrimination sexuelle et revendiquer des droits et des moyens pour changer leur statut social. Au Nord comme au Sud [...] tout en utilisant des stratégies de lutte différentes.”⁸⁰”

2.1 Biografia di Asma Lamrabet

Asma Lamrabet è nata a Rabat ed è autrice di numerosi libri e articoli sul tema dell'Islam e delle donne. Pur esercitando come medico, specialista in ematologia a Rabat, ha da sempre investito il suo impegno anche nel volontariato medico in ospedali pubblici in Spagna, Cile e Messico.

Dal 2004 al 2007, è stata coordinatrice di un gruppo di ricerca e riflessione sulle donne musulmane e il dialogo interculturale a Rabat. Nel 2008, è stata nominata presidente del *Groupe international d'études et de réflexion sur femmes et Islam* (GIERFI – www.gierfi.org) basato a Barcellona e di cui, attualmente, è membro del Consiglio di Amministrazione. Dal 2011 è Direttrice del *Centre des Etudes Féminines en Islam* nella Rabita Mohammadia degli Ulema del Marocco (www.annisae.ma). Nel mese di marzo 2018, in occasione di una conferenza universitaria di presentazione del lavoro collettivo sull'eredità, le sue parole, espresse come strettamente personali e riportate da un organo di stampa, hanno sollevato una grande polemica nella ventesima sessione del Consiglio

⁸⁰ Lamrabet A. (2011) p.50.

Accademico della Rabita. Di fronte a tale pressione, Lamrabet è stata costretta a presentare le sue dimissioni a causa delle differenze nell'approccio all'uguaglianza di genere all'interno del quadro di riferimento religioso.

Da molti anni, Asma Lamrabet è impegnata nella riflessione sulla problematica delle donne nell'Islam, focalizzandosi essenzialmente sulla rilettura dei testi sacri, partendo da una prospettiva totalmente al femminile. Ciò che ha spinto Asma Lamrabet ad addentrarsi in questo eminente lavoro intellettuale è la sua convinzione che, oggi, la questione delle donne musulmane è detenuta tra due estreme percezioni: quella di un approccio islamico rigido e conservatore e quello di un approccio etnocentrico e islamofobico occidentale. Queste due percezioni portano ad un'*impasse* in cui è, a volte, impossibile concepire un dibattito equo e oggettivo mirato a chiarire le due prospettive. Inoltre, gli sviluppi recenti mostrano una forte effervescenza intellettuale in cui le donne musulmane cercano di reclamare il loro diritto di parlare per riappropriarsi del proprio destino. Infatti, oggi, molti intellettuali musulmani femminili, che vivono nelle società arabo-musulmane e in Occidente, si stanno interrogando su una serie di pregiudizi negativi riguardanti la questione femminile. In particolare, contestano l'analisi classica che prevede la disuguaglianza tra uomini e donne e le misure discriminatorie in atto, come parte integrante dei testi sacri dell'Islam, sostenendo che, al contrario, queste sono letture parziali e superficiali, sostenute e legittimate da costumi patriarcali ancestrali. Questa nuova prospettiva afferma che le donne musulmane dovrebbero essere libere di fare le proprie scelte, riscrivere la loro storia e definire i propri spazi di libertà, una libertà che è saldamente ancorata in un'appartenenza spirituale ma aperta a tutte le esperienze umane, e pronta a condividere con gli altri i valori universali del Corano di bene comune, etica e giustizia.

Nelle strategie emancipative e nei discorsi femminili emersi nei dibattiti della società marocchina degli ultimi trent'anni, uno spazio sempre più ampio è stato occupato da coloro che chiedono una riforma della giurisprudenza e della normativa islamica secondo una lettura positiva basata sull'uguaglianza di genere.

In questa prospettiva di riformismo islamico, come abbiamo già ampiamente argomentato nei capitoli precedenti, il femminismo e l'Islam non sono considerati ontologicamente opposti. Questo movimento femminista riformista ha come obiettivo principale quello di riformare l'etica islamica, e dunque di dimostrare come il messaggio della Rivelazione sia totalmente compatibile con il concetto di uguaglianza di genere e di giustizia, e come esso si possa intersecare in tutte le sue declinazioni: sociale, politico, giuridico ed economico.

La forma moderna di femminismo islamico è iniziata nel XIX secolo e i suoi sostenitori hanno intrapreso una nuova esegesi coranica a favore di una lettura positiva dei testi. Nel XX secolo, il movimento si è sviluppato sempre più come un progetto politico e sociale, in grado di esprimere la capacità delle donne musulmane di contrattare con il patriarcato e di trovare un compromesso creativo tra Islam e autodeterminazione.

Questo discorso è stato promosso da numerosi pensatori. Una menzione molto importante va fatta a Fatima Mernissi, poetessa e sociologa marocchina che sosteneva strenuamente che sia il Corano che la *Sunna* possono essere usati come armi per adattare il messaggio islamico alla società contemporanea. Asma Lamrabet è stata discepola di F. Mernissi, della quale condivideva il principio di ciò che, per usare le parole della femminista islamica Amina Wadud⁸¹, possiamo definire *gender jihād*, dove *jihād* è usato nel suo significato originale di "sforzo". In questo senso, Lamrabet si fa anch'essa promotrice di uno sforzo, ossia di una lotta interiore che ogni singolo individuo dovrebbe intraprendere per migliorare se stesso e l'ambiente circostante. Il *jihād* di genere diventa dunque una battaglia individuale e collettiva contro le disuguaglianze di genere le cui armi (o strumenti) sono le fonti religiose islamiche. In questo senso, anche Asma Lamrabet si è posta l'obiettivo di promuovere l'emancipazione delle donne, nel nome di un femminismo che è islamico nella sua forma e nei suoi contenuti.

⁸¹ Wadud (1999).

Asma Lamrabet è, innanzi tutto, una donna musulmana che ha deciso di sfidare l'interpretazione patriarcale dell'Islam, offrendo letture alternative per migliorare la condizione della donna nel suo paese e nel mondo arabo.

Nelle sue opere, Lamrabet discute e propone ipotesi per la libertà individuale e l'uguaglianza di genere, partendo dall'assunto che sia impossibile capire l'eredità tradizionale (*turāth*) se non si procede a un lavoro di decostruzione delle interpretazioni dogmatiche e patriarcali che minano ogni pensiero islamico. Lamrabet sostiene che è possibile cambiare l'atteggiamento delle persone su questi temi, ma a condizione che sia accompagnata da una serie di riforme, come quelle dell'istruzione, dell'insegnamento religioso, del campo giuridico-legale e, naturalmente, del campo politico ed economico. La dimensione della religione è importante e insuperabile nelle società musulmane e, pertanto, Lamrabet crede che la religione sia intrecciata con le dimensioni politiche e socioeconomiche. Il femminismo islamico mette in discussione le interpretazioni *standard* dei testi sacri, soffermandosi su quanto, fino ad oggi, ha rappresentato un grave fallimento dell'interpretazione islamica classica, che ha marginalizzato la dimensione etica del Corano, ormai completamente obsoleta, a favore della lettura economica e legale.

Criticando la tradizione religiosa patriarcale e la sua lettura politicizzata, il femminismo islamico di Asma Lamrabet mette in discussione le basi socio-culturali dell'ingiustizia e della discriminazione di tutte le persone, donne o uomini svantaggiati ed emarginati. Allo stesso modo, critica il pensiero egemonico occidentale che sfrutta la questione delle donne musulmane in particolare, e dell'Islam in generale, per scopi geopolitici. Benché interamente impegnata nei diritti universali delle donne, Lamrabet afferma di aver preso ispirazione dalla rinomata teorica femminista indiana Gayatri Chakravorty Spivak nella sua convinzione che la causa femminista sia da tempo dominata dalle voci occidentali che continuano a considerare le donne del sud come subordinate⁸². Essa

⁸² Il pensiero a cui si riferisce Asma Lamrabet è racchiuso nella domanda principale dell'opera di Spivak (1988), ossia se la donna "subalterna" ha il diritto di parlare ed essere ascoltata, oppure se è necessaria la presenza di qualcuno che la rappresenti in maniera distorta, come fecero i britannici nel 1827, abolendo la pratica indù del *Sati* (immolazione sul rogo delle vedove), sentendosi in questo modo i liberatori della donna

si dice pronta a disprezzare questa “egemonia”, che intende “parlare per tutte le donne del mondo” perché le priorità e le richieste delle donne possono cambiare a seconda del contesto, anche se i principi rimangono gli stessi.

Il femminismo marocchino oggi, secondo Lamrabet, è un “femminismo decoloniale” spiritualmente, culturalmente e storicamente ricco. E l’autrice vuole che questo genere di femminismo sia depoliticizzato in modo che possa servire la maggioranza delle donne, specialmente quelle che vivono in povertà.

Un’instancabile sostenitrice dell’uguaglianza di genere in una regione in cui i diritti delle donne sono spesso molto lontani da quelli degli uomini, Lamrabet può vantare di aver portato avanti con forte impegno un lavoro che mostra come il femminismo e l’Islam possano coesistere nonostante secoli di dogma centrato sul maschile. La sua partecipazione attiva presso il GIERFI e presso il *Centre des Etudes Féminines en Islam*, permettono tutt’oggi ad Asma Lamrabet di avere un peso specifico nel dibattito intellettuale nazionale ed internazionale.

Secondo l’autrice, vi è una tendenza a confondere modelli e ideali, ma proprio come esistono diversi modelli di democrazia, ci sono diversi tipi di femminismo. Come affermato durante una sua intervista, mentre le femministe marocchine combattono per la vera uguaglianza con gli uomini o contro il matrimonio dei minori, le donne saudite lottano per il diritto di guidare, votare e vivere in libertà. Sebbene le donne del Marocco abbiano una maggiore libertà rispetto alle loro omologhe saudite e l’uguaglianza di genere sia teoricamente garantita dalla legge, il regno nordafricano deve ancora adottare norme che criminalizzano la violenza contro le donne e il matrimonio infantile non è raro.

nativa oppressa dal patriarcato locale. Spivak non parla di liberazione da parte degli Occidentali, bensì di “violenza epistemica”, violenza attraverso cui l’Occidente ha oggettivato il resto del mondo per porsi come soggetto della storia attraverso una rottura violenta operata sul sistema di segni, valori, rappresentazioni e cultura delle società che un tempo erano colonie e che oggi sono note come il “Sud del mondo” (Messina, 2006). Considerando che il processo di *worlding of world* (Spivak 1988) messo in atto dagli Occidentali di ricreare un *Altro* come oggetto da analizzare e controllare, ancora oggi, in molti aspetti non ha affatto modificato il modo di rappresentare la donna, secondo Spivak, si può ritenere con convinzione che gli occidentali non sono stati e non potranno essere i liberatori della donna nativa.

Il messaggio chiave di Lamrabet è che la disegualianza di genere non ha niente a che vedere con i principi dell'Islam: essa è piuttosto causata dalla sua interpretazione nelle società dominate dal sesso maschile. Un messaggio che tuttavia viene poco ascoltato in Marocco. Come sostiene stesso Lamrabet in una sua intervista,

“Même si, au Maroc, elle l'est un peu moins depuis dix ans. Ce discours est bien accepté par les jeunes musulmanes qui ne se retrouvent ni dans la voie traditionaliste ni dans un modernisme sans spiritualité. Je pense que ce courant fait son chemin. Ceux qui réagissent violemment à mes propos sont toujours les mêmes, les gardiens de la citadelle religieuse institutionnelle surtout traditionaliste. Je suis contestée et surtout inculpée d'avoir ce grand tort d'être occidentalisée. Or, ma vision est décoloniale, je suis très critique par rapport à certaines pensées hégémoniques occidentales, autant que je suis critique par rapport à la tradition religieuse musulmane. Je prône une vraie troisième voie.”

E la terza via di Lamrabet è quella che si propone di rivendicare i diritti universali attraverso un sistema di riferimento musulmano rivisto, riletto e ricontestualizzato.

In effetti, gli obiettivi prioritari di Lamrabet sono tutte quelle questioni sensibili che creano tensione in Marocco: l'eredità, la tutela della donna, il matrimonio di minori, l'analfabetismo delle donne che vivono in zone rurali, l'accesso alla vita politica. Nonostante in Marocco il divorzio sia stato reso ugualitario, le donne continuano a soffrire ancora dell'autorità maschile. Così come, nonostante lo stile vestimentario non sia regolamentato nelle leggi, a causa di un certo consenso sociale tradizionale, si continua a pensare che una donna velata sia più pia di una donna non velata. Asma Lamrabet lotta contro tutti questi stereotipi nel nome dell'Islam. Quanto al velo, essa stessa porta un velo e spiega, nel suo progetto, che ogni donna dovrebbe essere libera di decidere se portare o meno il velo e non portarlo per imposizione di una logica totalitaria.

Importante segnalare che Asma Lamrabet non affronta, nel suo progetto, le questioni riguardanti i diritti riproduttivi e sessuali, così come le questioni che riguardano la violenza e lo stupro coniugali sono lasciati in disparte.

Per lo scopo di questa ricerca, sono state analizzate le seguenti opere dell'autrice:

- *Aïcha, Epouse du Prophète ou l'Islam au féminin* (2003).
- *Le Coran et les femmes: une lecture de libération*. (2007).
- *Musulmane tout simplement* (2008).
- *Femmes. Islam. Occident: chemins vers l'universel*. (2011).
- *Femmes et hommes dans le Coran: quelle égalité?* (2012).
- "Femmes et Religions, émergence de nouvelles voix féminines" in *Femmes et religions. Points de vue des femmes du Maroc* pp.21-29 (2014).
- "Islam, Occident: des responsabilités partagées" in *Ce qui nous sommes: Réflexions marocaines après les événements des 7 et 11 Janvier 2015 à Paris*, pp.225-240, (2015).
- "Lumière sur l'éthique égalitaire du Coran" in *Le Tissu de nos singularités: vivre ensemble au Maroc*, pp.159-173 (2016).
- *20 questions and answers on Islam and Women from a Reformist Vision* (2016).

2.2 Il nazionalismo religioso tra globalizzazione e rinnovamento etico

La globalizzazione ha dato inizio ad un gran numero di fenomeni a volte positivi come l'apertura dei mercati globali e dei capitali, a volte destabilizzanti, come i processi di mutamenti sociali che hanno messo in crisi sia il modo di vivere, sia il tradizionale sistema di valori⁸³. È evidente che gli individui hanno dovuto rimettere in discussione le definizioni del "chi siamo" e "da dove veniamo", sentendo spesso un senso di disagio o di vulnerabilità nei confronti dei nuovi valori portati dalle forze democratiche globali. Il fattore predominante è dunque quello di comprendere cosa, in questo cambiamento, gli individui considerano

⁸³ Kinnvall (2004); Montanari (2004); Friedland (2001).

progresso e ascesa, e cosa invece rappresenta una deviazione e dunque un declino nei valori umani. In questo quadro, si creano guerre di emozioni dove qualsiasi identità collettiva che possa assicurare e offrire sicurezza rappresenta un polo d'attrazione⁸⁴. Questo cambiamento rende necessario il rivalutare le proprie leggi per regolamentare le condotte individuali e collettive, così come il ridefinire le priorità e i bisogni dei cittadini.

Nel mondo arabo-musulmano, ci troviamo attualmente nella situazione in cui spesso si spinge per un rinnovamento, pur tentando di essere moderatamente selettivi sul decidere cosa mantenere della propria eredità culturale e delle leggi esistenti e cosa invece riconoscere come obsoleto e quindi bisognoso di modifiche e adattamenti, nel rispetto sia del nuovo sviluppo, sia della propria autenticità culturale. Questo discorso porta ad una combinazione tra la ricostruzione della realtà e dell'identità e la ricostruzione del sistema di riferimento dei valori e dei codici originali. Ciononostante, è importante sottolineare che questa situazione crea particolari sentimenti psicologici nei confronti del nuovo, del globale che la comunità di credenti (*'umma*) prova, ad esempio sospetto o paura. Questi sentimenti sono il risultato di una lunga e amara storia di sfruttamento risultata dal periodo del colonialismo e che culmina con una tendenza ad escludere la partecipazione nell'organizzazione proposta dall'Occidente⁸⁵. Questa tendenza ha generato, in molti paesi del mondo arabo, l'avvento del nazionalismo post-coloniale come filosofia di risposta per porre le basi della propria società⁸⁶.

Quando parliamo di valori, è evidente che la morale islamica differisce dalla morale occidentale rispetto all'orientamento, ai punti di vista e al sistema di riferimento. A tal riguardo, il “nazionalismo religioso” assume un carattere fondamentale per ristabilire modelli di comportamento rispondenti ai bisogni della collettività, ossia trasmettere sicurezza, stabilità e risposte chiare per il bene degli esseri umani:

⁸⁴ Kinnvall (2004).

⁸⁵ Spivak (1988).

⁸⁶ Al Sadr (2007).

“Religious nationalism is both cultural and social. It is cultural in its promotion of a particular cosmology, a codex of values, a program of comportment, a way of life. But it is social in that its agents seek control over material resources, the machinery of state, territory, reproductive bodies, the law courts and the police, the schools. It is about recognition of a new collective subjectivity and the redistribution of resources. Religious nationalisms are animated by a family drama [...] because the family is an order of creation, not merely an order of production or governance. Religious nationalism has the organization of sexuality at its center, give primacy to the family, not to democracy or the market”⁸⁷.

È in questo nazionalismo, inteso come spazio istituzionale, che la religione, assieme ai suoi miti, credenze, simboli, pratiche e segni, offre i criteri per l’organizzazione di una moderna forma di rappresentazione collettiva all’interno della quale si sviluppano e si ricreano nuove identità territoriali e culturali.

In ambito musulmano, il nazionalismo religioso è di fatto rappresentato da un ritorno alle fonti, ai testi religiosi originari, dove è racchiusa la storia della comunità dei credenti (*’umma*) fondata dal Profeta Mohammad nel settimo secolo. È dunque nella fissità dei segni dell’Islam che si procede alla rilettura della nazione per garantire una nuova narrazione della storia contemporanea, per la ridefinizione dei precetti della società e dei fondamenti dello Stato⁸⁸. La religione ha, in questo senso, un ruolo centrale nella regolamentazione della vita sociale e i contenuti del Corano non rappresentano un semplice legame dell’individuo con Dio: il Corano è il contenitore di simboli e modelli indispensabili per l’organizzazione politica della comunità dei credenti (*’umma*). In altri termini, è il mezzo attraverso il quale si può procedere ad una *re-invenzione della tradizione*⁸⁹ e dunque di un’identità islamica come risposta alla globalizzazione e all’universalismo occidentale. Questa riflessione dà origine inevitabilmente alla

⁸⁷ Friedland (2001) p.134.

⁸⁸ Friedland (2001).

⁸⁹ Secondo la definizione di E. Hobsbawm e T. Ranger (1987 p.2), per “tradizione inventata s’intende un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato. [...] Comunque sia, laddove si dà un riferimento ad un determinato passato storico, è caratteristico delle tradizioni inventate il fatto che l’aspetto della continuità sia in larga misura fittizio. In poche parole, si tratta di risposte a situazioni affatto nuove, che assumono la forma di riferimenti a situazioni antiche, o che si costruiscono un passato proprio attraverso la ripetitività quasi obbligatoria.”

dicotomia religione (*ad-dīn*)/Stato (*ad-dawla*) e dunque alla domanda “quale relazione esiste tra la religione e lo Stato?” in un contesto dove la tradizione rappresenta il filo conduttore che, attraverso l’esaltazione del passato e la decostruzione delle fonti originarie, genera ogni processo di comprensione del mondo.

Nel contesto Europeo, i nostri filosofi e governanti hanno operato una frattura con la tradizione e una radicalizzazione del passato, privandolo di autorità⁹⁰ e giungendo sempre più ad una separazione tra religione e Stato, ossia al secolarismo. Questo termine non significa opporre o combattere la religione, ma significa tirare una linea tra le questioni religiose e quelle civili, mettere il potere politico, l’educazione e altre istituzioni nelle mani di persone neutrali rispetto alla religione e dunque lontani dalle mani di preti, clericali e rappresentanti religiosi. Al contrario, nella storia islamica, l’autorità referente tradizionale (*al-marji ‘iyyah al-turāthiyyah*⁹¹) non vede la religione separata dallo Stato; nessun governante dichiara la sua dissociazione dalla religione in quanto essi (i governanti) sono giuridicamente definiti di fatto i “comandanti dei credenti” (*amīr al-mu’minīn*) e pertanto è loro compito servire la religione e sostenerne la causa. Allo stesso modo, nella storia islamica, le istituzioni non sono separate dallo Stato. Come sostiene il filosofo marocchino Al Jabri l’espressione “separazione della religione dallo Stato”, o “separare lo Stato dalla religione”, agli occhi dell’autorità referente tradizionale significherebbe creare uno stato ateo, de-islamizzare la comunità dei

⁹⁰ Come sostenuto da Hannah Arendt (2011, p. 55): “Kierkegaard, Marx e Nietzsche si trovano alla fine della tradizione, un attimo prima della frattura. Hegel fu il loro immediato predecessore, il primo che abbia visto la storia del mondo come un tutto unitario in continua evoluzione. Per essere giunto a una simile conclusione rivoluzionaria, egli stesso doveva trovarsi al di fuori di ogni sistema o convincimento del passato che rivendicassero un’autorità; doveva essere guidato soltanto dal filo della continuità presente nell’intimo stesso della storia. Questo filo fu il primo surrogato della tradizione, per il quale la massa ingentissima di valori quanto mai discordanti, di pensieri quanto mai contraddittori, di autorità in radicale contrasto che un tempo erano in qualche modo riusciti a realizzare una coesistenza, veniva ridotta a un’evoluzione dialettica monolineare, la cui autentica funzione era di respingere, più che la tradizione in se stessa, l’autorità di tutte le tradizioni.”

⁹¹ Il *marji ‘iyyah al-turāthiyyah* rappresenta una persona che, nella scienza del diritto (*fiqh*) è stata istituzionalizzata nella figura di teologi o giuriconsulti (*‘ulamā’* o *fuqahā’*). Essi vengono infatti consultati su questioni che riguardano la legge islamica e le loro opinioni vengono imitate nel tempo e dunque considerate “fonti autoritarie di imitazione” (*marja’ at-taqlīd*).

credenti (*'umma*); significherebbe privare l'Islam della sua *autorità*⁹². Convincere i tradizionalisti del contrario è un compito quasi impossibile⁹³.

Partendo da questa osservazione, e dunque dal fatto che l'Islam non separa la religione dagli affari civili, è possibile sostenere che, nel mondo arabo-musulmano, la priorità non sia tanto la separazione della religione dallo Stato, quanto un'azione razionale di rinnovamento innovativo che possa rispondere ai bisogni dei legittimi cambiamenti della società globale. A tal proposito, è necessario tenere in considerazione che, nelle società arabo-musulmane, le norme e le consuetudini ancestrali (*sunna*) hanno un ruolo fondamentale nella formazione delle opinioni che riguardano la morale e la legalità⁹⁴. Ne è un esempio la società propria dei tempi del profeta che, prima di allora, non avendo mai udito dai loro antenati i concetti professati da Mohammad, si sono mostrati inizialmente ostili e in opposizione a quanto tramandato dai loro antenati⁹⁵.

Questa necessità di seguire la *sunna* nell'Islam è stata la preoccupazione principale dei credenti e dei giuristi: essi si sforzavano, con fervente convinzione, di conformarsi ai detti e fatti del profeta per poter agire come si conviene.

⁹² Al Jabri (2009) p.33.

⁹³ Le autorità referenti tradizionali continuano a sostenere strenuamente che l'Islam sia apparso nella società quando uno Stato ancora non esisteva. Secondo essi, lo Stato Arabo Islamico si è formato gradualmente e velocemente, innanzi tutto grazie all'espansione dell'Islam e delle campagne vittoriose del Profeta. Inoltre, le conquiste Arabe hanno permesso anche di costruire relazioni internazionali. Tuttavia, nel Corano vi sono prove evidenti attestanti che il Profeta Maometto si sia sempre considerato un profeta e un messaggero della religione islamica, e che egli rifiutò a più riprese di essere chiamato re (*malik*) o di essere riconosciuto come capo di Stato (*ra'is dawla*). È solo dopo la morte del Profeta che i musulmani si crearono il problema del suo successore, il califfo. Secondo la teoria sunnita, infatti, lo Stato non esiste come istituzione ma è solo la persona che viene scelta come califfo ad essere a capo dell'esecutivo e dunque di gestire le persone secondo il libro di Allah e la *sunna* del Profeta. È dunque evidente che secondo l'autorità referente tradizionale, è necessario un rappresentante della comunità islamica (il califfo) per poter eseguire i comandi specificati nel Corano. Un fatto storico indiscutibile dunque è che è grazie all'Islam che gli Arabi hanno stabilito uno Stato, conquistato regni e costruito una civiltà. Ed è per questo che le autorità tradizionali creano un solido legame di causa-effetto nell'aderenza tra religione e Stato, tra religione e rinascita; così come i secolaristi vedono invece lo stesso legame di causa-effetto nella separazione tra religione e Stato, tra religione e rinascita. (Al Jabri 2009).

⁹⁴ Goldziher (2000).

⁹⁵ Si veda, nel capitolo I, il concetto di *turāth* (tradizione, eredità), inteso come insieme dei sentimenti rappresentativi accumulati da una parte dell'umanità nel corso dei secoli, che vengono ereditati di padre in figlio e rimangono vivi come istinto ereditario. Nel periodo preislamico, questa eredità rappresenta la *sunna* pagana. Con l'avvento dell'Islam, questo concetto di *sunna* è stato trasferito nelle loro pratiche ed è diventato, dopo il Corano, il secondo pilastro della concezione islamica del diritto e della religione, senza però fare alcun riferimento ai fatti ereditari pagani. Infatti, la *sunna* è intesa proprio come gli usi e le concezioni del profeta e dei suoi compagni. Quando dunque si fa esegesi, la domanda di partenza non è "cosa è giusto e cosa è sbagliato?", bensì "come avrebbero agito il profeta e i suoi compagni in una determinata situazione?"

Qualsiasi uso che veniva tollerato e riconosciuto per secoli, era di fatto *sunna*. Tutto ciò che si discosta dalla *sunna*, o che non può basarsi su un precedente dell'epoca del profeta, diventa un'innovazione (*bid'a*)⁹⁶. I teologi musulmani più rigoristi o fanatici aspiravano a conservare l'Islam immune da ogni forma di *bid'a*. Tra i sostenitori del letteralismo della *sunna* troviamo anche i dottori della legge malichiti, scuola giuridica tutt'oggi presente anche in Marocco⁹⁷. Principalmente in passato, i malichiti seguivano un forte letteralismo religioso e una convinta opposizione ad ogni forma di speculazione, considerata *bid'a maḍmūma*, ossia innovazione biasimevole⁹⁸. A livello dogmatico e giuridico, la storia dei movimenti islamici si presenta, infatti, come una lotta continua della *sunna* contro la *bid'a*⁹⁹, della tradizione intransigente contro l'allargamento incessante dei confini della tradizione¹⁰⁰ e dunque una sfida con le categorie esogene del secolarismo e del modernismo occidentali, applicate in ambito scientifico, religioso e sociopolitico e, in un certo qual modo, importate nel mondo musulmano:

“[...] mentre la filosofia occidentale ha potuto pensare solo se stessa, la filosofia e il pensiero islamici hanno dovuto pensare se stessi e soprattutto loro stessi in relazione a come pensava l'altro. Per i filosofi e pensatori islamici, in altri termini, si è trattato di pensare

⁹⁶ L'Islam è caratterizzato dal principio di unicità di Dio (*tawḥīd*) e la rivelazione di Dio è stata trasmessa dai profeti. Mohammad rappresenta l'ultimo e il più perfetto dei profeti. Pertanto la rivelazione senza Mohammad e la sua storia non esisterebbe. Ecco dunque il motivo principale per cui la *sunna*, ossia i detti e fatti del profeta, ricoprono un ruolo di fondamentale importanza nelle scienze islamiche e nel riconoscimento della tradizione.

⁹⁷ Al Jabri (1996).

⁹⁸ A titolo di esempio, i primi uomini di scienza andalusi del X secolo d.C., si sono dedicati allo studio della logica e della matematica come approccio a scienze extra giuridiche e dunque scienze che non avrebbero potuto speculare in modo metafisico e su questioni riguardanti il divino. Per ulteriori informazioni sui principi di filosofia islamica, vedi Al Jabri (1996) e Campanini (2015 e 2016).

⁹⁹ Goldziher (2000).

¹⁰⁰ A rigor di informazione, si sottolinea che la corrente teologica sunnita più fanatica e rispettosa della tradizione letterale, il cui principio cardine è sempre stato quello di epurare l'Islam da ogni innovazione, è la scuola *hanbalita*, tra i cui adepti ricordiamo in *primis* Taqī ad-Dīn ibn Taymiyya (m. 1328), completamente ostile ad ogni forma di innovazione (*bid'a*) che altera il concetto originario dell'Islam come, ad esempio, la filosofia, il sufismo e il culto dei santi. È sulla dottrina di Ibn Taymiyya che Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb (m. 1792) ha fondato uno dei movimenti religiosi più fanatici, il *wahhābismo*, le cui basi risiedono in un ultraortodosso e austero movimento di riforma religiosa. Il *wahhābismo*, come altre confraternite successive, è diventato pian piano un'entità politica che mirava alla restaurazione dell'antico Islam, la militanza anti-coloniale, il respingimento delle ideologie straniere, la difesa della tradizione e della dignità nazionale dagli imperialisti occidentali, la fedeltà agli ideali del Corano, è diventato divampante in tutta la Penisola Arabica e nell'attuale Arabia Saudita. Dalla linea di pensiero rigida dei *wahhābīti*, si sono formate figure come quella di Osama bin Laden e dei Talebani.

*come l'altro nel metodo, ma pensare diverso dall'altro nel contenuto. Perciò, il problema dell'eredità (turāth), della tradizione speculativa e intellettuale, si è fatto così importante e centrale per loro.*¹⁰¹”

Con il passar del tempo, e dunque con le continue evoluzioni sociali, politiche ed economiche, con la creazione di relazioni sempre più internazionali, si presentavano, nei confronti della vita, circostanze e situazioni totalmente diverse rispetto a quelle che si verificavano ai tempi del profeta. Fu necessario, dunque, fare qualche concessione all'evoluzione delle circostanze. Ed è così che si è riusciti a fissare teorie per poter fare una distinzione tra *bid'a ḥasana* o *maḥmūda* (innovazione buona o lodevole) e *bid'a sayyi'a* o *maḍmūma* (innovazione cattiva o biasimevole)¹⁰². L'Islam, infatti, invita a propagare il bene (*al-'amr bi'l-**ma'rūf***) e proibire il male (*al-nahy 'an al-**munkar***):

*“Sorga tra voi una comunità che inviti al bene (khayr), raccomandi le buone consuetudini (ma'rūf) e proibisca ciò che è riprovevole (munkar).*¹⁰³”

così come invita a interpretare, fare speculazioni razionali per riuscire a trasmettere la verità del testo sacro al volgo con un linguaggio adeguato:

*“Chiama al sentiero del tuo Signore con la saggezza (ḥikma) e la buona parola (maw'īza) e discuti con loro nella maniera migliore (aḥsanu).*¹⁰⁴”

Questo spiega, in effetti, come, soprattutto in epoca contemporanea, sia la filosofia che il diritto islamico non si basano su un carattere di rigida immutabilità ma, al contrario, pur mantenendo un legame con la propria eredità, è possibile prendere molte decisioni nuove in circostanze nuove, adattando le norme allo

¹⁰¹ Campanini (2016) p.19-20.

¹⁰² Vedi Goldziher (2000) e Encyclopedia of Islam alla voce *bid'a* ossia innovazione, concetto già chiarito nelle precedenti pagine; *istiḥsān*, ossia l'atto di dedurre e decidere, dopo una riflessione personale, in favore di una certa interpretazione della legge, soprattutto quando determinate decisioni giuridiche non possono basarsi sulla tradizione, ovvero sulla *sunna*; e *istiṣlāḥ*, ossia il principio attraverso cui si deducono decisioni di diritto sulla base di cosa è giusto nell'interesse degli esseri umani. Quest'ultimo si ricollega al principio obiettivo di *maṣlaḥa* ossia bene pubblico e dunque si basa sulla preoccupazione dell'interesse degli uomini. Si evidenzia che *istiṣlāḥ* e *maṣlaḥa* derivano dalla stessa radice **S L Ḥ** che significa “essere buono, giusto, esatto, virtuoso, retto.

¹⁰³ Corano (2017), 3:104.

¹⁰⁴ Corano (2017) 16:125.

stato di cose¹⁰⁵ e garantendo, di fatto, l'esistere di una rinnovata *Weltanschauung* islamica. Questo è possibile attraverso la ricostruzione di una nuova modalità di pensiero islamico, "risvegliando" la mente dei *mujtahidūn*¹⁰⁶. Se non vi sono nuove menti, non può esistere un nuovo *ijtihād*.

Secondo Al Jabri, infatti, vi è una carenza di *mujtahidūn* qualificati metodologicamente e concettualmente. Essi non sono di vedute aperte e non sono formati per poter esercitare un *ijtihād* dinamico e innovativo¹⁰⁷, in grado di sfidare i tempi contemporanei, nuove discipline scientifiche, i loro principi epistemologici e il loro impatto sulla razza umana. Se *ijtihād* indica uno sforzo (letteralmente), ecco secondo Al Jabri è questo che manca: un convinto sforzo mentale e concettuale, un comportamento razionale che accompagni un profondo processo di "ri-radicalamento delle radici"¹⁰⁸ attraverso un'analisi scrupolosa dei *maqāṣid al-sharī'a*¹⁰⁹ (scopi, obiettivi della legge islamica) e dell'adozione e

¹⁰⁵ Basti pensare, ad esempio, alle rivoluzioni degli Stati islamici, sia sunniti che sciiti, per l'introduzione di regimi costituzionali; o anche ai mezzi e alle decisioni prese dai giuristi religiosi in campo economico, per poter permettere ai paesi musulmani di adeguarsi alle esigenze moderne come, ad esempio, istituire un sistema bancario islamico che, tra molte difficoltà di ordine teorico e pratico, è riuscito comunque a qualificarsi seguendo i principi basilari dell'Islam. Per maggiori informazioni in merito vedi Goldziher (2000 p.267-270).

¹⁰⁶ Autorità religiosa e legislativa islamica che, attraverso il processo di *ijtihād*, può esprimere interpretazioni originali della legge islamica canonica, invece di applicare sentenze precedenti già stabilite.

¹⁰⁷ Intorno al XIV secolo d.C., le attività intellettuali del mondo arabo subirono un blocco e la civiltà Araba iniziò il suo declino. Questo accadde quando le quattro scuole Sunnite (Hanafita, Malikita, Shafiita e Hanbalita) decisero unanimemente di chiudere le porte dell'*ijtihād*, cosa che rese la giurisprudenza islamica una mera opera di imitazione e stagnazione, e condannò i Musulmani ad un'esclusione dall'applicazione di leggi in evoluzione. Tuttavia, i moderni giuristi riformisti, come Ibn Taimiyyat e Muhammad 'Abduh, si sono opposti a questa situazione deplorabile e hanno iniziato ad esaminare la tradizione alla luce dei principi della giurisprudenza e della ragione (Mahmasānī 2007).

¹⁰⁸ Il giurista andaluso al-Shāṭibī (m. 1388), di rito malikita, è stato il primo a parlare di un progetto di ri-radicalamento dei fondamenti dell'Islam nella sua opera *Al-Muwāfaqāt* (Le corrispondenze), in cui tentò di ristrutturare una metodologia di giurisprudenza basata su un'attenta valutazione analogica dei *maqāṣid al-sharī'a*.

¹⁰⁹ Non sarà mio compito, in questa ricerca, dettagliare, in profondità, i complessi e numerosi campi della giurisprudenza islamica. Tuttavia, ritengo importante sottolineare il senso di alcuni concetti da un punto di vista storico-giuridico, al fine di comprendere meglio il senso del pensiero politico descritto in questo capitolo. A tal proposito, i *maqāṣid al-sharī'a* sono principi in grado di fornire risposte a questioni di carattere morale e comportamentale nell'ottica della legge islamica, a favore dell'individuo e della collettività. Sono *maqāṣid* dunque tutti gli intenti divini e i concetti morali su cui si basa la legge islamica, come ad esempio la giustizia, la dignità umana, il libero arbitrio, la magnanimità, la cooperazione sociale. Si può affermare dunque che i *maqāṣid* rappresentano un legame tra la *legge islamica* e le nozioni odierne di *diritti umani*, sviluppo e civiltà. I *maqāṣid* sono classificati in differenti modi e a seconda di un numero variabile di dimensioni che tengono in considerazione il livello di necessità, le persone coinvolte nelle decisioni per raggiungere gli obiettivi e il livello di universalità degli obiettivi. Tradizionalmente, i *maqāṣid* sono stati divisi in (1) necessità, (2) bisogni e (3) beni non essenziali. Le necessità, a loro volta, sono classificate in ciò che preserva (i) la fede (*dīn*), (ii) la vita (*nafs*), (iii) l'intelletto (*'aql*), (iv) la progenie (*nasl*) e (v) la proprietà/ricchezza (*māl*). In alcune scuole di pensiero, viene classificato anche la salvaguardia

ridefinizione delle necessità individuali e collettive in ambito legale. In altre parole, quanto è comandato e proibito nel Corano e nella *sunna* viene analizzato attraverso valutazioni logiche e applicate, il cui fondamento risiede nella ragione (*‘aql*) e nella saggezza (*hikma*)¹¹⁰. Al contrario di quanto avviene, invece, seguendo il classico metodo dell’analogia (*qiyās*) che tratta i contenuti del Corano e della *sunna* come semplici regole arbitrarie la cui causa dipende, linguisticamente, da una relazione tra parole e significati. In analogia, infatti, per definire cosa sia vincolante o meno, si fa riferimento sia ai verdetti e alle opinioni legali emanate dai legislatori del passato, sia al significato delle parole e delle regole sintattiche usate, ad esempio l’uso di un imperativo verbale, secondo quella che era la lingua degli Arabi ai tempi del profeta. Cosa che rende il metodo analogico ipotetico e poco certo. Un esempio ci aiuterà a comprendere meglio:

“I will use the example of the judgment of amputating the hand of the thief, which is a textually-specified ruling in the Qur’ān. How can this judgment be rationalized? The first method [qiyās], which depends on analogy and the exploration of the meaning of the words, is completely incapable of building a rationale for this judgment. It can only say that proscription of robbery was in consideration of the public good. In other words it makes the public good and the [legal] intent the causes of the ruling: protection of property is a necessity of human social life. Therefore, proscription of robbery is mandated in accordance with [public] good, which is also the cause of the ruling. But someone may ask: Why is the penalty of theft the amputation of the thief’s hand and not imprisonment or lashing, for instance? The followers of analogy and causation will be at a loss for an answer. If they try, they will be lost in hypotheses which may lead to conjectures completely negating rationality. For example, some may justify the amputation by saying that the thief used his hand in stealing, so the hand must be amputated. [...] The second method [maqāṣid al-sharī‘a] does not fall into such labyrinths, because its starting point is legal intent, that is to say that a ruling must be justified and rational in connection with a certain situation [...] So we shall find that amputating the hand of the thief was a justified and rational measure within the context of that situation [where ...] amputating the hand of the thief was in force in Arabia before Islam [...] No walls or prisons

dell’onore (*‘ird*). La protezione di queste necessità diventa l’obiettivo della legge rivelata. Le teorie islamiche sui *maqāṣid* sono di fondamentale importanza per comprendere, specialmente in epoca contemporanea, su quali basi vengono prese decisioni giuridiche che coinvolgono la comunità intera e che ha dei chiari riflessi sulla vita quotidiana di ogni singolo individuo.

¹¹⁰ Al Jabri (2009).

in the desert, and no authorities to guard the prisoner. Therefore, the only alternative was corporal punishment¹¹¹. ”

È evidente dunque che questo innovativo metodo razionale sempre più promosso dai riformisti, parte dall'applicazione della legge islamica in considerazione dell'interesse del bene collettivo. Molti teorici e giuristi, infatti, vedono nei *maqāṣid*, un'espressione alternativa per indicare “bene collettivo” (*maṣāliḥ*). Uno scopo (*maqṣid*), infatti, non può essere ritenuto valido se non garantisce il raggiungimento del bene (*maṣlaḥa*) ed evita danni (*maḥāṣid*). Di conseguenza, secondo i riformisti, i *mujtahidūn* dovrebbero regolare le questioni civili che ricadono sotto la loro responsabilità (*mu'āmalāt*, *'ādāt e siyāsa*¹¹²) considerando il *maṣlaḥa* e dunque il bene collettivo. È su questo modello, ad esempio, che si basò il giurista contemporaneo Ṣubḥi Rajab Maḥmasāni (1909 – 1986), secondo cui *maṣlaḥa* e *maqāṣid* rappresentano le *rationes legis* per ogni decisione legale che rientra nella sola area delle relazioni sociali (*mu'āmalāt*), e non per quelle che riguardano la sfera rituale (*'ibādāt*). Quando dunque fosse necessario estendere leggi a nuove situazioni, il *maṣlaḥa* assume il ruolo di *ratio legis* nella procedura di analogia legale (*qiyās*). Secondo Maḥmasāni, inoltre, per adattare leggi esistenti ai cambiamenti delle circostanze, è necessario operare la distinzione tra ciò che ha carattere *universale*, ossia leggi immutabili, e ciò che ha carattere *particolare*, ossia suscettibili a cambiamenti a seconda del tempo, dello spazio, delle usanze e delle circostanze. In questo senso, infatti, non si modifica la *ratio legis* delle sentenze per garantire il bene comune, bensì si modifica ciò che viene riconosciuto come bene comune con il cambiamento della società¹¹³.

Certamente, questo discorso ha delle connotazioni giuridiche molto complesse e molti giuristi si sono espressi in merito seguendo o discordando da questa linea. Non sarà compito di questa ricerca ricostruire il pensiero di tutti i giuristi, ma

¹¹¹ Ibid. (2009) p.84-85.

¹¹² Tradotto letteralmente: *comportamenti civili, usanze e politica*. In diritto musulmano vi è una distinzione tra *mu'āmalāt* ossia l'insieme delle leggi che regolano i rapporti tra gli uomini, tra cui il matrimonio, il diritto patrimoniale e le successioni, e *'ibādāt* ossia l'insieme delle leggi che regolano i rapporti tra Dio e l'uomo, come l'elemosina rituale.

¹¹³ Per ulteriori approfondimenti sul tema delle posizioni dei giuristi classici, moderni e contemporanei in ambito di adattamento di leggi già esistenti a cambiamenti di circostanze e all'applicazione del *maṣlaḥa*, vedi Opwis (2005), al-Attar (2010) e Cook (2000 e 2003).

ritengo importante fornire quanto meno i cenni più rilevanti che ben si sposano con l'obiettivo di questo lavoro. Di sicuro, una caratteristica comune a tutti i giuristi moderni e contemporanei è la preoccupazione di dimostrare che la legge islamica è in grado di funzionare in uno stato moderno e che essa può espandersi ed adattarsi a seconda delle circostanze. Quello che differisce tra i vari giuristi è la loro interpretazione del *maṣlaḥa*.

Inoltre, si può essere d'accordo sul fatto che i nuovi metodi di regolamentazione aprirebbero le porte ad un rinnovamento e a un *ijtihād* che si prolunga indefinitamente nel tempo, poiché le valutazioni sul bene comune si sviluppano in accordo con i cambiamenti dei tempi e delle situazioni e diventano, di fatto, gli obiettivi di base di ogni legislazione che voglia garantire un *welfare* adeguato¹¹⁴. In epoca contemporanea, i Diritti dell'Uomo sono diventati un'evidenza primaria, una richiesta individuale, nazionale e universale che, a livello globale, tutte le filosofie, i pensieri sociali e gli organismi politici odierni si sforzano di realizzare o almeno vi fanno appello. A tal proposito, la più grande sfida che il mondo arabo-musulmano continua ad affrontare è appunto sapere in che modo l'Islam può offrire il quadro teorico e il metodo scientifico per l'integrazione (o meno) dei diritti umani universali all'interno delle necessità e dei bisogni della collettività, tra cui la libertà di espressione, il diritto alla vita, alla famiglia, alla salute, al lavoro, all'educazione, alla partecipazione politica, sociale ed economica senza distinzioni di genere¹¹⁵.

¹¹⁴ Al Jabri (2009).

¹¹⁵ Nel 1981 è stata presentata, all'UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization), una Dichiarazione Islamica Universale dei Diritti dell'Uomo da un ampio numero di intellettuali rappresentanti le varie entità islamiche. La Dichiarazione Islamica include l'insieme dei diritti di base che furono menzionati dalla *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* del 1948, il *Patto Internazionale per i Diritti Civili e Politici* del 1966 e il *Patto Internazionale dei Diritti Economici, Sociali e Culturali* del 1966, tra cui il diritto alla vita, alla giustizia, la protezione contro la tortura, diritto di asilo, libertà di espressione e di credo religioso, diritto all'educazione, diritto al lavoro e alla partecipazione politica etc. partendo però dal riconoscimento che nell'Islam siano presenti valori che permettono di radicare al suo interno i diritti universali dell'uomo e di riconoscerli come parte del proprio patrimonio etico (Al-Na'im 1983; Pacini 1998). Alcuni membri dell'Alta Commissione per i Diritti Umani delle Nazioni Unite (UNHCHR) espressero i propri dubbi nei confronti della Dichiarazione islamica poiché minacciava il consenso interculturale su cui gli strumenti internazionali per i diritti umani si erano basati. Altri membri ritennero invece che la dichiarazione islamica aggiungeva nuove dimensioni positive per i diritti umani, dal momento che, a differenza degli strumenti internazionali, sono attribuiti a una fonte divina, aggiungendo così una nuova motivazione morale per la loro osservanza. Un approccio basato sui *maqāṣid* riguardo la questione dei diritti umani sostiene quest'ultimo parere, pur affrontando le preoccupazioni del primo, soprattutto se la terminologia dei *maqāṣid* deve essere resa contemporanea e si debba svolgere un ruolo più attuale nel

2.2.1 Riforma (*iṣlāḥ*) e bene comune (*maṣlaḥa*)

Come precedentemente spiegato nel capitolo I, a partire dal XIX secolo, la produzione intellettuale del mondo arabo ha visto crescere sempre più una tensione dinamica tra la tradizione del passato e l'Altro (modernità occidentale), fermo restando che il sentimento di appartenenza arabo-islamico e la salvaguardia dell'Islam, come fondamento della personalità e della solidarietà collettive, rappresentano una *conditio sine qua non* in ogni discorso dialettico sia per la costituzione di un'identità di base, sia per il principio di collettività¹¹⁶. È dunque con i riformisti della *Nahḍa* che si porta avanti, in modo sempre più articolato, il discorso della *iṣlāḥ*¹¹⁷, di una nuova teologia, una nuova concezione della rivelazione e del ruolo della religione nella società. Sono molti gli intellettuali che si sono fatti promotori di un processo di rinnovamento religioso¹¹⁸ per permettere, attraverso la reinterpretazione dei testi sacri dell'Islam, una migliore coincidenza tra le realtà contemporanee da una parte e le rappresentazioni e le credenze sostenute dall'ortodossia. Il carattere innovativo di questo movimento risiede nell'importanza che ricoprono le mentalità e i temperamenti collettivi (*élites*, intellettuali, borghesi, masse popolari) e nel ruolo assunto dalla ragione nei fatti storici nuovi. Coloro che interpretano devono, ad un certo punto, prendere le distanze dalle scuole teologiche, pur riservandosi la possibilità di interpellarle al

ragionamento giuridico (Pruvost 1983; Auda 2007). Per il testo completo e tradotto della Dichiarazione Islamica si veda in appendice.

¹¹⁶ Filali-Ansary (1993).

¹¹⁷ Oltre a quanto già spiegato nel capitolo I sul movimento di riforma, altresì noto con il termine *iṣlāḥ*, è importante ricordare che la dottrina sunnita dominante assegna alla conoscenza dell'ordine canonico (*'ilm*) quattro fonti fondamentali (*'usūl*): il Corano, la *Sunna*, l'*ijmā'* (consenso unanime della comunità di credenti, ossia *'umma* o altresì, in questo senso, dei teologi riconosciuti in una data epoca, su una regola data, ossia *ḥukm*, imposta da Dio), e l'*ijtihād* [termine che indica, *in primis*, l'uso del ragionamento individuale, e poi, in un senso più stretto, l'uso del metodo di ragionamento per analogia (*qiyās*)]. Questi metodi sono stati ampiamente usati, soprattutto il ragionamento individuale, dalle antiche scuole di diritto. A partire da queste quattro fonti, le regole giuridico-morali (*aḥkām*) sono dedotte conformemente a criteri ben definiti che fanno poi l'oggetto della scienza del diritto (*fiqh*) (Reinhart 1983).

¹¹⁸ Un esempio importante è dato da Abdel Hamid Ben Badis (1889 – 1940), notevole figura di intellettuale religioso musulmano del movimento della *iṣlāḥ* ad Algeri e che, seguendo i criteri della logica e ricollegando logica e tradizione dei grandi teologi dell'Islam, ha pubblicato un commentario del Corano e degli *ḥadīth*. Egli propose un'interpretazione del dogma attraverso un largo uso della ragione, del libero arbitrio, così come pose anche le basi per una costruzione teorica che giustificasse la separazione del religioso dal politico, così come presentò anche argomenti di ordine religioso contro il rito del *marabuṭisme*.

momento opportuno. Secondo l'intellettuale e femminista islamica Amina Wadud¹¹⁹:

“Hermeneutics of any text must confront three different aspects in order to support its conclusions: 1. the context in which the text was written (in the case of the Qur'an, in which it was revealed); 2. the grammatical composition of the text (how it says what it says); and 3. the whole text, its Weltanschauung or world-view. Often, differences of opinion can be traced to variations in emphasis between these three aspects¹²⁰.”

In questo rinnovamento, è stato (e tuttora lo è) necessario riflettere sulla conoscenza morale della società islamica, attraverso un processo di ripensamento della teoria dell'etica comportamentale che caratterizza il *fiqh*. Certo, il *fiqh*, che rappresenta la semplice conoscenza del diritto islamico, è di base un processo che si avvale dei quattro *'usūl* fondamentali per produrre conoscenza morale e risolvere questioni giuridiche e sociali. Tuttavia, l'idea stessa di voler identificare la nozione di ragione (*'aql*) all'interno del discorso coranico deve essere fatto con estrema cautela, al fine di evitare approcci anacronistici o di fare derive teologiche. Inoltre, bisogna fare attenzione a quale delle numerose teorie della conoscenza ci si riferisce, considerando che nel pensiero islamico ve ne sono diverse. Per lo scopo di questa ricerca, la definizione fornita da Mohammad Ali Amir-Moezzi mi sembra la più appropriata:

“Les sourates coraniques utilisent plusieurs termes, souvent comme synonymes, pour signifier la connaissance. Le mot le plus fréquemment utilisé est celui de 'ilm, du verbe 'alima, «savoir», «connaître»; certaines sourates utilisent également les verbes 'arafa et faqiha avec plus ou moins le même sens. Ces termes prendront dans la pensée islamique un sens technique précis qu'ils n'ont pas dans le Coran. Les théologiens scolastiques (mutakallimūn) admettront deux distinctions principales. Une première distinction entre 'ilm et ma'rifa: 'ilm est une connaissance spontanée qui vient de Dieu et qui concerne la chose religieuse – d'où le participe actif 'ālim, «savant en matière religieuse», tandis que ma'rifa est une connaissance réflexive,

¹¹⁹ Una delle figure preminenti del femminismo islamico, afroamericana convertita all'Islam, esperta di Corano e Islam, Amina Wadud si è formata all'Università del Michigan, insegnato all'*International Islamic University* in Kuala Lumpur ed è attualmente professore di Studi Islamici al Dipartimento di Studi Filosofici e Religiosi della *Virginia Commonwealth University*.

¹²⁰ Wadud (2007) p. 157.

donc obtenue par l'expérience, et ne concerne que le domaine profane. Deuxième distinction: 'ilm est la connaissance du composé et de l'universel, ma'rifa est celle d'objets simples et particuliers. Avec l'évolution de la pensée en Islam, le mot 'ilm prendra le sens de science en général, et 'ālim désignera le savant. Ainsi le savant religieux est le savant par excellence. [...] Le grand enseignement que le Coran nous en donne, c'est que la science de Dieu est au-dessus de celle des hommes. Dieu est le Connaissant ('ālim) et la connaissance des hommes vient de lui. La science, autrement dit la connaissance, à été donnée aux hommes par la grâce incommensurable de Dieu¹²¹. ”

Nell'ambito della conoscenza, rientra anche la dottrina del conoscere il bene e il male. La dottrina del vietare il male implica un processo simile a questo:

“If you see someone doing something wrong, you ought to try to get them to stop. You should say something (with the tongue), or if that doesn't work, you should do something (with the hand). Failing that, well, you can just wish them to stop (with the heart). But don't get too violent – that's for the police. If somebody really ought to take a certain course of action, then you really ought to tell them to; but if it's just that it would be nice if they did, then maybe it's a nice idea to suggest it to them. If there's a lot of people there, and somebody else speaks out, you don't have to; but if nobody does, it's up to you. But don't think you ought to jump in like that. There may be several good reasons for keeping out of it, such as: «Come on, what's wrong with what he's doing?»; «Look, they've stopped anyway»; «Forget it»¹²². ”

E dunque, se assumiamo che avere un rapporto sessuale consensuale fuori dal matrimonio sia male (*munkar*) e noi stiamo assistendo a tale evento, secondo il concetto etico islamico è nostro compito fermare chi sta compiendo tale atto. Così come se fossimo testimoni di una violenza sessuale, abbiamo il dovere di denunciare l'aggressore e consegnarlo alla giustizia. Tuttavia, è importante tenere in considerazione che quando si parla di bene/male, il dibattito etico non è semplice, anche perché, tra le nozioni occidentali e quelle musulmane, vi sono sostanziali differenze rispetto a cosa sia bene e cosa sia male (e.g. uso del vino, rapporto con le donne, pubblico e privato)¹²³.

¹²¹ Amir-Moezzi (2007) p.182-183.

¹²² Cook (2000).

¹²³ Quando si parla di bene e male, è spontaneo domandarsi quale sia il ruolo dello Stato nel fare il bene e vietare il male. Questa domanda racchiude in sé una serie di tensioni, soprattutto con l'avvento degli Stati moderni nel mondo arabo-musulmano. Lo Stato oggi influenza tutti i campi: dall'educazione all'economia,

Secondo i filosofi islamici¹²⁴, nella vita di ogni giorno, per valutare cosa sia eticamente ammesso e dunque di comprendere gli ordini, i compiti o gli obblighi morali, è fondamentale possedere sia una conoscenza morale necessaria (*'aql*), ossia la capacità di un *agente* di comprendere cosa sia *ma'rūf* e cosa sia *munkar*, sia la capacità di agire indipendentemente da qualsiasi fattore deterministico, al fine di poter essere autonomo e responsabile dei propri atti. In tal senso, per guidare il comportamento umano, si presuppone non solo l'intenzionalità e la razionalità dell'agente, ma anche una certa capacità fisica e mentale per essere responsabile della scelta e dell'azione:

“Conoscendo alcuni aspetti che rendono le azioni buone, e altri che invece rendono le azioni cattive, e conoscendo alcuni obblighi [...] Un adulto con la mente sana necessariamente conosce la malvagità della trasgressione, la malvagità dell'essere ingrato verso un benefattore, e la malvagità di dire menzogne quando queste non sono destinate a fare beneficio o respingere un pericolo. Un adulto inoltre conosce la bontà della compassione e del dare; così come si sa che ringraziare un benefattore ed essere giusti nel restituirgli il favore qualora fosse richiesto. Ecco: questi sono considerati obblighi¹²⁵.”

Secondo la corrente di pensiero *Mu'tazilita*, una persona è qualificata come un agente morale responsabile solo quando possiede la conoscenza necessaria e per questo si dice che sia intellettualmente maturo (*kāmil al-'aql*). La conoscenza morale necessaria è considerata generale, mentre la conoscenza dettagliata del valore di un atto particolare viene acquisita attraverso la riflessione e il ragionamento¹²⁶. In altre parole, l'*'aql* ci permette di perseguire ragionamenti e acquisire conoscenze. Non saremo in grado di riflettere senza di essa e non saremo qualificati come agenti responsabili. Tutto ciò che non è ancora

alla difesa, alla cultura, alla vita intellettuale. E in alcuni casi, lo Stato fa uso della violenza per vietare il male. Le opinioni degli studiosi islamici sull'uso della violenza sono contrastanti: alcuni a favore, altri contrari. Shaikh al-Islām Ḥaydarīzāde Ibrāhīm Efendi (m. 1931) sosteneva che il permesso delle autorità è indispensabile per l'uso della violenza contro la persona. Tuttavia, guardando le necessità dei nostri tempi e l'attuale organizzazione degli Stati, anche un linguaggio brutale e attacchi a strutture sarebbe un fallimento del diritto penale. Questo argomento è di profondo valore e complessità e andrebbe studiato e analizzato in un'opera a parte.

¹²⁴ Al-Attar (2010); Cook (2000).

¹²⁵ Al- Jabbar Al-Asadābādī (1965) vol. 11 p. 384, citazione tradotta dall'arabo.

¹²⁶ Al-Attar (2010).

conosciuto, fa parte della conoscenza acquisita (*al-ma'rifa al-muktasaba*) attraverso il ragionamento e la riflessione.

La conoscenza morale necessaria è fondamentalmente basata sulla conoscenza delle intenzioni e delle finalità umane. Secondo la religione musulmana, le finalità umane dovrebbero essere anche le finalità divine ossia che l'essere umano garantisce la protezione degli scopi della legge islamica (*maqāṣid al-sharī'a*). Si può sostenere che la conoscenza delle intenzioni divine sia conoscenza acquisita, e che le finalità del discorso divino siano interpretate secondo le nostre intenzioni e finalità, attraverso il nostro linguaggio.

Inoltre, non tutto è conoscenza necessaria. 'Abd Al-Jabbar, ad esempio, sosteneva che la conoscenza di Dio non rappresenta una conoscenza necessaria, in quanto questo presuppone che tutti gli esseri razionali debbano essere d'accordo sulla sua esistenza, cosa che non è ciò che accade, né accadeva (prima della Rivelazione): alcuni, infatti, negano la sua esistenza, altri l'affermano. Alcuni sono moralmente attivi pur non credendo in Dio. Concetto che ci porta a concludere che la conoscenza di alcuni principi morali è una conoscenza necessaria che precede la Rivelazione¹²⁷.

Invero, il fatto che le persone valutano i valori di giustizia e ingiustizia in maniera differente, fa comprendere che non tutto ciò che è male è conosciuto. Esso, infatti, è acquisito attraverso la riflessione e l'indagine, nonché derivato da principi morali generali che sono conosciuti dagli esseri razionali. In altre parole, i testi sacri devono essere compresi e conosciuti nel loro aspetto teleologico, ossia in un modo che le intenzioni delle persone (*niyya*)¹²⁸ si conformano agli scopi (*maqāṣid*) nell'interesse pubblico (*maṣlaḥa*). Il numero cospicuo di versetti coranici dedicati a regolare i rapporti sociali, familiari, patrimoniali, porta ad affermare un principio di consapevolezza di un Dio che conosce tutto e che svolge un ruolo chiave nell'orientamento di intenzioni e azioni, grazie anche al binomio obbedienza(*ṭā'at*)/disobbedienza (*ma'āṣī*). In altre parole, il timore, ossia la paura

¹²⁷ 'Abd Al-Jabbar (1965).

¹²⁸ De Francesco (2013).

del giudizio, è una spinta ad agire nel bene, al fine di ricevere benedizioni divine e dunque a rivolgere gratitudine per il bene ricevuto¹²⁹.

2.3 Il femminismo islamico di Asma Lamrabet

È in questa cornice che posizioniamo la comparsa del femminismo islamico, movimento teorico e politico che propone altri modi di pensare il rapporto tra l'Islam e l'emancipazione della donna e che basa le sue critiche sulla produzione e diffusione della vera "conoscenza" e della riappropriazione del "sapere" da parte delle donne. Asma Lamrabet¹³⁰ è una femminista islamica e l'obiettivo principale del suo pensiero è quello di permettere l'apertura di un dialogo tra la tradizione giuridica islamica e il femminismo, di fornire un metodo per suggerire risoluzioni per le imperiture tensioni tra un nazionalismo intriso di sentimenti anticoloniali e interpretazioni patriarcali, e un secolarismo che si basa su parametri moderni e universali. In questo discorso, è inevitabile che le donne musulmane si troveranno a dover fare delle scelte che permettano di integrare il loro bisogno di mantenere l'identità musulmana e le nuove consapevolezze di genere derivanti dal discorso internazionale sui diritti umani¹³¹. Il femminismo islamico di Asma Lamrabet parte da un lavoro ermeneutico femminile dei testi dell'Islam, attraverso l'armonizzazione sincronica di strumenti come l'*ijtihād*, il *tafsīr* (esegesi coranica) e la critica razionale delle scienze sociali, al fine di dimostrare che nei testi sacri dell'Islam non esistono fonti di disuguaglianza di genere e di

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Il pensiero di Asma Lamrabet è rispecchiato in altri autori che potremmo definire di rilettura femminile del Corano. Una menzione degna di nota va fatta per Amina Wadud e Asma Barlas. Amina Wadud (1999), ha criticato i metodi esegetici tradizionali limitati dal loro atteggiamento atomistico che impedisce l'accesso al messaggio coranico universale. Essa propone una esegesi olistica del Corano, che abbia alla base tre principi fondamentali: il *tawhīd* (unicità di Dio), *al-'adl* (la giustizia) e la *taqwā* (il timor di Dio, la coscienza). Questa ermeneutica del *tawhīd*, permette di sviluppare una logica sistematica che favorisce l'interpretazione della coerenza coranica e le dinamiche tra orientamenti morali universali e particolari; il metodo sarebbe dunque quello di relazionare le strutture sintattiche e i principi presenti nel Corano stesso, tenendo in debita considerazione le realtà e le preoccupazioni sociali, morali, economiche e politiche contemporanee, con particolare attenzione alla relazione uomo-donna. A tal proposito, A. Wadud difende, con convinzione, il fatto che il Corano porta in sé un evidente messaggio di uguaglianza tra uomo e donna. Sulla stessa falsariga si pone il pensiero di Asma Barlas (2006), la quale intende recuperare l'epistemologia dell'uguaglianza e tutti i criteri antipatriarcali che sono stati attribuiti al Corano dal riduzionismo interpretativo degli '*ulemā*'.

¹³¹ Ali (2012).

oppressione della donna¹³². Al contrario, si intende dimostrare che il Corano afferma il principio di uguaglianza tra tutti gli esseri umani e che sono state le pratiche patriarcali ad aver ostacolato o sovvertito la pratica della parità tra uomini e donne¹³³.

In questa scuola di pensiero, la metodologia proposta da Asma Lamrabet è simile a quella proposta da Amina Wadud, ossia prendere in attenta considerazione tre caratteristiche essenziali: il contesto storico in cui il Corano è stato rivelato, la sintassi con cui il Corano è stato tramandato e, come ricorda Amina Wadud, la *Weltanschauung* espressa nel Corano¹³⁴. In questo lavoro di interpretazione e rilettura, bisogna tenere in considerazione che possono presentarsi differenze di opinioni e dibattiti tra monisti-atomisti della conoscenza religiosa e pluralisti-universalisti della logica del Corano.

Asma Lamrabet si colloca nel secondo gruppo, ossia coloro che intendono rimettere nel loro quadro normativo coranico, tutti i versetti che riguardano le donne, che corrisponde dunque ad una visione d'insieme dell'umanità fatta da uomini e donne. Lamrabet propone dunque di distinguere tre livelli di lettura dei versetti coranici: i versetti universali, quelli congiunturali e quelli specifici. I versetti universali sono tutti quelli che richiamano norme etiche comportamentali (ad esempio, il senso di giustizia, l'uguaglianza), applicabili a tutti gli esseri umani, indipendentemente dalla loro provenienza culturale, ideologica o religiosa. I versetti congiunturali, invece, sono quelli che hanno un legame spazio-tempo con la società araba ai tempi della Rivelazione, e dunque del VII secolo. Identificare questi versetti significa comprendere quali erano, a quei tempi, gli imperativi socioculturali dell'epoca (ad esempio, la schiavitù, il concubinato) e fare in modo di accompagnare le trasformazioni sociali successive. Infine, troviamo i versetti specifici. Anch'essi hanno un legame spazio-tempo con l'epoca del Profeta, ma sono di fondamentale importanza nelle loro finalità

¹³² Barlas (2012).

¹³³ Badran (2009).

¹³⁴ Wadud (1999).

riguardo al senso di giustizia cui fanno riferimento (ad esempio, il codice vestimentario, la poligamia, l'eredità, la testimonianza, il ripudio, la *qiwāma* ossia autorità degli uomini sulle donne)¹³⁵. In questo lavoro di ricerca, mi soffermerò principalmente sui versetti universali e congiunturali.

Il lavoro di Asma Lamrabet parte da una semplice domanda: le donne sono davvero oppresse dalla religione oppure da un sistema socioculturale maschilista e patriarcale che manipola il discorso religioso per acquisire più potere? Per tentare di comprendere la nozione di religione, è importante analizzare a fondo sia la dimensione spirituale (ossia l'espressione individuale e collettiva della fede e delle credenze), sia quella istituzionale (ossia del sistema religioso costituito da istituzioni composte prevalentemente da figure maschili quali gli *'ulemā'*, gli *'imām*).

Quando si parla di mondo arabo-musulmano e del discorso sulle donne, è tendenza comune attribuire tutte le cause e gli effetti al discorso religioso senza considerare, tuttavia, che anche in quelle società dove il secolarismo vive indisturbato, esistono ancora oggi livelli di oppressione e discriminazioni di genere che si manifestano in gradi più o meno simili: dalla dominazione, allo sfruttamento, alla violenza.

Asma Lamrabet è una delle donne arabo-musulmane che si è posta l'obiettivo di riappropriarsi del religioso e di decostruire la lettura patriarcale che ha marginalizzato le donne durante la storia. In questa fase di vita, le donne musulmane stanno lanciando un messaggio molto forte: non è il messaggio spirituale tramandato dalla tradizione religiosa ad opprimere le donne e a non farle sentire in sicurezza. È piuttosto la strumentalizzazione della religione operata dalle istituzioni religiose, ad opprimerle. L'obiettivo racchiuso nell'opera di Asma Lamrabet è dunque quello di un progetto di riforma religioso, atto a rivendicare l'uguaglianza e la giustizia partendo dal sistema di riferimento musulmano, e

¹³⁵ Lamrabet (2012).

dunque dalle fonti del messaggio spirituale del Corano¹³⁶. In questo progetto di riforma, le donne devono avere un ruolo attivo fondamentale.

Un esempio è dato dal Marocco dove, nel 2004 si è aperto il primo concorso pubblico, afferente al Ministero per gli Affari Islamici, per donne predicatrici (*murshidāt*). In breve, ogni anno possono essere selezionate fino a 50 donne che, attraverso un corso di formazione e di pratica all'interno di una moschea o di enti islamici, imparano ad insegnare il Corano alle donne. Essendo esse predicatrici governative, devono adeguarsi ad un meccanismo ministeriale, ossia i contenuti condivisi durante la predicazione, devono essere conformi alla propaganda ministeriale. Di fianco a queste predicatrici governative, esistono anche predicatrici non governative che per poter agire in quanto tali, devono tuttavia chiedere autorizzazione al Consiglio degli '*ulemā*' del proprio distretto. Questo è una *conditio sine qua non* al fine di evitare la creazione di predicatrici associate a movimenti islamisti che, illegalmente, fanno proselitismo attraverso l'insegnamento religioso. È questo il caso del movimento islamista non affatto apprezzato dal regime marocchino in quanto considerato chiaramente movimento islamista-insurrezionista verso la monarchia, dal movimento stesso definita inappropriata a governare¹³⁷.

2.3.1 Sistema di riferimento religioso e sistema di riferimento universale

Il tema dell'uguaglianza tra uomo e donna è, in Marocco come nel resto del mondo arabo-musulmano, uno dei maggiori dibattiti da oltre trent'anni e, ancora oggi, la sua realizzazione trova ostacoli evidenti dovuti alla presenza di due sistemi di riferimento in vigore: religioso e universale. Per parlare di una spiritualità ugualitaria tra gli esseri umani, bisogna dunque abbandonare l'insieme delle produzioni interpretative islamiche prigioniere di letture dogmatiche, politicizzate e istituzionalizzare all'interno di scuole giuridiche¹³⁸. È necessario, piuttosto, rileggere il corano secondo l'impulso iniziale di un'etica universale e

¹³⁶ Lamrabet (2014).

¹³⁷ Per maggiori informazioni sulle donne predicatrici vedi Sara Borrillo (2009).

¹³⁸ Lamrabet (2016).

liberatrice, ricordandosi di dare risposte alla realtà seguendo i cambiamenti in ordine di spazio e tempo. Asma Lamrabet distingue in questo metodo di riforma quattro dimensioni essenziali: (i) etica globale; (ii) umanista; (iii) concettuale e normativa egualitaria; (iv) sociale.

L'etica globale di cui Asma Lamrabet si fa promotrice trova le sue basi partendo, *in primis*, dal principio del *tawhīd*, ossia del concetto islamico dell'unicità divina, la professione della fede monoteistica caratteristica dell'Islam e contraria ad ogni forma di pluralismo divino. Sottolineando l'unicità di Dio e la sua natura trascendentale, gli esseri umani sono liberati dalla subordinazione a qualsiasi presunto potere oppressivo religioso o politico che osi rivendicare la propria autorità sulla base di un'eredità divina. Pertanto, i partiti politici e religiosi le cui pratiche e dottrine indicano queste tendenze minano il concetto di unità divina:

“[...] tawhīd, principe qui, dans sa symbolique profonde, n'est autre que la représentation effective de la liberté humaine. En adhérant au principe de l'Unité divine, le croyant et la croyante se libèrent de toute aliénation, que celle-ci soit matérielle ou morale.”¹³⁹

In questo concetto di unicità, è importante enfatizzare che l'essenza divina è dotata di una conoscenza che non può essere paragonata alla conoscenza umana che, di fatto, è acquisita e modificabile. Invero, il principio dell'unicità divina è di fondamentale importanza soprattutto nella scuola teologica dei *Mu'taziliti* (IX secolo), i quali confutavano quelle scuole di pensiero, come gli antropomorfi e i corporalisti, che credevano nella natura corporea di Dio, attribuendoGli fattori e aspetti simili a quelli delle creature mortali¹⁴⁰. I *Mu'taziliti*, ad esempio, presero le distanze dalle credenze e le pratiche di tutti i partiti che richiamaavano un'eredità divina a sostegno della loro fallibile autorità. Contro tutte le dottrine che potrebbero essere utilizzate per limitare la libertà intellettuale e politica di una persona essi hanno sviluppato una teoria etica che si basava su principi di unità (*waḥdah*) e di giustizia (‘*adl*) dove l'una (*waḥdah*) libera gli esseri umani da ogni forma di subordinazione, eccetto da quella di Allah, e l'altra (‘*adl*) permette di

¹³⁹ Lamrabet (2012) p. 22

¹⁴⁰ al-Attar (2010)

confutare qualsiasi ingiustizia fatta nel nome di Allah. Si potrebbe dire che un aspetto importante della originalità della filosofia etica *mu'tazilita* si basa sulla sua rilevanza per la realtà socio-politica.

Una volta compreso il senso socio-politico che si racchiude nel principio di unicità, Lamrabet procede definendo la ragione (*'aql*), la libertà (*hurriyya*) e il senso di giustizia (*'adl*) intesi come valori fondamentali della fede coranica. È attraverso questi valori che bisogna ricercare il senso di uguaglianza tra uomini e donne nel messaggio spirituale dell'Islam. Secondo Lamrabet, a tal proposito bisognerebbe attribuire un'importanza fondamentale al versetto 71 della Sura 9 del Corano che recita:

“I credenti e le credenti sono alleati (awliya) gli uni degli altri. Ordinano le buone consuetudini (ma'rūf) e proibiscono ciò che è riprovevole (munkar), eseguono l'orazione, pagano la decima e obbediscono ad Allah e al Suo Messaggero. Ecco coloro che godranno della misericordia di Allah. Allah è eccelso, saggio.”

È nelle buone consuetudini (*ma'rūf*) intese come bene comune (*maṣlaḥa*) che Lamrabet vede l'interesse superiore per la comunità, inteso come un'etica della giustizia sociale, della protezione dell'ambiente vissuto come un dono da parte del Creatore, all'interno del quale tutte le diversità umane e naturali devono essere rispettate per la costruzione di un obiettivo di benessere comune. E oggi, nel nostro contesto post-moderno fatto di progresso tecnologico inanimato, da una logica di mercato spudorata e da uno spiccato senso di individualismo, il termine bene comune sta diventando superato o addirittura abusato e applicato impropriamente dalle istituzioni politiche.

È noto che, dal periodo moderno ad oggi, stiamo assistendo ad una rivoluzione culturale lenta, in alcuni casi silenziosa, in altri piena di fervore (e.g. le rivolte arabe del 2011). Questa rivoluzione produce una notevole innovazione sul piano dei valori. Ad oggi, infatti, vediamo coesistere due fattori fondamentali: da una parte, soggetti che continuano a credere e lottare per il mantenimento e lo sviluppo di un materialismo sfrenato, accompagnato da commerci e investimenti finanziari globali di stampo “neocapitalistico” dove, molto frequentemente, è una

piccola parte a beneficiare del benessere da questo derivante e quindi a forte base individualista; dall'altra, vi è una convinta azione di protesta da parte di soggetti che mirano al cambiamento, partendo dallo spostamento di interesse: da obiettivi materialistici a obiettivi post-materialistici, quali l'importanza della vita, l'ambiente, la sicurezza esistenziale e fisica, la libertà¹⁴¹. Questo è un aspetto molto importante da tenere in considerazione poiché le ultime rivoluzioni ci hanno dimostrato che sono stati i membri degli strati meno sicuri della popolazione ad essere emersi per primi con il rischio conseguente che le persone tendono a riavvicinarsi ai valori tradizionali e a rifiutare ciò che è *estraneo, altro*.

In questo senso, inquadrò Asma Lamrabet come pensatrice musulmana post-materialista che evoca un ritorno urgente all'etica, con lo scopo di restituire valori morali e umani alla nostra società, seguendo i precetti originali dell'Islam dove il bene comune rappresenta un orizzonte etico per la comunità.

Come abbiamo precedentemente spiegato, dal punto di vista della filosofia islamica, Dio dota ogni essere umano di ragione (*'aql*) per renderli agenti morali che hanno l'obbligo di fare giudizi di valore morale e dunque di valutare quali azioni sono vietate, obbligatorie o raccomandate, conformemente ai principi di giustizia (*'adl*). e alla conoscenza etica. Ragione e conoscenza etica permettono, in breve, di scegliere cosa è bene e cosa è male. È vero che, in filosofia islamica, vi è un nutrito dibattito sul come si raggiunge la conoscenza etica: attraverso la rivelazione o attraverso la ragione? Questo punto è importante poiché per fare valutazioni morali si presuppone il possesso di una conoscenza etica specifica.

2.3.2 *La nozione di nafs wāhida come principio di uguaglianza*

Asma Lamrabet rinvia il concetto di uguaglianza e di “sapere” all'origine della creazione, considerando gli esseri umani superiori agli angeli per quanto riguarda il sapere, la ragione e l'intelligenza, qualità fallibili e proprie degli esseri umani,

¹⁴¹ Inglehart (2004); Tullio-Altan (1998).

contrariamente alle qualità perfette e infallibili degli angeli che, ciononostante, si prostrano davanti al sapere umano¹⁴².

La terminologia usata nel testo coranico riguardo alla creazione è molto importante:

“O gente (al-nāsu), temete il vostro Signore che vi ha creati da un solo essere (nafṣ wāḥidah) e da esso ha creato il suo paio (zawj), e da loro ha tratto molti uomini (rijālān) e donne (nisā’an). E temete Allah, in nome del Quale rivolgete l’un l’altro le vostre richieste e rispettate i vostri grembi (arḥām)”¹⁴³.”

Nei commentari coranici classici, così come anche secondo la maggior parte degli ‘ulemā’, interpretano *nafṣ wāḥidah* per designare Adamo (maschile) e *zawj* per designare la sposa di Adamo (femminile). Secondo questa logica, si rinforza la rappresentazione classica antropomorfa dell’origine della creazione umana. Al contrario, andando più a fondo nell’analisi e nell’interpretazione del versetto, si possono notare alcuni aspetti molto importanti. Innanzi tutto, l’espressione *nafṣ wāḥidah* è di genere femminile e letteralmente può essere tradotta con “una sola (*wāḥidah*) anima (*nafṣ*)”. In arabo, il termine *nafṣ* è presente sia nel suo genere femminile, che significa “anima, spirito, psiche, intelletto”, sia nel suo genere maschile, che significa “essere animato, creatura vivente, essere umano, persona, individuo”. Inoltre, *zawj* è un sostantivo di genere maschile e può essere tradotto con “coppia, paio” ma è usato anche per indicare indifferentemente “marito o moglie”.

Nel testo coranico si è scelto di usare il termine *nafṣ* nella sua forma femminile (e non in quella maschile!), cosa che ci permette di ipotizzare la creazione di un’anima femminile, una matrice, la madre dei viventi, da cui Dio ha poi creato il suo paio (*zawj*). Questi due esseri poi, interagendo tra loro, hanno dato origine a numerosi esseri umani, maschi e femmine. Un’interpretazione alternativa può essere che la *nafṣ* iniziale era un’entità maschile e femminile unificata. Questa

¹⁴² Lamrabet (2007) p.36.

¹⁴³ Il Corano, Sura IV:1. N.B. In questa traduzione, ritengo opportuno mantenere alcuni dei termini in arabo, al fine di interpretarli meglio e spiegarne il senso come riportato anche da Asma Lamrabet.

nafs si è poi scissa generando la coppia *zawj* maschio-femmina. Dall'interazione sessuale di questa coppia sarebbero poi nati tutti gli esseri viventi maschi e femmine¹⁴⁴.

È evidente che le interpretazioni femministe sono in netta contrapposizione con le esegesi patriarcali premoderne. Le prime, infatti, si basano su una interpretazione letterale del Corano, mentre le seconde tendono a ricollegare le interpretazioni con la *sunna*, tramandata da tradizioni orali arabe ed ebraiche¹⁴⁵. Infatti, queste tradizioni tramandano il mito di Adamo ed Eva, dove Eva, oltre ad essere nata da una costola di Adamo, è anche rappresentata come la donna che ha scelto il male (e.g. Satana, mangiare la mela dell'albero proibito) traviando Adamo verso il peccato. Da queste interpretazioni ne è derivata l'affermazione dell'inferiorità della donna nei confronti dell'uomo, nonché la classica visione della donna come tentatrice e portatrice di peccato.

Asma Lamrabet, come molti intellettuali che sposano la corrente del femminismo islamico, inteso come rilettura del Corano in chiave antipatriarcale, sottolinea vari punti:

“On constate de prime abord que, dans le Coran, Ève (ou Hawwa) n'est pas mentionnée par son nom. La signification du terme zawj ou conjoint dépend du sens du verset ou siyāq al-āya. Selon la concordance et l'orientation du verset, le terme conjoint traduit tantôt l'homme tantôt la femme et parfois comme c'est le cas dans ce même verset central, il reste totalement abstrait, apparemment pour mieux souligner cette volonté divine de transcender le genre quant à la première conception humaine. En outre, il n'y a aucune affirmation coranique qui précise que le Âdam de cette première création était mâle et encor moins que Ève ait été tirée d'une de ses côtes¹⁴⁶!”

Da questo passaggio è dunque possibile spiegare cosa Lamrabet intendesse con etica umanista. Ciò che i pensatori chiamano Adamo non è altro che il genere umano. In questo versetto dunque *nafs wāḥidah* indica l'umanità nel suo insieme, ossia che

¹⁴⁴ Wadud (1999); Lamrabet (2007); Kugle (2007 e 2010); S. Shaikh (2014); Campanini (2017).

¹⁴⁵ Prado (2014) <http://www.alkalima.es/adan-eva-y-los-hadices-segun-ibn-arabi/>

¹⁴⁶ Lamrabet (2007) p.28.

“en créant Âdam, Dieu créa donc l’espèce humaine, mâle et femelle à la fois, dans sa forme initiale¹⁴⁷.”

Secondo Lamrabet, dunque, in questo versetto troviamo il primo messaggio coranico di uguaglianza umana originale da tutti i punti di vista in quanto la creazione umana, come sostiene l’autrice, non presenta alcuna espressione di genere, ma essa risale ad una unica essenza. Questo processo interpretativo, ci porta al livello successivo ossia presenta il carattere dualistico¹⁴⁸ della creazione: Dio è uno, la creazione tutta invece è in coppia¹⁴⁹. E l’uomo e la donna sono creati insieme per affrontare le prove della vita dove entrambi sono essenziali in egual misura¹⁵⁰. Un ulteriore esempio è dato dai seguenti versetti:

“Nelle notti del digiuno vi è stato permesso di accostarvi alle vostre donne; esse sono una veste per voi e voi siete una veste per loro¹⁵¹.”

“Fa parte dei Suoi segni l’aver creato da voi, per voi, delle spose, affinché riposate presso di loro, e ha stabilito tra voi amore e tenerezza¹⁵².”

È in questo senso che ipotizzo che il Corano, laddove si seguono le leggi del lecito, dona una fondamentale importanza all’atto di godere del piacere reciproco, delle pulsioni naturali che possono essere considerate come afferenti a ciò che è bene (*ma’rūf*), nel quadro del bene comune (*maṣlaḥa*)¹⁵³.

A malincuore, invece, l’esegesi tradizionale non riprende questi concetti se non seguendo un rigido monismo di senso dove la donna viene rappresentata alla stregua di una schiava sottomessa che dipende dall’autorità assoluta del suo

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Wadud (1999); Lamrabet (2007).

¹⁴⁹ Corano, 51:49; 43:12; 36:36; 35:11; 53:45; 3:36.

¹⁵⁰ Secondo Amina Wadud (1999), le caratteristiche della femminilità e della mascolinità non sono parte della natura primordiale come concepita nel Corano. Esse sono piuttosto caratteristiche applicate alle persone di sesso femminile e maschile sulla base di fattori culturali determinati e su come, in una data cultura, ogni genere dovrebbe funzionare. Quasi a sostenere una teoria sessuale costruttivista dove non esiste un modello maschile e femminile universalmente creato e valido in ogni tempo e ogni luogo. Su questo tema ritorneremo nel capitolo riguardante il pensiero di Abdessamad Dialmy che, di contro, ha affrontato la questione con maggiore enfasi.

¹⁵¹ Corano, 2:187.

¹⁵² Corano 30:21.

¹⁵³ Naamane-Guessous (2007).

uomo¹⁵⁴. E ancora oggi si verificano situazioni in cui, all'interno del matrimonio, a provare piacere è lo sposo, spesso a discapito della moglie sia in termini di reclusione forzata, sia in termini di violenza fisica o psicologica. A. Lamrabet ha presentato un importante lavoro di ermeneutica, sottolineando come, al contrario, nel Corano si possono trovare più di venti versetti in cui uomo e donna vengono interpellati simultaneamente e in modo egualitario¹⁵⁵, con appellativi ben precisi quali “i musulmani e le musulmane”, “i credenti e le credenti”, “gli uomini pii e le donne pie”, “gli uomini sinceri e le donne sincere”.

Lamrabet deduce dunque che il Corano descrive l'ideale de “i credenti e le credenti” rappresentati come persone che, assieme, in parti eguali, sono incitate a fare il bene comune, a far regnare la giustizia sociale e l'interesse generale (*maṣlaḥa*). È da questa coscienza attiva degli individui che si può costruire un equilibrio fondamentale in una società giusta¹⁵⁶. Così come ben specificato nel Corano, nella vita coniugale dei tempi moderni, si può ipotizzare che il bene è rappresentato dal riuscire a conciliare la vita professionale dei coniugi con le loro funzioni di sposi e madri/padri di famiglia, attraverso un ritmo quotidiano equilibrato condiviso e non soltanto relativo alla donna. Rispettare le regole del *ma'rūf* significa anche, ad esempio, applicare un senso di giustizia nei comportamenti di entrambi i coniugi in caso di divorzio. Motivo per cui si può facilmente comprendere che la riconciliazione si faccia secondo questo criterio etico di bene, un criterio che aspira al perdono, alla generosità e all'indulgenza spontanea. In termini di diritto, rispettare le regole del bene in caso di separazione o divorzio significa, ad esempio, non cacciare le spose dal proprio domicilio, riconoscere loro tutti i diritti alla dignità, al rispetto, ad una vita decente, all'assicurazione di un mantenimento corretto, al diritto legittimo di avere la custodia dei propri figli¹⁵⁷. Al contrario, le interpretazioni giuridiche del *fiqh*

¹⁵⁴ Lamrabet (2016).

¹⁵⁵ Lamrabet (2016) p.166. I versetti citati sono: 4:124; 4:130; 3:195; 9:71, 16:97; 33:36; 49:13; 4:124; 40:40; 48:5; 4:7; 4:35; 7:22; 24:6-9; 33:35; 2:221; 24:2; 24:3; 24:30; 24:31; 4:32.

¹⁵⁶ Lamrabet (2011).

¹⁵⁷ Lamrabet (2012).

tendono a rimanere molto restrittive sul divorzio, dove il ripudio unilaterale è una pratica attuale.

2.4 La partecipazione politica delle donne come bene comune

I credenti e le credenti sono chiamati assieme a formare un'alleanza (*awliyā*):

“I credenti e le credenti sono alleati (awliyā) gli uni degli altri. Ordinano le buone consuetudini (ma'rūf) e proibiscono ciò che è riprovevole (munkar), eseguono l'orazione pagano la decima e obbediscono ad Allah e al Suo Messaggero. Ecco coloro che godranno della misericordia di Allah. Allah è eccelso, saggio.”¹⁵⁸

Un chiaro invito per entrambi, uomini e donne, all'azione politica e sociale che esorta i musulmani a propagare i valori etici e di rispetto degli altri. Questo versetto è visto da Lamrabet come una fenomenale apertura al mondo, ad essere in continua ricerca di sapere, di conoscenza, di riflessione per poter praticare il bene comune, per denunciare le ingiustizie, le oppressioni e le discriminazioni sociali e politiche. Questo versetto riafferma la visione ugualitaria del Corano che incita le donne ad impegnarsi in tutti gli spazi della vita sociale e politica, contrariamente alla visione esclusivista tradizionalista che tende a ridurre le donne alla loro sola funzione di sposa o di madre¹⁵⁹. Tuttavia, Lamrabet riporta che sebbene quasi tutti gli esegeti sono d'accordo su questo versetto, essi divergono rispetto alle persone che hanno la responsabilità di questo mandato. Ancora oggi, infatti, esiste un dibattito sul decidere se questa responsabilità sia della comunità intera oppure se essa sia solo di una *élite* di sapienti:

“Les savants musulmans vont néanmoins affirmer que doivent se soumettre à cette injonction toutes les personnes douées de raison, qui remplissent les conditions d'honnêteté, de probité intellectuelle et de capacité de discernement, autrement dit, toute personne morale responsable. L'exégète Ibn Achour stipule dans son interprétation que

¹⁵⁸ Corano 9:71.

¹⁵⁹ Lamrabet (2012).

cette injonction interpelle tous les membres de la communauté, chacun selon ses propres capacités et potentialités¹⁶⁰. ”

Come possiamo notare, ritornano qui le caratteristiche della conoscenza necessaria, ossia l’abilità e la razionalità degli agenti morali, nonché una mente sana capace di discernere cosa è bene e cosa è male e dunque per far regnare la giustizia e il benessere generale all’interno della comunità nella cui viviamo, cosa che è una delle principali finalità (*maqāsid*) dell’Islam. Inoltre, gli esegeti sono concordi nel riportare anche un importante *hadīth* del Profeta in cui affermava che un popolo che perde questa coscienza all’impegno in favore del bene comune e contro le azioni cattive, è un popolo perso e che non potrà realizzare una vita nobile dal punto di vista etico.

Il principio che vede la coscienza attiva degli individui è uno degli atti prioritari di un musulmano verso la propria comunità. Questo versetto, secondo Lamrabet, sottolinea in maniera evidente l’impegno comune degli uomini e delle donne verso l’azione sociopolitica. Pian piano, alcuni esegeti contemporanei confermano questa interpretazione, come, ad esempio, il riformista egiziano Rashid Rida ha affermato che è tanto degli uomini quanto delle donne il compito di essere coscienze attive nella società e che le donne, ai tempi della rivelazione, erano coscienti di questo dovere e lo mettevano in pratica¹⁶¹. Ben collegato, a tal proposito, il pensiero di Lamrabet sulla storia di Aīsha, una delle mogli del Profeta, descritta nei classici come una donna intelligente, molto sapiente, ben istruita in molte materie e soprattutto nelle scienze religiose. Aīsha è riuscita ad imporsi sulla scena politica dell’epoca provando che anche le donne musulmane hanno diritto di investire nel campo politico. E, in effetti, in nessun testo coranico o profetico l’Islam ha vietato o escluso la donna da questa partecipazione. Basti pensare, ad esempio, a come Aīsha, dopo la morte del Profeta, abbia preso parte alla nota “battaglia del cammello” (*waqāt al-jamal*), sola donna a parteciparvi e, per di più, a cavallo di un cammello. La battaglia è nota per aver creato la profonda frattura storica che ha portato alla scissione della comunità musulmana

¹⁶⁰ Lamrabet (2011).

¹⁶¹ Chouqqa (2007), Mir-Hosseini et al. (2015).

tra Sciiti e Sunniti¹⁶². In questa battaglia, Aïsha si è distinta per le sue capacità strategiche e per l'abilità politica mostrata e il fatto di essere donna non le ha impedito di prendere decisioni politiche e rivendicarle¹⁶³.

Questa nuova concezione dell'alleanza tra uomo e donna negli affari sociopolitici è una vera rivoluzione soprattutto ai nostri tempi dove l'uguaglianza dei diritti nella partecipazione politica e sociale non è ancora un obiettivo pienamente raggiunto e sembra essere, in tutte le società, un ostacolo per il pieno espletamento dei diritti delle donne.

Nel tentativo di dimostrare che nei testi sacri le donne furono incitate più e più volte alla partecipazione politica, Lamrabet riporta anche la citazione del Corano 3:61 dove, di fronte ad una delegazione cristiana che avviò una discussione teologica sulla divinità di Gesù, il Profeta invitò a fare un incontro pubblico (*mubāhala*¹⁶⁴), al quale erano invitati “i nostri figli e i vostri, le nostre donne e le vostre, noi stessi e voi stessi”, ossia ogni membro delle due comunità, cristiana e musulmana:

“Dans ce verset, il y a un message clair de la part du Créateur qui encourage les femmes – musulmanes et non musulmanes – à contribuer au débat public, [...] de faire collaborer les femmes à tout projet social, et ce, au même titre que les hommes. On perçoit

¹⁶² Per ulteriori informazioni storiche sulla battaglia vedi Lamrabet (2003) p. 125-135; oppure www.encyclopediadelledonne.it/biografie/aisha/

¹⁶³ Basti pensare, in epoca moderna e contemporanea, alle donne marocchine che hanno partecipato attivamente alla lotta contro l'egemonia del protettorato francese e che, con vigore, hanno affiancato gli uomini nella lotta per il raggiungimento dell'indipendenza; e tutte le donne che hanno preso parte attiva ai tumulti della rivoluzione araba del 2011; oppure al ruolo delle *female fighters* nel conflitto iracheno, le guerrigliere curde Peshmerga e le *jihadiste* dello Stato Islamico; oppure le donne Dhufari che furono parte attiva della *Monsoon Revolution* (1965-1976) in Oman. Queste donne partecipavano ad attività lavorative e non erano socialmente segregate. Era loro permesso di fumare e potevano viaggiare senza avere una compagnia maschile. Non coprivano il loro volto con il *burgu'* e coprivano il loro capo con stoffe colorate. Sebbene non sedevano nella stessa stanza con gli uomini quando vi erano incontri tribali, esse partecipavano ascoltando in collegamento con radio-auricolari e commentavano quando avevano da commentare (A. Takriti 2013).

¹⁶⁴ *Mubāhala* deriva dalla parola araba *bahla* (maledizione), da cui, letteralmente il termine *mubāhala* significa maledire. Nella tradizione islamica si riferisce all'antica cerimonia di invocare reciprocamente e formalmente la maledizione di Dio su qualunque dei due partiti che non pronunciassero il vero. Il versetto coranico si riferisce a quando, a Medina, vi fu un incontro tra cristiani e musulmani e fu posta la questione della vera identità del Messia e dunque della dottrina dell'Incarnazione. Questo evento di *mubāhala* rappresenta l'icona coranica che riporta il dialogo tra cristiani e musulmani che si è svolta nel mondo dell'Islam dopo la conquista islamica e dopo che i cristiani nei territori occupati hanno adottato la lingua araba. In questo ambiente i musulmani sfidarono e criticarono il punto più importante della fede cristiana e i cristiani risposero in difesa della loro definizione della dottrina e della pratica.

constamment dans les finalités de la vision coranique, encore appelées maqāṣid al-sharī'a, cette détermination à faire adhérer la femme à tous les niveaux de la participation sociale¹⁶⁵.”

La storia islamica è colma di narrazioni che mostrano come la comunità musulmana dei tempi del Profeta fosse composta da donne e uomini che collaboravano fianco a fianco per il bene di tutti. Come è possibile, dunque, che si è arrivati oggi a sviluppare una così netta e discriminatoria separazione dei sessi nel nome dell'Islam, quando è evidente che la pedagogia divina ha sempre responsabilizzato le donne (*soggetti attivi*) ad abbracciare l'impegno verso l'Islam nella pazienza e nella resistenza, impegno basato sull'alleanza (*wilāya*) e l'uguaglianza dei sessi, nonché sulla loro partecipazione nelle questioni socio-politiche?

In effetti, Asma Lamrabet associa il concetto di *wilāya* a quello di cittadinanza ugualitaria, partendo dall'assunto che, la corresponsabilità dell'uomo e della donna (i cittadini) nella gestione dei fatti politici e sociali equivale al principio democratico di uguale responsabilità di ogni cittadino¹⁶⁶. Il fatto che nei paesi arabo-musulmani la gestione politica attuale è minata, in gran parte, da regimi politici dittatoriali, rappresenta un ostacolo per la realizzazione e l'evoluzione di questo principio di cittadinanza ugualitaria. Ancora oggi, infatti, il senso attribuito al termine *wilāya* rimane concentrato su un'alleanza di tipo spirituale e dunque un'alleanza religiosa¹⁶⁷. Lamrabet, infatti, afferma che, sia gli uomini che le donne musulmane, spesso ignorano il fatto che l'Islam dia loro chiari diritti e continuano ad essere sfruttati e trattati con ingiustizia, rimanendo, il più delle volte, sottomessi al potere dei loro governanti e questo perché la strategia politica dei potenti è stata proprio questa: far vivere i cittadini nella paura e nell'obbedienza.

Ecco dunque spiegato il pensiero innovativo di Asma Lamrabet per ristabilire lo spirito egualitario che sta dietro al messaggio spirituale dell'Islam, ossia di fare ermeneutica dei testi sacri sul ruolo della donna e dell'uomo, prendendo in attenta

¹⁶⁵ Lamrabet (2007) p.138.

¹⁶⁶ Lamrabet (2012).

¹⁶⁷ Lamrabet (2012); Laroui (2009a).

considerazione le caratteristiche delle nozioni essenziali, come, ad esempio, quello della nozione di *wilāya*.

2.4.1. *Shūrā e democrazia*

Come abbiamo già espresso nei precedenti paragrafi, i *maqāṣid* rappresentano un legame tra la legge islamica e le nozioni odierne di diritti o, in altri termini, del fare il bene collettivo (*maṣlaḥa*). Per raggiungere le finalità (*maqāṣid*), i giuristi affermano che gli individui non sono limitati soltanto a ciò che il Corano e la *sunna* indicano. In qualunque luogo da cui si origina giustizia (‘*adl*’), lì vi sono la legge e i comandi di Dio¹⁶⁸.

Inoltre, abbiamo accennato al concetto di cittadinanza democratica, così interpretato da Lamrabet nella nozione di *wilāya*. È importante ora sottolineare che, nel pensiero politico islamico, si va incontro ad alcune ambiguità quando si cerca di dare una definizione al concetto di democrazia. In questo senso, nel mondo arabo si preferisce il concetto islamico di *shūrā*¹⁶⁹ a quello di democrazia, soprattutto da parte dei salafiti o delle autorità referenti tradizionali, al fine di non introdurre una innovazione (*bid‘a*), un concetto alieno all’Islam¹⁷⁰. In questo senso, la *shūrā* significa una seria ed effettiva partecipazione del popolo musulmano a prendere una decisione sulla base degli obiettivi (*maqāṣid al-sharī‘a*) e dei principi generali della legge islamica che assicurano la dignità umana e che sostengono e sviluppano tutti gli esseri umani: la loro vita, le loro famiglie, i loro figli, la loro mente, la libertà di fede e dei loro beni privati o pubblici. Coloro che sono affidati all’autorità sono sempre citati nel corano al

¹⁶⁸ Osman (2007).

¹⁶⁹ Alla morte del Profeta, si creò l’urgenza di decidere chi fosse il suo successore. Fu la comunità, attraverso la consultazione (*shūrā*) e il consenso dei suoi migliori rappresentanti (*ijmā‘*), a identificare i califfi successivi a guidare la comunità dei credenti (‘*umma*’). Nel pensiero politico islamico, è nel consiglio della *shūrā* che, ancora oggi, si vede ciò che in termini occidentali chiamiamo democrazia. La *shūrā*, composta da eminenti religiosi, fornisce consigli e, soprattutto, il sostegno che un concilio di saggi dà al governatore, sigillando la legittimità religioso-normativa delle decisioni dei Califfi (Campanini, 2015).

¹⁷⁰ Al Jabri (2009).

plurale, cosa che suggerisce che il popolo, la comunità non viene considerata come singoli individui ma come formata in corpi organizzati¹⁷¹.

È noto che Sunniti e Sciiti hanno una visione della successione della guida religiosa, e dunque dell'autorità politica, che si basa su diversi metodi di argomentazione. Per i primi, la guida religiosa è da ricercarsi nel Corano, e dunque nei diretti discendenti del Profeta. Per i secondi, invece, essa viene trasmessa ad 'Ali, il cugino del profeta, e dai suoi discendenti, ossia gli *'imām*. L'autorità politica, dai tempi dei tempi, è sempre stata necessaria a causa delle imperfezioni della natura umana e pertanto è questa autorità ad avere il potere di punire le persone quando disobbediscono ai precetti e benedirle quando invece li obbediscono:

“The desire for sex and food is implanted in men and, if there were not someone to limit and curb it, people would fight against each other to satisfy their desire, and consequently the world would be destroyed. People need a guide to teach them these restrictions. [...] In this manner people are kept safe.”¹⁷²

In un caso come nell'altro, qualsiasi tipo di elezione deve essere effettuato da una *shūrā* (consiglio) e completato con un giuramento di fedeltà (*bay'a*) inteso come un impegno reciproco tra la guida, che promette di attuare i precetti del Corano e della *sunna* nella vita pubblica, ossia comandare il bene e vietare il male, e il popolo che giura lealtà all'autorità politica e religiosa¹⁷³, così come indicato anche nel Corano:

“O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura”¹⁷⁴.

¹⁷¹ Osman (2007); Corano 4:59, 83.

¹⁷² Abrahamov (2007) p.86.

¹⁷³ Madelung (1997).

¹⁷⁴ Corano, 4:59.

Con il passare del tempo, le autorità politiche si svilupparono in figure sempre più precise e con uno dei compiti più delicati, ossia quello di decretare leggi e comportamenti leciti. In questo senso, i governanti devono scegliere persone capaci di affiancarlo (governatori, generali, guide religiose, capi villaggi, ecc.). È compito del governante consultare i suoi collaboratori che, da bravi musulmani, hanno il compito religioso e legale, come già espresso precedentemente, di dare buoni consigli al governatore per comandare il bene e vietare il male.

Oggi, la teoria politica musulmana ha quasi sempre connotazioni democratiche, ossia, in senso più o meno ampio, ha accettato il principio della compatibilità della *sharī'a* con la democrazia, intesa ovviamente come il potere politico esercitato dalla comunità attraverso il processo di *shūrā*, in quanto nessuno è autorizzato a governare sulla base di una discrezione personale. La partecipazione politica, infatti, è considerata sia un diritto sia un dovere¹⁷⁵.

Ciò dà un insieme variegato di priorità politiche dove, in primo luogo, i diritti umani, le libertà, lo Stato di diritto e le procedure democratiche sono interamente interpretate in questa luce¹⁷⁶. In secondo luogo, la portata legislativa del parlamento è limitata dalla *sharī'a* per l'ovvio motivo che questo è un codice divinamente regolato¹⁷⁷. Il *leader* islamista sudanese Hasan Turabi, attraverso un'interpretazione di democrazia quasi in stile rousseauiano, offre una definizione che potrebbe avere, come effetto, l'elezione dell'autorità reale senza elezioni democratiche:

“An Islamic government is not strictly speaking a direct government of and by the people; it is a government of the sharī'a, but in a substantial sense, it is popular government since the sharī'a represents the convictions of the people and, therefore, their direct

¹⁷⁵ Feldman (2008)

¹⁷⁶ Per quanto riguarda le procedure democratiche, lo stesso potrebbe essere detto anche per le società Occidentali dove i diritti umani, le libertà e lo stato di diritto sono diventati principi fondamentali e incontrovertibili, nonostante spesso sono trascurati nella pratica, in particolare nel trattamento degli stranieri. A riguardo, è mia visione che questo non è dovuto tanto al legame con il Cristianesimo, ma ad un obsoleto pensiero stoico classico e filosofie analoghe che, per secoli, hanno attraversato la cultura occidentale.

¹⁷⁷ Black (2011).

*will. This limitation on what a representative body can do is a guarantee of the supremacy of the religious will of the community.*¹⁷⁸”

Inutile ripetere che oggi vi è un evidente dibattito, in molti paesi arabo-musulmani, per identificare chi ha la responsabilità di specificare il significato che la *sharī‘a* ha e deve avere in relazione con i cambiamenti politici e sociali globali contemporanei. In generale, molti riferiscono che sono i legislatori eletti democraticamente che hanno il compito di democratizzare la *sharī‘a* attraverso la definizione di leggi in cui incorporare il contenuto della legge islamica¹⁷⁹. Infatti, nella maggioranza delle costituzioni dei paesi arabo-musulmani, compare *in primis* la dicitura che la *sharī‘a* è la prima fonte di legislazione. Altri suggeriscono che bisogna demandare il compito delle interpretazioni attraverso l’uso dell’*ijtihād* direttamente al Parlamento. Qualunque sia il punto di partenza, in epoca contemporanea, il dibattito è quello spiegato in queste pagine: il Corano dovrebbe essere letto interamente alla luce del principio prioritario del *maṣlaḥa* (bene comune)¹⁸⁰.

2.4.2 La bay‘a e l’impegno politico delle donne

L’istituzione dell’autorità politica attraverso la formula della *bay‘a*¹⁸¹ trae le sue origini nel Corano:

“In verità coloro che prestano giuramento [di fedeltà, bay‘a], è ad Allah che lo prestano: la mano di Allah è sopra le loro mani . Chi

¹⁷⁸ Euben e Zaman (2009) p. 216.

¹⁷⁹ Feldman (2008).

¹⁸⁰ A. Filali-Ansari (2009).

¹⁸¹ Il termine *bay‘a* deriva dal verbo *bā‘a* che significa “vendere”; stringere un accordo, fare un contratto con una stretta di mano. Questa definizione non è artificiale ma si riferisce ad una consuetudine araba dove un patto, un contratto, una compra-vendita era simbolicamente sigillata con una stretta di mano. In senso politico, quindi, *bay‘a* denota l’atto attraverso cui un certo numero di persone che agiscono individualmente o collettivamente, riconoscono l’autorità di un’altra persona. La *bay‘a* del Califfo è l’atto secondo cui una persona è proclamata e riconosciuta capo dello Stato musulmano. La dottrina legale analizza la *bay‘a* come un accordo contrattuale: da una parte vi è il desiderio degli elettori, espresso nella designazione del candidato, che costituisce l’offerta, e dall’altra parte vi è il desiderio della persona eletta, che costituisce l’accettazione. Coloro che compiono *bay‘a* e, assieme a loro, il resto della comunità, divengono definitivamente vincolati. Questo effetto di vincolo è rinforzato dal carattere religioso che la *bay‘a* ha acquisito dai tempi degli Abbasidi. Nello sviluppo della natura teocratica del potere, l’atto di fedeltà giurato al governatore è considerato, in realtà, un atto di fedeltà obbligato verso Allah (cfr Enciclopedia of Islam, *BAY‘A*, vol.I, p. 1113-1114). Colui che riceve l’investitura attraverso l’atto di *bay‘a* deve essere adolescente, di sesso maschile, sano nel corpo e nello spirito; persona onorevole di buoni costumi, adatto a testimoniare davanti ad un giudice.

*mancherà al giuramento lo farà solo a suo danno; a chi invece si atterrà al patto con Allah, Egli concederà una ricompensa immensa.*¹⁸²”

Nel suo senso islamico, esso si articola attorno a tre dimensioni: il rappresentante della comunità, i credenti che compongono la comunità, la legislazione attorno a cui si stipula il contratto o, se preferiamo, il patto di fedeltà, validato dalla *shūrā*, ossia la consultazione tra i capi e i membri della comunità. La *bay‘a* pone i suoi fondamenti sul principio indissolubile di obbedienza (*tā‘a*¹⁸³) all’autorità politica e religiosa arrivando, in tal modo, a definire l’investitura del capo come un vero e proprio contratto, in cui i membri più prestigiosi della comunità giuridica, prestavano un giuramento di obbedienza all’eletto (*bay‘a*) mentre la persona investita si impegnava, a sua volta, ad osservare ed a far osservare la legge, ad amministrare correttamente la giustizia ed a promuovere il benessere generale.¹⁸⁴ Come sostenuto anche da Abdalla Laroui, questo è un tipo di contratto sociologico di tipo hobbesiano: autorità assoluta contro garanzia di sicurezza, che è ben tradotto da un detto popolare che recita: “*Sans gouvernement (makhzen), c’est le désordre (sība) où le puissant mangerait le pauvre*”¹⁸⁵.

In Occidente, con la laicizzazione del Diritto Naturale separato dalla teologia e con le grandi Dichiarazioni del XVIII secolo, si è smesso di fare riferimento a un bene comune di ordine teologico e si è subordinato tutto all’esercizio del potere politico, nel rispetto delle libertà individuali che si fondavano su un nuovo postulato: la dignità della natura umana. In diritto musulmano, invece, è partendo da questa visione teologica classica, secondo cui l’uomo è da Dio “chiamato” alla perfezione, che si fonda la teoria della *bay‘a* o *mubāya‘a*, ossia di un contratto sociale che prende corpo in un clima teologale: un diritto naturale, in dipendenza diretta con la volontà di Dio, che si esprime attraverso esso; un diritto naturale che

¹⁸² Corano, 48:10.

¹⁸³ Nel pensiero islamico, il termine obbedienza è strettamente legato a due dimensioni di potere: quello del marito e quello del dirigente politico. Per gli interessi di questo studio, mi soffermerò solo sull’obbedienza al dirigente politico.

¹⁸⁴ Lamrabet (2007); consulta inoltre gli appunti di Diritto Musulmano dell’Università di Pisa, disponibili al seguente link: http://web.jus.unipi.it/wp-content/uploads/2014/05/Diritto_musulmano.pdf

¹⁸⁵ Laroui (2009b) p.73.

la ragione umana è chiamata a liberare progressivamente dai tempi della creazione, ossia della natura delle cose:

“Tout d’abord, se donner un chef est une obligation religieuse qui s’impose à la communauté. En second lieu, la Loi divine s’impose à tous: au gouvernant, qui doit en suivre les commandements pour promouvoir le bien commun; aux gouvernés, tenus de respecter ce bien commun assimilé aux Droits de Dieu. Dans cette optique, c’est la Parole de Dieu qui délimite les obligations de chacun, interdisant tout usage personnel du pouvoir et ordonnant l’obéissance au prince. Celui-ci, bien que choisi et investi par la Communauté, tient son pouvoir de Dieu lui-même¹⁸⁶.”

Questo contratto è individuale o collettivo? Ogni membro della comunità è tenuto a prendervi parte personalmente oppure essi sono delegati da altri rappresentanti naturali? In chiave contemporanea, senza entrare troppo nello specifico del sistema politico, prendendo l’esempio del Marocco, è evidente che abbiamo, da una parte, il contratto dell’investitura del monarca, scelto ovviamente da una minoranza che rappresenta il “palazzo” in senso ampio, come accadeva, ad esempio, in epoca classica per le elezioni dei sultani¹⁸⁷; dall’altra parte, invece, abbiamo le elezioni legislative dove, in termini generali, tutti i membri della comunità dovrebbero avere il diritto di esprimere la loro preferenza attraverso il voto.

“Art. I

Le Maroc est une monarchie constitutionnelle, démocratique, parlementaire et sociale. Le régime constitutionnel du Royaume est fondé sur la séparation, l’équilibre et la collaboration des pouvoirs, ainsi que sur la démocratie citoyenne et participative, et les principes de bonne gouvernance et de la corrélation entre la responsabilité et la reddition des comptes.

La nation s’appuie dans sa vie collective sur des constantes fédératrices, en l’occurrence la religion musulmane modérée, l’unité nationale aux affluents multiples, la monarchie constitutionnelle et le choix démocratique. L’organisation territoriale du Royaume est décentralisée, fondée sur une régionalisation avancée.

¹⁸⁶ Prouvost (1983) p.144.

¹⁸⁷ Per maggiori informazioni sulla composizione della *bay’a* in epoca classica, vedi Laroui (2009a).

*Art. II. La souveraineté appartient à la nation qui l'exerce directement par voie de référendum et indirectement par l'intermédiaire de ses représentants. La nation choisit ses représentants au sein des institutions élues par voie de suffrages libres, sincères et réguliers.*¹⁸⁸”

Ancora oggi, in Marocco esiste un Consiglio di Fedeltà (*bay'a*) per definire la successione al trono¹⁸⁹. Ogni anno, il 30 luglio si festeggia la festa del trono e la popolazione partecipa, chi fisicamente e chi seguendo in televisione, alla cerimonia di fedeltà (*bay'a*) dove, il monarca, come ogni commemorazione della sua dinastia, si rivolge alla Nazione. In questa sede, tra retorica ufficiale e luoghi comuni, il Re comunica gli indirizzi di massima che la volontà sovrana intende seguire per il prossimo anno. Nel 2011, ad esempio, un mese dopo il referendum costituzionale che ha abrogato la sacralità del re nel nuovo testo (e.g. non più definito comandante dei credenti), la società civile ha condannato la massiccia repressione nelle file dei militanti del Movimento 20 Febbraio¹⁹⁰. E durante la cerimonia della *bay'a* dello stesso anno, diversi osservatori si sono posti la stessa domanda provocatoria, ossia se il *makhzen*, durante la cerimonia di fedeltà al trono, si sarebbe espresso a favore degli stessi rituali di repressione finora applicati e che interessano “la dignità umana”. Nel marzo 2011, infatti, in una lettera firmata da molte persone, la società civile ha denunciato il baciamento e la prostrazione al trono. Tra i firmatari, vi erano anche quattro membri del Partito per la Giustizia e lo Sviluppo (PJD) attualmente al Governo. Pertanto, nonostante questa festa del trono ufficialmente dovrebbe significare elargire grazie reali ai più fedeli servitori del *makhzen*, essa può rappresentare anche un mezzo di esclusione di quelli che il *palazzo* sospetta di irriverenza.

Un vero e proprio rompicapo legale, in particolare in Marocco, dove la monarchia “assoluta” si propone di conferire legittimità costituzionale alle sue funzioni

¹⁸⁸ Costituzione del Regno del Marocco (2011).

¹⁸⁹ In egual misura, nel mese di ottobre 2006, l'Arabia Saudita ha istituito un Consiglio di Fedeltà (*bay'a*) per determinare la successione al trono; lo stesso Consiglio di Fedeltà si può dire essere presente in Regno Unito ma anche nel quadro delle cerimonie di naturalizzazione negli Stati Uniti d'America.

¹⁹⁰ Il Movimento è noto per aver protestato, esattamente il giorno 20 febbraio 2011, per le strade di Rabat contro il governo e per esprimere la crescente insofferenza nei confronti del potere monarchico.

esecutive. Infatti, la *bay'a* è presentata nei discorsi ufficiali in Marocco, come l'atto fondatore, costantemente rinnovata, in cui il popolo ha eletto il suo sovrano.

In effetti, la storia islamica cita numerosi eventi di commemorazione di atti di *bay'a*¹⁹¹ tra il Profeta e i credenti, senza fare distinzione tra uomini e donne, né tra tribù o regioni differenti. Lamrabet ci presenta una ricca analisi di questi eventi di *bay'a* delle donne, o *mubāyi'āt*, partendo dal riferimento coranico per eccellenza:

“O Profeta, quando vengono a te le credenti a stringere il patto (yubāyi'naka), [giurando] che non assoceranno ad Allah alcunché, che non ruberanno, che non fornicheranno, che non uccideranno i loro figli, che non commetteranno infamie con le loro mani o con i loro piedi e che non ti disobbediranno in quel che è reputato conveniente (ma'rūf), stringi il patto con loro e implora Allah di perdonarle. Allah è perdonatore, misericordioso¹⁹².”

È partendo da ciò che Lamrabet sottolinea come il Profeta abbia domandato a tutti i musulmani, uomini e donne, di impegnarsi in attività di ogni ordine: spirituali, sociali e giuridiche. Nel ricostruire gli eventi di *bay'a* che compaiono nella storia islamica, Lamrabet dimostra che le donne hanno sempre partecipato, in modo attivo, alla maggioranza delle cerimonie di fedeltà, sia se il patto si riferisse alla stipula della lotta armata, la resistenza sia se si riferisse all'assistenza fisica o materiale verso il Profeta e la sua nobile causa. Da nessuna parte, nei testi sacri, si parla di differenza tra la fedeltà (e l'obbedienza) offerta da una donna e quella offerta da un uomo verso il Profeta che, per contro, considerava le donne membri attivi ed essenziali per il benessere (*ma'rūf*) di una comunità sociale basata sull'eguaglianza¹⁹³.

A sostegno del pensiero di Lamrabet, troviamo anche eminenti figure religiose riformiste. Il mufti egiziano Yusuf Al Qaradawi, ad esempio, è un grande sostenitore dei diritti delle donne e sostiene che le donne sono in grado di ricoprire i loro compiti coranici di partecipare al benessere della nazione. Al Qaradawi è noto anche per essere stato fortemente critico nei confronti dei Talebani, da lui

¹⁹¹ Lamrabet (2007).

¹⁹² Corano, 60:12.

¹⁹³ Lamrabet (2007; 2012).

accusati per il trattamento riservato alle donne, condannando il fatto di aver impedito loro di lavorare e di averle rinchiuso nelle loro case, incluse migliaia di vedove che, senza marito e senza lavorare, non fossero in grado di occuparsi dei propri figli, pur essendo, molte di queste donne, intellettuali o con possesso di titolo universitario. Invero, Qaradawi ha ricevuto dai salafiti delle forti critiche ed è stato da loro denunciato come “mufti stregato” e come “innovatore che porta i veri musulmani nella direzione sbagliata. Sulla stessa linea di Al Qaradawi troviamo il Grande Mufti Sheikh Ali Gomaa che enfatizza sui diritti delle donne all’educazione e al lavoro. Nella *fatwa* del 4 febbraio 2007, Gomaa ha affermato che le donne hanno il diritto di diventare capo di stato tanto quanto gli uomini. Per completezza, il Mufti Gomaa ha anche espresso, durante gli anni, le sue forti preoccupazioni sulla poliginia come sulla mutilazione genitale femminile, definita come una pericolosa pratica tradizionale che non appartiene più ai nostri tempi e che non è un obbligo religioso islamico¹⁹⁴.

Da questa analisi, il termine patto (*bay‘a*) diventa una parola fondamentale nell’interpretazione di Lamrabet poiché essa designa la nozione di “compagni a parti eguali”, tanto nella partecipazione politica e sociale, quanto nella partecipazione “a parti eguali” e “di comune accordo” della vita matrimoniale. E questo perché la *mubāya‘a* è un contratto di tipo normale, come il contratto di vendita o il contratto di matrimonio e si svolge nello stesso modo, sia a livello legale, sia a livello spirituale, ossia si garantisce obbedienza (*tā‘a*) unicamente al bene¹⁹⁵. E attraverso l’analisi del fatto che l’Islam, fin dai tempi della Rivelazione, ha integrato le donne nei processi di elezione dei *leaders* della comunità, ci permette di affermare che, attraverso la ricostruzione della *bay‘a* originale, la partecipazione politica della donna musulmana è richiesta come atto di fede e di obbedienza.

¹⁹⁴ Esposito (2010).

¹⁹⁵ Lamrabet (2007 p168) sottolinea il ruolo educativo innovativo del Profeta verso le donne, prendendo ad esempio la pratica della *niyāha*, una pratica antica che prevedeva che le donne accompagnavano i corpi dei defunti piangendo con grida e singhiozzi fino a strapparsi gli abiti. Alcune di loro erano retribuite per questo. Il Profeta ha considerato ciò non bene (*munkar*) e ha insistito molto, con le donne dell’epoca, per vietar loro questa usanza considerata un’usanza tribale ancestrale. Quello che invece il Profeta insegnava alle donne era di soffrire in silenzio, piangere rimanendo in uno stato dignitoso per accettare l’idea della morte e dunque la volontà divina.

Lamrabet si chiede come mai questo concetto di patto delle donne è stato definito nullo poiché, non potendo toccare una donna, il patto non poteva dirsi completato con la stretta di mano, indipendentemente dal fatto che la tradizione ci narra che il Profeta, non potendo toccare le donne, stringeva con loro un patto oralmente. Oggi, l'esegesi islamica ha minimizzato la *bay'a* delle donne solo per l'assenza di questo atto fisico della stretta delle mani¹⁹⁶. E questo, nei secoli, ha rappresentato l'argomento esegetico principale per escludere l'inserimento della donna negli ambiti politici e la loro partecipazione attiva nella società.

Il lavoro di riforma, proprio del femminismo islamico, richiederà un impegno di insegnamento delle scienze islamiche costante, profondo e con una visione comunitaria, al fine di rimediare alla trasmissione ereditaria di interpretazioni discriminatorie della religione. Questa riforma, secondo Lamrabet, deve riguardare la rivalutazione e la revisione, sia nella forma che nei fondamenti, della storia, il pensiero islamico, l'esegesi, le scienze degli *hadīth* e il diritto musulmano. Considerando che l'approccio storico usato finora si è basato sulla trasmissione passiva, Lamrabet evoca la reintroduzione dello studio della filosofia, della sociologia, dell'antropologia e delle scienze giuridiche moderne, per rivalutare il patrimonio intellettuale islamico. Così come è evidente che il diritto musulmano è il principale oggetto bisognoso di riforma profonda poiché:

“il n'est, tout simplement, plus possible de continuer à appliquer les solutions juridiques élaborées par les juristes du 8eme siècle à des problèmes relevant du 21eme siècle. Nous avons besoin d'un fiqh qui puisse éclairer la raison des musulmans, d'un fiqh réaliste, intelligent, cohérent et critique”¹⁹⁷.

L'appello dunque è quello di creare tavoli di lavoro pluridisciplinari poiché gli specialisti in testi islamici sono incapaci di dare risposte che riguardano la metamorfosi sociale in cui ci troviamo. L'apporto dato dalle diverse correnti riformiste dell'ultimo secolo rimane ancora minoritario e non viene considerato

¹⁹⁶ Lamrabet (2007 e 2011).

¹⁹⁷ Lamrabet (2012) p. 194.

come valore aggiunto per una riflessione profonda ed effettiva sulla realtà attuale del mondo.

Capitolo III

Femminismo, pensiero materno e psichiatria nel pensiero di Ghita El Khayat

“Io sono marocchina. Lo sono appassionatamente. Non è una cosa che si improvvisa né la si può dimenticare. Non si tratta di sciovinismo ma di amore. Io amo la mia terra, amo la rocca di Oudaïas. L’ho osservata a tutte le ore e in tutte le stagioni. Rabat è la mia città natale. Fez mi ha offerto il Marocco. Marrakesh mi ha insegnato la luce e i colori e Goulimine e Ouarzazate, e il nord e le montagne, le strade delle ametiste e quelle degli allori rosa, le valli e le dolci colline, quieti e ridenti. Più scopro il mondo e più ritorno alla diversità, alla molteplicità e alla straordinaria ricchezza delle mie origini¹⁹⁸.”

3.1 Biografia di Ghita El Khayat

Ghita El Khayat è nata a Rabat nel 1944 ed è considerata una tra le più importanti intellettuali del Marocco e del Maghreb. Medico psichiatra, psicoanalista, etnopsichiatra, antropologa, scrittrice, poetessa, donna di comunicazione per eccellenza. Fu allieva di George Devereaux, fondatore dell’etnopsichiatria o di ciò che egli definì “psichiatria transculturale”. El Khayat è stata la prima donna giornalista, voce femminile e produttrice presso un’emittente televisiva marocchina e un centro cinematografico marocchino di Rabat. Decorata Cavaliere dell’Ordine al Trono nel 1995. Nel 1999 ha fondato l’*Association Aïni Bennai* per diffondere la cultura in Marocco e nel Maghreb. Nel 2000 ha fondato la casa editrice *Editions Aïni Bennai*. Nel 2006 ha ricevuto la cittadinanza onoraria italiana come figura d’eccellenza che si è distinta nel nostro Paese per meriti speciali in campo sociale, scientifico e culturale. Nel 2007, è stata docente presso l’Università di Chieti, per la cattedra di “Antropologia della scienza e del sapere” del Dipartimento di Filosofia. È stata la prima donna araba plurinominata come candidata al *Premio Nobel per la Pace* nel 2008.

¹⁹⁸ El Khayat (2001) p. 17.

Ghita El Khayat è conosciuta per essere molto attiva, intrepida e di una straordinaria libertà di pensiero e di azioni, al servizio del suo Paese e della condizione della donna e della giustizia sociale. Nel 1999, infatti, è stata la prima donna nella storia del Marocco a scrivere una lettera a un sovrano, Mohammad VI, per contrastare un movimento islamista e reazionario che voleva il ritorno delle donne ad uno stato di regressione di diritti e reclusione nello spazio domestico¹⁹⁹. Nel 2001, due mesi prima dell'11 settembre, El Khayat ha scritto una "Lettera aperta all'Occidente" che avrebbe dovuto essere pubblicata in Francia ma, all'ultimo minuto, fu dichiarata irricevibile dalla casa editrice²⁰⁰. Nel giugno del 2016, El Khayat ha scritto una lettera aperta anche all'attrice Meryl Streep che, con la First Lady americana Michelle Obama, sarebbe stata in visita a Marrakech il 28 e 29 giugno 2016 per promuovere proprio l'accesso all'alfabetizzazione e all'istruzione delle ragazze marocchine. Nella lettera, El Khayat ha invitato Meryl Streep a porre l'attenzione piuttosto sui grandi problemi che attanagliano gli Stati Uniti, definito dalla scrittrice *votre Pays*, affinché vi siano politiche adeguate per i migranti che provengono dal Marocco, dal

¹⁹⁹ Cfr *Epître d'une femme à un jeune monarque* (Epistola di una donna a un giovane monarca), in El Khayat (2001) p.219-227; scritta quattro mesi dopo la salita al trono del re Mohammad VI e tradotta in undici lingue, in cui l'autrice fa appello al re Mohammad VI affinché dedichi tutta la sua attenzione ai *sudditi-donne* da El Khayat denominate *donne alibi*, ossia quelle donne che non avranno mai il coraggio di denunciare. L'epistola si conclude con una serie di richieste per una politica seria e priva di pregiudizi per migliorare la condizione della donna in Marocco, tra cui la pianificazione familiare, l'alfabetizzazione, l'accesso al mondo del lavoro con retribuzioni paritarie, la modifica del Codice di Statuto Personale (*mudawwana*) soprattutto per quanto concerne il ripudio, il divorzio, l'abolizione della poligamia e dei matrimoni precoci (precedentemente fissato a quindi anni, attualmente nel nuovo codice del 2004 portato a diciotto anni). Mohammad VI, salito al trono il 30 luglio 1999, è figlio di Hassan II (che regnò dal febbraio del 1961 al 23 luglio 1999, giorno della sua morte) e nipote di Mohammad V che, nel 1947, a Tangeri, fece scoprire il volto della figlia primogenita, la principessa Aïcha; inoltre, entrambi, padre e figlia, fecero un discorso (in arabo e in francese) di grande importanza per l'emancipazione delle donne marocchine e per la liberazione del Paese. L'epistola è dunque rivolta al nipote di chi, già in passato, aveva avuto un ruolo fondamentale nella liberazione delle donne, condizione che poi rimase nell'immobilità più assoluta sotto il regno di Hassan II, quasi a vanificare tutto il lavoro fatto da Mohammad V. È storicamente noto, infatti, che tra la fine degli anni Sessanta e gli anni Novanta, il Marocco ha preferito il mantenimento di governi e metodi di gestione tra i più conservatori, dittatoriali e totalitari. All'interno di questo quadro, la condizione della donna era solo una delle numerose ingiustizie e repressioni esercitata sulla popolazione. Il risveglio fu lento e difficile ma va riconosciuto che, in Marocco, coesistono da sempre due forze contrarie: (1) la modernità proposta dallo Stato deve agire con (2) il movimento islamista in tutte le sue componenti e in tutte le sue diversità.

²⁰⁰ La lettera è stata pubblicata nel 2008 in Italia sotto il titolo di *N-émica - Lettera aperta all'Occidente* (Avagliano Editore, Roma). Questa lettera aperta vuole essere una testimonianza di chi ha vissuto sulla propria pelle lo "scontro di civiltà" nonché tutte le conseguenze del colonialismo occidentale. L'attenzione del lettore, infatti, è attirata già dal titolo: *émico* si dice del valore funzionale distintivo che i fatti culturali assumono all'interno dei rispettivi sistemi; si contrappone a *etico*.

Maghreb, dal mondo arabo e dal mondo musulmano. E questo perché, con fare patriottico, El Khayat ha affermato che:

“Le problème des petites filles, de l’analphabétisme des femmes, de l’accès à toutes à l’instruction et à l’alphabétisation est nôtre: nous allons changer notre société pour que la population féminine, diverse, passionnante, trémmulante, arrive à son plein optimum... le problème de la condition féminine est nôtre et il n’est celui de personne d’autre: il en va de notre dignité, de notre orgueil national en tant que femmes: du reste, les Marocaines sont, aujourd’hui, les plus avancées d’un milliard et demi de musulmanes ou de quatre cents millions d’Arabes... ingénieurs, pilotes de ligne, ministres, doyennes, juges, mairesses, policières, officières supérieures, commandant de navires, marchands, Patronne des patrons, médecins, businesswomen de grand talent, pharmaciennes, hôtesse, chercheuses, institutrices, etc.... et actrices et comédiennes: notre pays a eu une Ministre de la Culture, Madame Touria Jabrane, d’abord connue pour sa carrière de grande comédienne engagée²⁰¹.”

Frutto di oltre vent’anni di lavoro e riflessione sulla donna marocchina, il progetto di El Khayat è sicuramente affascinante, anche grazie alle informazioni fornite e ai paradossi a cui l’autrice ha potuto testimoniare, sia per quanto riguarda i metodi psichiatrici occidentali sia per quelli applicati nel Maghreb. Difatti, Ghita El Khayat si è formata in ospedali psichiatrici marocchini e nei seminari universitari di Parigi. Alla confluenza della conoscenza di due culture, il suo saggio sui fallimenti e le potenzialità delle scienze europee e maghrebine tradizionali e moderne, rivela un’ambivalenza allo stesso tempo creativa e inevitabile. È con onestà che l’autrice ci porta negli spazi dove i suoi concittadini *alienati* sono trattati in vista di una possibile *cura*. Per fare questo, ci introduce alle concezioni e alle pratiche scientifiche e religiose del Marocco e, più in generale, del Maghreb. Magia, medicina tradizionale, e il ricco patrimonio scientifico dell’Islam si combina con le pratiche sociali specifiche per produrre una miscela di buon senso e superstizione.

In gran parte del suo progetto, Ghita El Khayat parla della psichiatria sviluppata nei paesi occidentali (Europa e Nord America), facendo una critica costruttiva

²⁰¹ <http://www.h24info.ma/debats-idees/questions-daujournhui/education-des-filles-la-lettre-de-rita-el-khayat-meryl-streep>

delle idee e delle pratiche applicate spesso senza un profondo pensiero nei confronti dei paesi del Terzo mondo. Certamente, la psichiatria e la psicoanalisi occidentali sono strumenti necessari anche per affrontare problemi psichici nel Maghreb come altrove. Tuttavia, El Khayat sostiene che essi spesso sono erroneamente applicati, nel senso che, come un percorso di *feedback*, l'Occidente ha prodotto, nei paesi dominati, la sua caricatura, le sue debolezze acutizzate dalla miseria delle società vulnerabili.

Il *fil rouge* che lega il lavoro di El Khayat è quello del dialogo tra cultura, tradizione e modernità sul ruolo della donna e la sua relazione di responsabilità nella società marocchina in particolare e nel mondo arabo in generale. Fortemente influenzata dalla personalità di sua madre, a cui fu vietato di istruirsi, l'autrice ha dedicato gran parte della sua vita allo studio, accumulando diplomi e dottorati in ambiti diversi, quasi come a voler estinguere la sete di educazione della madre. Colpita nel profondo dall'irreparabile perdita di sua figlia nel 1997, a causa di "medici incompetenti"²⁰², El Khayat parla dei drammi più profondi del mondo femminile: della nascita, della morte, della bellezza, della scienza, condividendo frequentemente il suo "io" intimo, il suo dolore in quanto donna, madre ed essere umano.

Ha pubblicato numerose opere sull'universo della psichiatria e sulla condizione esistenziale delle donne nel mondo arabo. Lo stile epistemico dell'autrice è molto peculiare. I temi trattati vengono esposti a volte in modo approfondito, attraverso teorie scientifiche evidenti; in altri casi, invece, le ipotesi vengono esposte in modo marginale o lasciando, in alcune circostanze, un velo di silenzio artistico e scientifico attraverso una serie di punti di domanda senza risposta, quasi come a voler tacere lo spazio dei suoi pensieri per stimolare, in modo induttivo, la riflessione del lettore. Come un invito ad interrogarsi su questioni importanti la cui risposta non può essere unica o diretta.

²⁰² El Khayat (2014).

Per comprendere a fondo l'opera di Ghita El Khayat è importante immergersi prima nel lavoro di comprensione della storia e della cultura delle persone, per poi interrogarsi essenzialmente sull'umanità. Infatti, attraverso una concezione antropologica e psicologica dello sviluppo della personalità nelle diverse culture, El Khayat ha studiato la sofferenza psichica e le psicopatologie in diversi contesti culturali, sposando il metodo complementare di George Devereux²⁰³, in un'epoca dove, per decenni, le cause prime delle malattie psichiche si ricercavano negli equilibri chimici, nelle interazioni neurali, nell'aumento o diminuzione della ricezione di un neurotrasmettitore.

Gli studi di etnologia, etnopsichiatria ed etnocentrismo sono, per l'autrice, di fondamentale importanza, soprattutto per la comprensione di paesi dell'Asia e dell'Africa, tutti legati dalla storia della colonizzazione. È per questo che El Khayat ha dedicato una parte consistente del suo lavoro a descrivere il suo Marocco, il Marocco delle tradizioni, delle superstizioni, della medicina tradizionale, dell'ospitalità, della multiculturalità e dell'alternanza di civiltà. Un paese profondamente legato alle sue tradizioni ma pronto ad accogliere l'avvenire,

²⁰³ Devereux, nei suoi studi di etnopsichiatria, applicata in particolar modo a popolazioni meticce che lui definisce "mutilati psicoculturali", sosteneva l'importanza della comprensione delle funzioni psichiche sia dal punto di vista meccanicistico che dal punto di vista contenutistico. La sua tesi sosteneva "l'unità psichica dell'umanità" dal punto di vista meccanico, e la diversità dei contenuti prodotti a seconda del contesto culturale specifico di appartenenza. Per comprendere dunque il comportamento umano e la sua struttura psicologica, bisogna creare un legame tra "identità" e "diversità" ossia tra la propria personalità e i diversi spazi di interazione. Secondo Devereux, è solo tenendo in stretta correlazione questo sistema multiforme e articolato che ogni persona è in grado di mantenere una connessione con sé e di elaborare nuove mappe mentali anche durante processi di cambiamento. Questo è ciò che Devereux ha definito "metodo complementare". Quando si devono affrontare traumi psico-culturali, la connessione con il sé rischia di interrompersi a causa della confusione semantica e cognitiva creata dai cambiamenti. Sulla base delle funzioni psicologiche del singolo più o meno forti, in situazioni di cambiamento, gli individui potrebbero generare disturbi della personalità. Il metodo complementare, dunque, è un approccio che mira alla connessione armonica degli elementi psicologici e sociologici, e dunque del vissuto, della storia e delle origini culturali della persona (o paziente), così come delle contaminazioni avvenute attraverso un processo di acculturazione, a volte brutale e che tiene in scarsa considerazione il valore dell'identità. In questo modo, il terapeuta entra in contatto con la conoscenza approfondita del sistema etnico-culturale da cui proviene il paziente, evitando di classificare il racconto del paziente con le categorie culturali proprie. Un terapeuta, secondo Devereux, può riuscire nell'applicazione di tale metodo solo se mette se stesso in discussione durante il processo di cura, e dunque nel riconoscimento dell'umanità dell'Altro. Solo attraverso l'incontro con l'Altro, la differenza, le persone riescono a scoprire se stessi, le similitudini. Devereux ha fatto dunque della differenza un valore molto importante in tutta la sua opera.

pur conservando con orgoglio il suo passato. Ed è nel passato che si può trovare, secondo El Khayat, il collante del potere delle donne nella società.²⁰⁴

Ovunque nelle opere di El Khayat si può percepire, direttamente o indirettamente, l'importanza conferita al passato poiché, in una società che ruota attorno alla tradizione e dove è la donna il soggetto principale di trasmissione di usi, costumi, abitudini, la donna possiede un potere enorme nel plasmare l'evoluzione di una società in una direzione piuttosto che in un'altra. Partendo da questa affermazione, si può comprendere l'effetto lento del tempo sul lavoro di evoluzione di stile e delle condizioni di vita in un mondo dalla forte identità culturale ma che deve, in un modo o nell'altro, affrontare il confronto con la modernizzazione.

Dagli anni '80 in poi, l'ipotesi portata avanti da El Khayat, in tutto il suo progetto, è che il solo punto non affrontato adeguatamente in Marocco è la questione femminile perché, psicologicamente, gli uomini sono codificati a rispettare le strutture mentali arcaiche della propria infanzia e non si lanciano nell'angoscia insopportabile del cambiamento radicale degli arcani che hanno fabbricato loro stessi. L'ipotesi di El Khayat sostiene che la resistenza alle trasformazioni proviene dunque dalla paura viscerale di ciò che è sconosciuto, e pertanto dannoso, non sicuro. Così ipotizzando le donne condizionano i figli di entrambi i sessi, permettendo loro di riprodurre, senza alcuna evoluzione, le relazioni e gli effetti delle generazioni precedenti in una tenace *fissità*. Questo immobilismo non permette dunque alle società arabe e maghrebine di trasformarsi in profondità.

L'ipotesi di El Khayat la porta a chiedersi se il Marocco non sia medievale ed anacronistico a causa della questione femminile. L'autrice, in effetti, è molto dura contro l'immobilismo del suo paese. Essa sostiene che se i marocchini non fossero stati così deboli e vulnerabili, gli Occidentali non avrebbero mai potuto conquistarli e imporre loro protettorato e colonizzazione che hanno sfigurato il presente della Nazione. E continua sostenendo che le lotte e le rivoluzioni per

²⁰⁴ È importante sottolineare che la tradizione, con i suoi codici che regolano la vita quotidiana e i rapporti interpersonali, è sacrosanta in Marocco. Questo è evidente se si analizza con attenzione la base delle istituzioni sociali, religiose, politiche, educative, artistiche del paese.

l'indipendenza non hanno apportato alle donne i cambiamenti sperati, soprattutto se si pensa che il femminismo in Marocco è una questione edulcorata poiché il paese resta profondamente diviso tra mondo rurale e mondo urbano e dove il femminismo resta un fenomeno cittadino portato avanti prevalentemente da qualche *élites*.

El Khayat è molto diretta verso la classe politica, e dunque verso i governi che si ostinano a non considerare l'elemento femminile come principale e non come secondario o subalterno. È a loro che rivolge gran parte del suo progetto, invitandoli ad occuparsi debitamente di un programma di cambiamento culturale che permetta di nutrire tutta la popolazione, curare tutti i malati, istruire tutti i bambini e non soltanto i figli delle famiglie facoltose, assicurare progetti sociali, scientifici e culturali per tutti.

Come entità distintiva della questione delle donne marocchine, El Khayat porta avanti, dall'inizio del suo progetto di difesa delle donne, la convinzione che sia stato il colonialismo ad aver, allo stesso tempo, avviato la questione femminile verso la modernità, così come l'ha frenata in alcune sue declinazioni.

In questo processo di modernizzazione e sviluppo, El Khayat rimette in causa il lavoro portato avanti dalle femministe marocchine, e continua ad affermare, lungo tutto il cammino della sua opera, che le donne hanno una responsabilità particolare e un peso molto grave da portare: la stabilizzazione demografica, la tara dell'analfabetismo, un approccio molto naïf e bigotto della religione, una concezione ritardata degli usi e dei costumi, una sottomissione globale nella sfera politica, sociale, giuridica, scientifica e culturale.

Questa precarietà della condizione femminile ha generato, secondo El Khayat, la non esistenza sociale della donna, la sua accezione di un Islam ignorato nel testo, la sua realtà, opposta tra una tradizione immutabile e una modernità estranea, una sessualità mal vissuta. Prese tra una tradizione su cui non si vuole e non si può tornare indietro, e una modernità che sfugge a causa della sua universalità, le donne marocchine bloccano, consciamente o inconsciamente, lo sviluppo del

proprio paese, continuando a non comunicare tra loro in modo uniforme e solidale.

Per lo scopo di questa ricerca, sono state analizzate le seguenti opere di El Khayat:

- *La folie – El Hank* (2000).
- *Le Maghreb des femmes. Les défis du XXIeme siècle* (2001).
- *La donna nel mondo arabo* (2002).
- *Le Sein* (2003).
- *Questions arabes* (2004).
- *Psychiatrie, culture et politique* (2005).
- *Il complesso di Medea. Madri mediterranee* (2006).
- *Cittadine del Mediterraneo. Il Marocco delle donne* (2009).
- *Il fastoso Marocco dei Costumi e delle tradizioni* (2010).
- *Le désenfantement* (2002), tr. it. Aïni, amore mio. *La defigliazione* (2014).

3.2 Configurazioni spazio-tempo della donna-madre: dal matriarcato al patriarcato

Nella cultura araba, l'immagine femminile e quella materna sono legate concettualmente e politicamente²⁰⁵. Sebbene oggi la pratica materna possa essere svolta sia da uomini che da donne, pur mantenendo le differenze di ordine biologico, in Marocco, come in molti altri paesi del mondo, addentrarsi nell'analisi e nella comprensione del materno, significa analizzare e comprendere la condizione femminile, le donne e il loro corpo. Per spiegare la sua tesi sul

²⁰⁵ Il Marocco non riconosce giuridicamente le persone *LGBTQI* e dunque nemmeno le coppie dello stesso sesso; lo status giuridico delle persone *LGBTQI* deriva in gran parte dalla morale islamica tradizionale che vede l'omosessualità come segni d'immoralità.

pensiero materno, El Khayat si è dedicata ad un'archeologia del pensiero, ossia all'atto di indagare com'erano le strutture concettuali al tempo del matriarcato²⁰⁶ per comprendere i motivi per cui si sono sviluppate categorie concettuali patriarcali e tutto il modo di fare filosofia, scienza, religione, politica tipici del patriarcato. Il suo lavoro si è basato su un *excursus* meticoloso della storia e delle tradizioni del Mediterraneo in generale²⁰⁷ e del Marocco in particolare, analizzando il contesto in cui, negli ultimi due millenni fino al XX secolo, alle donne di ogni civiltà si è sempre chiesto innanzi tutto di ricoprire il ruolo di riproduttrici, allevatrici ed educatrici della prole, ossia di essere *spose* e *madri*; donne accomunate tra loro da un fattore di "identità" e di "alterità" allo stesso tempo, dove i tratti di alterità si riferiscono principalmente alle differenti problematiche vissute e ai vari caratteri antropologici ed etnici, a titolo di esempio l'uso di una lingua, ufficiale o colloquiale, piuttosto che di un'altra; mentre i punti di somiglianza possono essere percepiti facilmente nei costumi e nelle usanze, ad esempio gli stessi rapporti di genere, la stessa struttura familiare. Questa dicotomia è ben visibile se si osserva l'omogeneità delle similitudini e delle differenze delle madri mediterranee:

“Matriarche, matrigne, matrone, virago e altri sostituti femminili e materni orribili. Madri tragiche della mitologia greca e romana, regine terrificanti e infanticide della Persia antica, principesse arabe sanguinarie dell'era preislamica, madri ordinarie dominatrici e castranti: tutte le donne del Mediterraneo nascondono queste capacità, più o meno simboliche, mortifere e deleterie, meno esplicitate, o espresse in modo diverso, nelle donne nordiche o asiatiche²⁰⁸.”

Una delle domande a cui l'autrice tenta di rispondere è: da quando la donna è stata relegata nel suo ruolo biologico di madre? Come antropologa, psicoanalista e autore donna, El Khayat riconosce la presenza di tracce di un *matriarcato arcaico* in tutte le società, soprattutto quelle monoteiste²⁰⁹, intendendo per matriarcato un

²⁰⁶ Bachofen (2016), Reed (1979), Berni (2013) e Coppola (2016).

²⁰⁷ L'autrice intende il Mediterraneo come "origine di tutta la civiltà attualmente predominante nel mondo, cristiano, musulmano ed ebreo" sostenendo che "il Mediterraneo ha forgiato il mondo intero grazie a queste tre religioni che hanno dominato e sono dominanti tuttora" (El Khayat, 2006 p. 8).

²⁰⁸ El Khayat (2006) p. 8.

²⁰⁹ Sul matriarcato confronta anche J. J. Bachofen (1861) e Reed (1979).

sistema sociale basato sulla *ginecocrazia*²¹⁰, ossia sul potere sociale detenuto dalle donne. La scultura è uno degli strumenti rivelatori su cui El Khayat rinforza la sua tesi. Dall'analisi di statue risalenti al periodo dal 30.000 al 5.000 a.C., è evidente la raffigurazione di madri, corpi femminili, donne incinte o partorienti:

“La Venere di Lespugue, statua di arte minoica in avorio di mammut, rappresenta la Terra e la sua fertilità, la continuazione della vita, la Dea madre, il principio femminile universale, anche se nella sua concezione più primitiva²¹¹.”

Queste statue sembrano suggerirci che le società arcaiche venerassero divinità femminili a cui si attribuiva un forte valore vitale. In aggiunta a questa riflessione, secondo l'autrice l'ipotesi dell'esistenza di un matriarcato arcaico, per quanto contestato da numerose scienze e discipline, è indicato anche dal mito greco delle Amazzoni, dalle religioni pagane antiche, quasi tutte ricche di dee, dal cristianesimo in cui il principio femminile è rappresentato dalla Vergine Maria, definita non a caso *Madre di Dio*, dalle religioni arabe preislamiche, con *Manat*, *Allat* e *Al-Uzza*²¹².

Durante i suoi anni di contatto con numerosissime donne della società arabo-islamica, El Khayat ha concluso che le donne appartenenti a questo raggruppamento le sono apparse fortemente aggressive verso i propri figli, pronte ad agire in modo violento e con un profondo desiderio di vendetta nei confronti del proprio compagno. È da questa osservazione che El Khayat ha elaborato la sua opera sulle madri del mediterraneo “Il complesso di Medea”.

Le società vicine nello spazio e nel tempo hanno una maggiore probabilità di condividere tratti comuni, ma anche asimmetrie, contrapposizioni, differenze²¹³.

²¹⁰ Nella sua opera, G. Dumézil (2005) ha criticato e disconosciuto i tentativi di J. J. Bachofen secondo cui, nell'isola di Lemno, ci sarebbe stato un assassinio di tutti i maschi e l'istituzione di una *gymnokratia*. Secondo lo studioso, ginecocrazia e ammazzonismo appaiono concetti artificiali non riscontrabili nella società e, dunque, considerati anormali, poiché sospenderebbero le essenziali funzioni della natura. Dumézil, infatti, propone una rilettura dei fatti mitici seguendo una nuova logica, la cui chiave interpretativa risiede nella festa del rinnovamento del fuoco, ossia nel riconoscere che, dopo aver totalmente capovolto l'ordinamento sociale, si procede al ripristino di tutte le funzioni naturali essenziali proprie di una società “normale”.

²¹¹ El Khayat (2006) p 56.

²¹² Sono le tre divinità femminili venerate durante l'epoca preislamica e i cui santuari furono distrutti dal profeta Mohammad dopo la conquista della Mecca.

²¹³ Chirassi Colombo, 2001:346-348.

Nella sua riflessione sulle madri, El Khayat si è chiesta se esiste uno stile generale unitario di essere madre nel mondo mediterraneo e, se sì, come può essere descritto, definito, presentato? L'autrice sostiene la tesi secondo cui l'insieme delle funzioni psichiche femminili sia identico in tutto il mondo. A dimostrazione della sua tesi, riporta alla luce, con convinzione, il mito di Medea tentando di spiegare il nesso tra una divinità di origine greca e tutte le altre donne. In questa rievocazione, l'autrice ipotizza che le donne arabe, greche e mediterranee abbiano un denominatore comune, ossia quello di vivere attorno al "mar Mediterraneo circondato da paesi le cui civiltà hanno segnato il mondo intero"²¹⁴. La tesi, dunque, riprende a fondamento la nascita dei tre monoteismi nell'area mediterranea. È dal mediterraneo che i tre monoteismi si sono diffusi in tutto il mondo, plasmando la cultura e le tradizioni mondiali, con o senza scontri.

"Fino a non molto tempo fa, prima del 1492, il mondo conosciuto gravitava intorno al Mediterraneo; qui tra le diverse regioni avveniva ogni tipo di scambio possibile, grazie ai mezzi di comunicazione allora conosciuti. E proprio nel 1492, mentre la cristianità affermava il suo dominio sul mondo e scopriva l'America, a Granada crollava l'ultimo regno musulmano di Spagna, dal Mediterraneo e dall'Atlantico fino al Pacifico, a Mindanao, una delle trentatremila isole dell'arcipelago delle Filippine scoperto dagli spagnoli che gli diedero quel nome. E tuttavia è nell'araba Torre d'Oro, a Siviglia, che navi traboccanti d'oro e ricchezze, risalendo il fiume Guadalquivir, convogliavano i tesori che consacrarono questo paese come conquistatore di tutti i mari e gli oceani"²¹⁵.

Questa citazione ci permetterebbe di affermare che tutte le caratteristiche ancestrali e incoscienti dei popoli conquistati, hanno continuato a vivere negli arcaismi e nelle superstizioni, negli usi e costumi, ossia in quei comportamenti ripetitivi e misteriosi, così come nelle pratiche di magia e di stregoneria²¹⁶. Si evidenzia che, ancora oggi, in tutto il mondo arabo si crede nella stregoneria e nella sua efficacia. Nel mondo arabo, quando una donna ha un ascendente particolare su un uomo, si tende a pensare a questa donna come ad una strega o a

²¹⁴ El Khayat (2006) p.49.

²¹⁵ Ibid. p.49.

²¹⁶ El Khayat (2002); Héritier (2010).

un essere che faccia ricorso ad amuleti o filtri magici per poter dominare la natura dell'uomo.

Le interpretazioni patriarcali dei testi sacri dell'Islam, rivelatore dell'unicità di Allah e del monoteismo agli arabi pagani, hanno trasformato la relazione tra uomo e donna, i rapporti coniugali e l'amore tra i coniugi attraverso un comportamento affettivo e sessuale estremamente rigido e rispettoso di norme legate a concetti quali "pudore" e "onore", secondo canoni imposti dallo Stato e dalla religione stessa. In un contesto dove la donna è vista solo come madre e moglie, le donne hanno dovuto inventare nuovi modi per soddisfare i propri bisogni, esprimere le proprie sofferenze e vivere la propria sessualità. Secondo El Khayat, le donne musulmane in generale hanno accettato di essere sottomesse e ripudiate dal proprio marito²¹⁷; Medea, invece, è il simbolo del primo personaggio femminile "moderno". Medea si ribella a tutta una serie di soprusi e obbedienze che le donne mediterranee hanno accettato e, in alcuni casi, continuano ad accettare: fare figli per soddisfare il nome e la virilità del marito, preservare i beni per l'arricchimento solo del marito. Medea, tradita da Giasone, si libera di questi gioghi, vendicandosi e sacrificando tutto, cancellando tutto quello che aveva costruito con lui, figli inclusi. Medea è l'incarnazione di una donna moderna che non ha bisogno di un uomo per possedere ricchezze e beni. Al contrario, è stata Medea ad aver permesso a Giasone di rubare il vello d'oro e diventare qualcuno. Medea è senza paura, sfida le regole del suo clan, della sua famiglia, della sua tribù. Segue il suo cuore, attribuendo all'amore un valore supremo; ma quando viene tradita, non si lascia "gettare via". È vero: Medea è accusata di infanticidio²¹⁸; essa ha ucciso i suoi figli perché il padre, abbandonandoli, li aveva uccisi prima di lei. Medea non fa altro che concretizzare fisicamente il crudele delitto morale commesso dal padre dei suoi figli. Essa è la dimostrazione di quanto dolorosa e odiosa una maternità possa diventare, di quanto il turbamento profondo possa dar nascita ad

²¹⁷ In Marocco, ad esempio, l'uomo poteva ripudiare la moglie solo con l'invio di una lettera, documento legale, che stilava senza il consenso della moglie, per rispedirla da suo padre, senza altro procedimento legale.

²¹⁸ Il tema di Medea, madre infanticida, è riportato solo nel testo di Euripide o Neofrone. L'infanticidio è infatti contraddetto da altre fonti. Per ulteriori approfondimenti sul tema, vedi Chirassi Colombo, 2001:347 e Graves 2016:569-571.

una follia omicida. La sofferenza, secondo El Khayat, può essere fonte di tragedia dove il “sangue” dissolve i “legami di sangue”. In questo senso, Medea è anche l’immagine di una donna che si è innamorata di Giasone per volere altrui²¹⁹ e non spontaneamente. Un amore coatto modellato ad arte non per il bene di “Medea-donna”, ma per soddisfare i bisogni e le ambizioni altrui. In questo senso, Medea può essere la simbologia delle tante donne che, ancora oggi, vivono la violenza di un matrimonio combinato che genera sofferenza.

Invero, non tutte le donne diventano *donna-madre* isterica, terribile, vendicativa, dominatrice. Allora, la domanda a cui dare risposta in questa sede è «In quale occasione una donna diventa *Medea*?»

3.3 Il Pensiero Materno, il patriarcato e gli automatismi psicologici

Secondo El Khayat, la riflessione principale deve essere fatta partendo dal ruolo biologico della donna-madre. La madre è definita come il genitore biologico, o sociale, di sesso femminile di un bambino. Il genitore di sesso maschile è il padre. La parola che significa *madre* è una delle più diffuse al mondo. In tutte le lingue indoeuropee, è costruita intorno alla radice della sillaba *ma*. El Khayat si chiede come mai è proprio la lettera *m* ad essere usata per dire *madre*? -*m*- una lettera che:

“si pronuncia chiudendo le labbra, come nell’atto di succhiare il latte dalla mammella, o di dare un bacio. È una lettera dolce e universale, che sembra esistere in tutte le lingue e i dialetti conosciuti. È per questa sua dolcezza e universalità che è presente in tutti i termini che si riferiscono alla parola madre²²⁰?”

La donna-madre è, secondo l’autrice, un animale appartenente alla classe dei mammiferi o *mammali*, appartenenti ai Vertebrati, come tradizionalmente definita nella tassonomia dell’evoluzionista svedese Carl Nilsson Linnaeus. Mammifero

²¹⁹ Giasone era il protetto di Era e Afrodite. Afrodite aveva chiesto al figlio Eros di scoccare una freccia nel cuore di Medea, affinché essa concepisse un’improvvisa e violenta passione per Giasone per aiutarlo con la sua sapienza e arte magica, ad impossessarsi del Vello d’Oro (Graves, 2016).

²²⁰ El Khayat (2006) p. 38.

significa *che ha le mammelle*, dal latino *mamma*, mammella. Le femmine di questa classe hanno la prerogativa di poter portare il proprio figlio, prima embrione, poi feto, nell'utero e, successivamente al parto, esse possono allattare la progenie²²¹. La mamma è dunque un "animale" con funzioni di cura verso i suoi figli e che li scolpisce attraverso l'educazione. Si può affermare che è madre non solo colei che mette al mondo i figli, ma anche coloro che ne rivestono il ruolo allevandoli, caso valido per i genitori adottivi o per una matrigna. A tal proposito, l'autrice sostiene la tesi evoluzionista secondo cui gli umani, donne e uomini, sono classificati tra i mammiferi placentati. Per tale appartenenza, il figlio, ancora immaturo, continua la sua fase di sviluppo fuori dal corpo materno. Il figlio è dunque nutrito e curato dalla madre fino al raggiungimento della sua autonomia che, solitamente, coincide con il raggiungimento della maggiore età.

La riflessione di El Khayat sulle donne e sul femminile attraverso le culture e le epoche, l'ha portata a chiedersi se

“le leve della comprensione del Femminile e del suo rapporto con il Maschile non siano tutte condizionate dalla Madre e dalle madri, cariche di civiltà e cultura materne e se l'ipotesi di un matriarcato arcaico non sia stata davvero una realtà del tempo in cui non si conoscevano la dimensione e le regole biologiche della fecondazione e della riproduzione²²².”

Invero, nei suoi scritti, l'autrice tenta di dare risposta alle guerre che devastano l'umanità, ai crimini, alle torture e agli stupri, partendo dall'assunto che la madre, attraverso il lavoro educativo e il linguaggio, è il *soggetto dominante* della crescita psico-fisica dei figli e della loro trasformazione in uomini e donne. Il bambino, infatti, impara la "lingua materna" dalla madre. Ben inteso che la lingua materna non rappresenta un semplice susseguirsi di lemmi, bensì in essa è racchiuso il senso del vivere comune²²³: cosa è lecito proferire in pubblico, cosa

²²¹ Nelle civiltà arabe antiche, la gravidanza era considerata un periodo della vita in cui la madre era in grave pericolo. Questo era dovuto al fatto che il tasso di mortalità infantile e materna per gravidanza era molto elevato. In Marocco, ad esempio, la donna gravida era considerata *mouhoula bin nefssaïne* (intrappolata tra due anime) e pertanto era temuta e venerata, oltre che accudita e rispettata. Chiunque fosse in grado di soddisfare i bisogni della donna gravida era meritevole di grazia divina per la *buona azione* compiuta.

²²² El Khayat, (2006) p. 9.

²²³ Ruddick (1995).

invece dovrebbe rimanere celato nello spazio confidenziale; quali valori e parametri sono considerati accettabili, quali invece vanno evitati o cambiati; come riconoscere e rispettare la gerarchia evidente e quella fittizia. È solitamente dalla madre che i figli imparano a sviluppare quello che lo psicologo statunitense Daniel Goleman definisce il costrutto dell'intelligenza emotiva, ossia il tipo di intelligenza legato all'uso corretto delle emozioni, gli strumenti che permettono di riconoscere e gestire le emozioni per riuscire ad affrontare meglio la vita. Sviluppare questo tipo di intelligenza può costituire un fattore determinante nel raggiungimento dei propri successi personali e professionali²²⁴. Ed è attraverso le madri, come spiega anche la sociologa e filosofa statunitense Sara Ruddick, che si presentano ai figli gli eventi come *“gioiosi, straordinari, tormentosi, o terrificanti, e che decidono quali sofferenze del figlio siano normali o anche utili e preziose”*²²⁵.

In termini generali, questa fase educativa è di fondamentale importanza per una madre che, man mano che i figli crescono, vede ridurre sempre di più il suo potere nella *“capacità di prevedere o controllare le loro capacità intellettive, il loro umore, i gusti, le ambizioni, le amicizie, la sessualità, le scelte politiche o morali”*²²⁶. È tanto il potere che si riconosce ad una madre. Tuttavia, è importante tenere presente che questa facoltà complessa non è riducibile ad interpretazioni univoche di causa-effetto e va analizzata secondo un modello sistemico: condizioni esterne e interne alla famiglia, variamente intrecciate alle problematiche del vissuto dei figli, si possono porre come effetto, ma anche come causa dello “sviluppo educativo”, correlandosi anche a disuguaglianze nel più vasto contesto sociale, economico e culturale. Partendo da questo assunto, il potere di una madre diventa più o meno forte in relazione alle specificità territoriali e all'originalità delle interazioni nei diversi contesti e dunque anche alle politiche sociali e militari, agli sviluppi tecnologici, alle condizioni di rischio, emarginazione e devianza, alla deprivazione culturale, alla condizione

²²⁴ Goleman (1995).

²²⁵ Ruddick, (1995) p. 51.

²²⁶ Ruddick (1995) p.50.

socioculturale e socioeconomica della famiglia, alle possibilità economiche, all'esistenza e alla qualità di infrastrutture, all'accesso ai servizi, alle offerte lavorative, formative, culturali e ricreative. È in questa direzione che El Khayat sostiene che la rottura non è mai completamente causata dal fallimento materno, bensì *“dalla natura fallibile delle azioni e reazioni materne in una famiglia e in una società pervertite dal patriarcato”*²²⁷.

La chiave della riproduzione del patriarcato sta nelle operazioni della famiglia patrilineare estesa. In tali famiglie, il maschio più anziano ha autorità su tutti gli altri, compresi gli uomini più giovani. Per le donne che vivono in queste famiglie, le implicazioni in termini di controllo e subordinazione sono contrassegnate dai confini culturali e religiosi delle norme islamiche. Sotto il patriarcato classico, le donne sposate sono subordinate non solo a tutti gli uomini della famiglia acquisita, ma anche alle donne più anziane, in particolare le loro suocere. In questo tipo di famiglia, il loro ruolo è quello di essere fertili (in particolare con la produzione di prole di sesso maschile)²²⁸. Questo ideale culturale è particolarmente vero per le donne che appartengono ad uno strato sociale povero. Negli strati sociali più ricchi, invece, è più frequente la capacità della donna di non essere reclusa nell'ambito della vita e dei lavori domestici, così come anche l'atto di indossare il velo. Ciononostante, in entrambi gli strati sociali, l'ideologia della “clausura” e della dipendenza della donna dall'uomo esercita un potere inibitorio. Deniz Kandiyoti sostiene che le donne che vivono in un sistema patriarcale, al fine di ottimizzare le loro opzioni di vita e la loro sicurezza, mettono in atto strategie interpersonali di manipolazione emotiva e affettiva dei propri figli e del proprio marito. Questa tipologia di strategia permette il mantenimento dello *status quo* del patriarcato, senza alterarne la struttura, ma permettendo alle relazioni di genere di stabilire regole che soddisfino e assecondino i bisogni di entrambi i sessi.

²²⁷ Tratto da intervista a Ghita El Khayat (18 novembre 2016).

²²⁸ Kandiyoti (1988) e (1991).

Questa forma di negoziazione verso il patriarcato influenza in modo profondo le scelte razionali delle donne, esercitando, inoltre, un forte ascendente nel modellare gli aspetti più inconsci relativi alla “soggettività” della donna fin dai primi atti di socializzazione. Ricostruendo il pensiero di El Khayat in questa direzione, secondo l’autrice il patriarcato influisce in modo significativo sulle dinamiche relazionali familiari e affettive tra uomo e donna, tra donna e società, tra donna e cultura, tra donna e potere, tra donna e violenza. Questi processi hanno fondamenti psicodinamici profondi in ciò che la teologa femminista Catherine Keller ha definito *connectivity*²²⁹, termine ripresentato successivamente dall’antropologa Suad Joseph nel definire il processo psicodinamico di *patriarcal connectivity*, processo nel quale una persona tende a riconoscere se stesso come parte di un altro, in questo senso come parte di una struttura familiare tradizionale. In siffatto sistema patriarcale, è dunque convenzione che le madri debbano educare i figli seguendo canoni, valori e principi approvati dal gruppo sociale o culturale a cui si è connessi²³⁰.

In questa cornice, secondo El Khayat, le madri hanno il potere di trasferire ai propri figli abitudini e atteggiamenti tanto positivi (amore, rispetto) quanto negativi (violenza, odio, aggressività). Partendo dall’analisi dei casi di “madri ingiuste” trattate durante la sua carriera di psicoanalista e ruotando attorno alla nozione secondo cui “è il ruolo femminile a influire maggiormente sulle costruzioni psicologiche cosce e inconscie di tutti gli individui, maschi e femmine²³¹”, El Khayat si è chiesta:

“Perché certi esseri umani sono tiranni, despoti, criminali? Questi hanno avuto una madre; cosa non ha funzionato nella relazione con lei, da farli diventare folli, deliranti, omicidi, sadici e pieni di odio? È immaginabile un’umanità futura senza aggressività? Questa si annida forse nel cuore delle madri, nell’educazione e nelle relazioni precoci tra queste e i propri figli, nella sublimazione di tutte le tendenze sadiche e masochiste, sollecitate dagli scambi verbali e non verbali, nelle loro manipolazioni dei corpi dei neonati e dei bimbi, nella

²²⁹ Keller (1986).

²³⁰ Joseph (1999).

²³¹ El Khayat (2006) p.10.

punizione che queste infliggono alla loro progenie, nelle percosse e nelle violenze esercitate sull'organismo dei bambini e delle bambine²³²?”

In effetti, è la madre ad avere il compito principale di sviluppare la consapevolezza dei propri figli, ossia la loro capacità di usare lo strumento della riflessione per rispondere alle richieste della coscienza. In un contesto patriarcale, questo processo di consapevolezza assume tratti delicati e di sicuro legati alla tradizione e ai suoi costrutti rigidi. In tale contesto, il lavoro educativo per una madre non è soltanto un mero atto di cura, bensì un lavoro costante per creare un comportamento accettabile da parte dei propri figli. Accettabile da chi? Dal gruppo comunitario di appartenenza. Una non accettazione sociale genererebbe nelle madri episodi di disapprovazione, in alcuni casi di esclusione, nonché un crescente sentimento di fallimento materno e morale.

Le nostre conoscenze sullo sviluppo delle società arcaiche e la psicologia dei popoli preistorici, sono ricostruibili attraverso miti, leggende, epopee, tradizioni, testi sacri. Essi contengono molte indicazioni su ciò che regola, inconsciamente o consciamente, i rapporti tra gli esseri umani, sulle norme da rispettare in ambito sociale, su divieti e tabù. Molti dei nostri attuali usi e costumi conservano un residuo del passato modo di pensare, delle passate “istituzioni” (ad esempio il matrimonio) e “proibizioni” (ad esempio il divieto sessuale)²³³. Ancora oggi, durante le fasi necessarie per lo sviluppo della personalità di un soggetto e dunque per l'evoluzione di una maturazione psicofisica adeguata nel contesto sociale, molte fiabe vengono usate come strumenti di controllo che intervengono nell'atto di plasmare la consapevolezza dei figli. Il messaggio delle fiabe, frequentemente, serve a punire e spaventare i figli su condotte sbagliate e dunque condotte da biasimare. El Khayat ci ricorda una leggenda popolare marocchina quasi dimenticata in cui si narra come:

“[...] un fratello e una sorella che si erano sposati e isolati dal resto del mondo rifugiandosi in una grotta, bruciarono vivi per punizione divina. [...] Il simbolismo, anche qui, è complesso ma chiaro [...]

²³² El Khayat, (2006) p.9.

²³³ Freud (1969).

*perché implica il divieto dell'incesto, legge umana riconosciuta come fondatrice della civiltà umana e regolatrice degli scambi delle donne, attraverso l'impossibilità di sposarsi con i genitori, i fratelli e gli zii*²³⁴ .”

È in questi chiari arcaismi che si può comprendere il rapporto che si è creato tra madre, natura e ragione, ossia l'antagonismo della *madre* nei confronti di tutto ciò che è riconducibile alla *natura* (ad esempio, gli impulsi naturali) e l'uso della *ragione* come strumento per controllare debolezze e desideri (ad esempio, giochi spontanei, piaceri sensuali, gusti, preferenze).

Nel suo *excursus* storico sul Mediterraneo, El Khayat definisce le donne come “esseri capaci di sangue” che devono accettare la perdita di sangue per il ciclo mestruale, per la ferocia di un parto, per un aborto, per aver ricevuto un uomo all'interno del proprio corpo. La donna deve, pertanto, interiorizzare la “violenza naturale” di perdere involontariamente sangue. In termini psicodinamici, l'autrice sembra ipotizzare che la personalità femminile sia stata costruita sul trauma della nascita, sulla repressione del proprio corpo e della propria psiche, attraverso un processo di elaborazione e acquisizione di differenti elementi: dall'animalità (commercio sessuale promiscuo) alla civiltà (monogamia, la donna apparteneva ad un unico uomo) e dunque dall'evoluzione della specie umana alla violenza con la quale tutte le culture hanno represso e asservito le donne. Partendo da queste osservazioni, se la mente di una donna repressa e asservita ha una indebolita capacità di sintesi, una vulnerabilità di base e una debolezza costituzionale, essa può presentare fenomeni di automatismo psicologico, ossia quell'attività che permette di conservare le organizzazioni del passato e che tende a riportare alla luce le antiche sintesi o fattori traumatici, e cioè “eventi di vita che hanno suscitato emozioni intense, veri e propri choc emotivi che sottraggono energia

²³⁴ El Khayat (2006) p.25. Invero, in Marocco e nel mondo arabo, sia in ambiente rurale che urbano, questo divieto di matrimonio si instaura anche per quei casi di “legame di latte”, ossia i bambini che “hanno bevuto il latte della stessa donna e gli altri più giovani di loro, non possono contrarre matrimonio.”

producendo uno stato di esaurimento, di miseria psicologica responsabile del restringimento del campo di coscienza²³⁵:

“Le memorie traumatiche che conservano il ricordo dell’avvenimento, proprio a causa del forte stato di esaurimento prodotto dalle emozioni intense, finiscono inoltre per imprigionare il traumatizzato in un continuo, frustrante tentativo di reazione che finisce inesorabilmente per produrre uno stato di esaurimento sempre più intenso. La capacità di sintesi viene così ridotta e si attiva un circolo vizioso che esalta l’azione dei fattori traumatici producendo una sorta di effetto valanga in cui le forti emozioni e i disturbi prodotti dalla depressione nervosa e mentale si intensificano reciprocamente. In questo modello, gli eventi stressanti che hanno interessato il primo periodo della vita occupano una posizione privilegiata a causa delle forti emozioni a cui hanno dato origine e alla immaturità del bambino, che ha reso impossibile una azione adeguata, nonostante i ripetuti sforzi messi in atto²³⁶.”

In questa tendenza, corpo e mente, nell’atto di liberarsi, possono generare manifestazioni di violenza, di aggressività, di capacità omicide e sadiche, consce, inconscie, reali, simboliche e immaginarie. E il Mediterraneo, con la sua storia mitologica, le sue leggende ed epopee, è oltremodo ricco di questi personaggi femminili che illustrano tutte queste ipotesi.

Nonostante ricche di misoginia, le leggende mitologiche, la Bibbia e le epopee sono, per El Khayat, fonti preziose di informazioni sulle donne dell’antichità. Dall’analisi dei miti, si può essere d’accordo sul fatto che, molto spesso, alle donne spettava un ruolo malvagio, volontario o inconsapevole²³⁷, donne infedeli o gelose o vendicative²³⁸. Nell’antichità, le condizioni sociali delle donne variavano in funzione delle diverse civiltà e i loro diritti erano pressoché nulli. Il matrimonio, ad esempio, era considerato un affare da concludersi con un acquisto

²³⁵ Per campo di coscienza si intende “il numero più elevato di fenomeni semplici o relativamente semplici che possono simultaneamente essere ricollegati nella nostra personalità ad una stessa percezione personale”. (Ortu, 2014).

²³⁶ Ortu (2014) p. 16.

²³⁷ “Eva mangiò la mela proibita e non Adamo; Pandora, dotata da Ermes di menzogna e furbizia, appena fu sulla terra aprì il vaso contenente tutti i mali. L’elenco è lungo: Putifare, Fedra, Elena di Troia, etc.” El Khayat (2006) p.17.

²³⁸ Afrodite, dea dell’amore, la cui bellezza è stata ampiamente decantata, ebbe numerose avventure, ma sapeva vendicarsi in modo spaventoso quando veniva tradita, come capitò, ad esempio, ai discendenti di Apollo, colpevole di aver denunciato a Efesto l’adulterio di Afrodite con Ares.

o un baratto²³⁹ e uno dei compiti principali della donna fu, quindi, assicurare all'uomo una discendenza, anche attraverso l'ammissione della poligamia e del concubinato²⁴⁰.

Sono tante e diverse le donne che si incontrano nell'antichità. Alcune sono state presentate da El Khayat come sottomesse e fedeli, come Penelope²⁴¹. Più frequenti sono invece i casi di infedeltà, tanto tra le dee quanto tra le mortali. Sarebbe sbagliato credere che le donne siano state maltrattate sistematicamente. Nelle società primordiali, infatti, la donna era venerata come simbolo della maternità, della fecondità e della procreazione e non come simbolo di bellezza. Quasi tutte le religioni hanno avuto la loro origine in una Dea Madre. Basti pensare alle statuette ritrovate e attribuibili al paleolitico: statuette di soggetti femminili dai seni prosperosi, il sesso ben definito, il ventre rilassato e, raramente, anche mentre il bambino esce dal loro corpo. Nell'arte della civiltà micenea, il concetto di fecondità non è più evocato attraverso l'esagerazione delle forme, ma solo suggerito.

In aggiunta a ciò, secondo la teoria matriarcale di Bachofen, originariamente, in tutti i popoli dell'antichità, gli uomini all'inizio erano vissuti in un commercio sessuale promiscuo, commercio che escludeva ogni certezza di paternità e che pertanto la discendenza poteva essere calcolata solo in linea femminile, secondo il diritto matriarcale. In conseguenza di ciò, le donne, in quanto madri, cioè in quanto genitrici sicuramente note della giovane generazione, godevano di grande autorità e rispetto che, secondo l'idea di Bachofen, portò fino al completo dominio della donna (ginecocrazia). Sempre secondo la teoria di Bachofen, il passaggio

²³⁹ Così accadde a Giacobbe che rimase al servizio di suo zio Labano per sette anni affinché potesse sposare sua figlia.

²⁴⁰ Abramo sposò Sara che era sterile. Ad essi, Jahvè suggerì di permettere ad Abramo di avere un figlio da Agar, la sua serva egiziana. Anche in Grecia il concubinato era raccomandato nel caso in cui la moglie legittima fosse sterile.

²⁴¹ Tra le donne sottomesse, El Khayat cita anche Penelope. È tuttavia doveroso sottolineare che, secondo alcuni antichisti, vi sono perplessità rispetto alla lealtà coniugale di Penelope. Essa viene piuttosto descritta come astuta perché, nonostante abbia sicuramente vissuto momenti di disagio per l'assenza di suo marito, essa ha soprattutto apprezzato il piacere della sua libertà dai vincoli coniugali. (Gualerzi, 2007:37-38).

alla monogamia, in cui la donna apparteneva esclusivamente ad un uomo, rappresentò la violazione di un antichissimo comandamento religioso²⁴².

Tra le figure dell'antichità, El Khayat sceglie Medea come prototipo di donna e di madre che non ha accettato compromessi, né è riuscita a restare passiva dinanzi alle avversità. In uno stato quasi maniacale di automatismo psicologico, in cui predomina una follia che libera gli istinti e le pulsioni più arcaiche, Medea tradita ha vissuto l'ebbrezza del "sangue", uccidendo e colpendo dei maschi che le sono più prossimi per legami di "sangue" (suo fratello e i suoi figli)²⁴³ e facendo uccidere la sua rivale.

“Esistono tanti modi di essere donna ma bisogna chiedersi se Medea incarna la femminilità o una femminilità disturbata, mostruosa e morbosa? O forse rappresenta la femminilità che cerca di riscattare tutte le donne incapaci di difendersi dagli uomini che le hanno oltraggiate, punendoli e ingannandoli? [...] Medea è solo una donna della sua epoca? È una pagana che libera i suoi efferati istinti non ancora repressi dalla civiltà? Ancora segnata dalla ferocia selvaggia? Oppure le donne sono tutti esseri feroci che, nel corso di accessi di delirio e per disinibizioni clastiche, possono dare sfogo a tutte le pulsioni violente e represses dal loro Super-Io e dalle istanze della società repressiva?”²⁴⁴

Una donna tradita è di fatto una donna umiliata. Medea incarna tutte le donne oltraggiate che portano alle estreme conseguenze quest'esperienza dolorosa del tradimento. Una donna umiliata può reagire con stati depressivi, isteria, lacrime, urla, furore, violenza, falsa accettazione. Medea è spinta ad uccidere i figli che ha avuto con Giasone, proprio per annientare i vincoli di "sangue" che li ha uniti quando sono diventati genitori. Questa è, secondo El Khayat "una vendetta terribile"²⁴⁵ e innanzitutto la rottura del legame." La reazione di ogni donna

²⁴² Bachofen (2016).

²⁴³ L'autrice sottolinea che nell'Arabia preislamica, gli arabi uccidevano le bambine alla nascita, sotterrando le vive. Oggi, invece, gli infanticidi sono molto rari e, qualora si verificano, sono tentati in vari modi (e.g. sevizie fisiche, privazioni, negligenze, mancanza di cure, percosse, pene corporali). Molti hanno sostenuto che l'infanticidio dell'Arabia preislamica fosse una misoginia e un atto barbaro propri delle tribù arabe pagane, proibito una volta comparso l'Islam.

²⁴⁴ El Khayat, (2006) p.23 [...] 31.

²⁴⁵ "Il profeta Maometto, parlando delle donne, ha detto: "Inna kaidahunna la ādim" (tradotto: "E il loro odio/vendetta/astuzia/risentimento è terribile"). Secondo El Khayat, questa frase dimostra chiaramente la predisposizione delle donne alla vendetta, manifesta o latente.

dipende dai suoi tratti psicologici, spiega El Khayat, ma tutte si riversano sull'avvenire dei figli della donna abbandonata; soprattutto in una società in cui la condizione della donna è degradata, contesto in cui una donna deve giustificarsi di fronte alla società per non essere stata in grado di tenersi lo sposo e affrontare la sua inadeguatezza o le sue manchevolezze di moglie e madre oltre a subire l'umiliazione di essere privata della protezione dell'uomo e dei mezzi necessari per la sua sopravvivenza e quella dei suoi figli.

3.4 Maternità, sterilità e clonazione riproduttiva tra tradizione e innovazione

Uno dei problemi principali su cui El Khayat ha posto la sua attenzione, è quello legato ai disordini mentali durante la gravidanza. Essi sono frequenti in tutte le donne, dai più lievi fino ad arrivare a stati di follia più o meno gravi, che influiranno sull'avvenire e sull'equilibrio psichico sia della madre che del suo neonato. In questa ricerca, non sarà mio compito sviluppare il perché si innescano tali disordini, né approfondire l'argomento dei disordini mentali materni. Tuttavia, è quantomeno doveroso segnalare che, *in primis*, secondo El Khayat, molte donne rifiutano di essere madri e i motivi di questa rinuncia possono essere consapevoli o inconsci. La donna possiede una forza psichica incredibile nell'esprimere i suoi sentimenti attraverso il corpo. A titolo di esempio, dopo uno shock una madre può ricominciare a secernere latte, oppure possono arrivare a sviluppare un rapporto fobico con il proprio corpo, provando orrore nel toccarsi i seni o nel farseli toccare; alcune provano repulsione per un uomo al punto tale da non sopportare la penetrazione del sesso maschile, sviluppando un acuto vaginismo. Esistono donne per cui la castità è un comportamento quasi ontologico²⁴⁶.

In aggiunta, in contesti dove l'omosessualità (femminile e maschile) è riconosciuta, è possibile vivere la sessualità femminile senza far ricorso ad alcun senso di colpa. Nei paesi arabo-musulmani, invece, l'omosessualità è considerata un crimine e dunque vietata dalla religione e dallo Stato. Oltre al rifiuto di

²⁴⁶ Si cita la dea Artemide, figlia di Zeus e di Latona, sorella di Apollo che chiese al padre una verginità eterna, o Minerva, la dea romana della famiglia, ritratta sempre con indosso un'armatura.

maternità da parte di donne omosessuali, vanno annoverate le numerose donne che, pur essendo eterosessuali, non desiderano diventare madri a causa di fattori educativi o di una relazione conflittuale con la propria madre o addirittura per sublimazioni filosofiche della loro sessualità. El Khayat aggiunge in questo elenco anche le donne del XXI secolo, molto più liberali e con elevate ambizioni di carriera che assumono un ruolo prioritario nella propria vita. In molti di questi casi, dunque, anche la maternità diventa un ostacolo che viene rimosso dai propri desiderata.

In aggiunta a queste riflessioni, è doveroso affermare che, per molte donne, può diventare drammatico sia avere figli, voluti o imposti, sia essere incapaci di concepire. Entrambe le situazioni, possono causare danni psichici e sociali sia alle madri che ai figli. Nel mondo arabo-musulmano, l'infertilità, o l'incapacità di concepire, continua ad essere un problema devastante per le donne. Quando parliamo di incapacità di concepire, automaticamente parliamo di salute riproduttiva. A tal proposito, in questa sede, è importante fare una riflessione sulla relazione esistente tra Islam e pratiche riproduttive, laddove la religione, a livello personale, indica alle donne la strada da seguire e dunque quale decisione prendere. Si può teorizzare l'esistenza di una relazione tra neoliberalismo²⁴⁷, la donna quale *soggetto agente* e la capacità decisionale della donna?

Invero, il profeta Maometto disse: “*Sposatevi e procreate, affinché io possa essere fiero del vostro grande numero nel giorno del Giudizio*”²⁴⁸. In un contesto musulmano, senza la fecondità, il corpo è sociologicamente e religiosamente incompleto, un fallimento. La progenitura, soprattutto se numerosa, è simbolo di virilità per l'uomo e un indice di abbondanza e di promozione sociale per una donna. L'esperienza dell'infertilità per uomini e donne è, in gran parte, determinata dai loro ruoli di genere.

²⁴⁷ Il neoliberalismo si presta a numerose definizioni. In questa sede, sosterrò con neoliberalismo un'ideologia e un insieme di pratiche economiche che incoraggiano i cittadini a rendersi responsabili per il loro benessere economico. Per creare cittadini neoliberali responsabili delle loro azioni e che prendono decisioni che permettano loro di vivere una vita migliore per il bene della società, è necessario innanzitutto un impegno certo dello Stato nell'assunzione di un approccio allo sviluppo di stampo neoliberale.

²⁴⁸ Riportato nel commentario del Sahih Al-Bukhārī: *Irshād al-sārī* p.8.

Secondo l'Islam, la procreazione di figli, maschi o femmine, così come l'infertilità sono entrambi determinati dall'azione di Allah:

““O gente (al-nāsu), temete il vostro Signore che vi ha creati da un solo essere (nafṣ wāḥidah) e da esso ha creato il suo paio (zawj), e da loro ha tratto molti uomini (rijālan) e donne (nisā'an). E temete Allah, in nome del Quale rivolgete l'un l'altro le vostre richieste e rispettate i vostri grembi (arḥām)”²⁴⁹.”

Questo è solo uno dei passi coranici destinati alle coppie. Volendo seguire rigidamente il pensiero religioso, infatti, per le coppie che cercano di avere figli, dopo aver fatto tutti i test medici permessi in contesto musulmano, se si accerta che il concepimento è impossibile, una persona deve solo accettare che questo è il desiderio di Allah. Nelle società musulmane, la religione ha ancora un significato molto forte nell'influenzare i comportamenti, le pratiche e le politiche.

In questo senso, l'incapacità di procreare può rappresentare un momento di forte crisi nella vita delle persone a seconda dei problemi socio-culturali, emotivi, fisici e finanziari di una donna/coppia. Ma come ha reagito il mondo arabo nei confronti delle scoperte scientifiche in campo di salute riproduttiva?

Esaminando le pratiche di riproduzione e di educazione dei figli promosse dal governo marocchino e dai servizi medici esistenti, Cortney Hughes Rinker, ha potuto osservare il ruolo delle donne marocchine come *soggetto-agente* della gestione e della responsabilità nei confronti delle loro pratiche riproduttive. Rinker sostiene la tesi secondo cui se le donne marocchine hanno ricoperto il ruolo di *soggetto agente* non è certo grazie alla retorica neoliberale messa in atto dal governo, bensì grazie a quanto l'Islam (o dal così definito “neoliberalismo islamico”) dice loro di fare su fatti legati alla fertilità e alla maternità²⁵⁰. Questo studio ha permesso a Rinker di sostenere fermamente che l'Islam non è vissuto come una minaccia nelle trasformazioni neoliberali in Marocco, bensì esso ricopre il ruolo di “facilitatore” di questo processo. Tale processo si basa sull'incontro tra idee neoliberali e idee religiose. Ad esempio, l'uso di contraccettivi per limitare il

²⁴⁹ Corano, 4:1.

²⁵⁰ Rinker (2015).

numero di figli può permettere alle donne, soprattutto quelle appartenenti alla classe operaia, di investire le proprie risorse in un numero inferiore di figli, riducendo le difficoltà finanziarie. Questa logica viene fatta coincidere con il credo islamico che mette in primo piano l'importanza di vivere una vita piena e di qualità²⁵¹.

Tuttavia, la fertilità è un argomento di fondamentale importanza nella società²⁵². L'infertilità femminile può risultare da difetti congeniti come l'assenza o il blocco delle tube di Falloppio; l'incapacità di ovulare, una reazione allergica alle proteine presenti nel seme o addirittura un'ovulazione durante il periodo del mese in cui è proibito avere rapporti sessuali. In rari casi, le donne possono nascere senza un utero e la fertilità è di fatto inesistente.

Secondo i dati dell'*Organizzazione Mondiale della Sanità*, l'infertilità colpisce approssimativamente dall'8 al 12% di coppie in età riproduttiva (15-49 anni). L'infertilità diventa così una questione di salute globale che colpisce all'incirca 80 milioni di persone di cui, più della metà sono musulmani²⁵³. Marcia Inhorn ha

²⁵¹ Dall'indipendenza dalla Francia nel 1956 ad oggi, il Marocco si è concentrato sullo sviluppo economico, ritenendo che solo la crescita economica potesse alimentare un miglioramento in tutti gli indicatori sociali, ivi inclusi la povertà, l'educazione e la salute. La *World Bank*, ancora nel 2011, ha considerato il Marocco un paese dal reddito medio-basso. Per garantire un adeguato sviluppo economico, nel 2005 il re Mohammad VI ha lanciato il progetto di *Initiative Nationale pour le Développement Humain (INDH)*, una politica sociale nazionale le cui basi di sviluppo sono di stampo neoliberale, ossia offre la priorità di migliorare la vita dei cittadini eliminando il giogo della povertà, dell'analfabetismo e della disoccupazione. Mohammad VI ha spesso sostenuto nei suoi discorsi l'importante compito dello Stato nell'incoraggiare una mentalità imprenditoriale, di partecipazione e di produzione, scoraggiando il paternalismo (Ben-Meir, 2005).

²⁵² In termini di politica della riproduzione, è importante segnalare che il Marocco ha avviato un programma di *pianificazione familiare* nel 1966, supportato fortemente dalla *World Bank* e da altre agenzie internazionali di sviluppo, sulla base dei dati statistici preoccupanti riguardo la crescita demografica e le ripercussioni economiche. Tuttavia, con il passare degli anni la popolazione era sempre più in crescita e, nonostante gli impegni di pianificazione familiare, consistente prevalentemente nella distribuzione di contraccettivi alle donne, l'attenzione e il supporto verso la salute riproduttiva fu scarso e il programma fallì. Tra le cause del fallimento, è importante sottolineare anche la funzione che ebbe il partito conservatore *Istiqlāl* che ha avuto il maggior numero di seggi in parlamento fino al 2011. L'*Istiqlāl* si oppose fermamente al programma di pianificazione familiare sostenendo che avrebbe distrutto le origini della struttura della società sia in termini nazionalisti, sia in termini religiosi. Il partito sosteneva strenuamente che una riduzione della popolazione marocchina avrebbe inciso negativamente sulla forza interna del paese e che la contraccezione non era altro che una tattica occidentale per impedire lo sviluppo della loro nazione (Maddy-Weitzman, 1992). Quasi a sostenere che la pianificazione familiare, inoltre, favorisse il mercato dei produttori di contraccettivi. Tuttavia, stando al *Population Reference Bureau* tra il 1970 e il 2013 il tasso di fertilità è diminuito drasticamente. Si potrebbe ipotizzare che un aumento dell'educazione femminile e un maggior accesso all'impiego da parte delle donne possano aver contribuito a questa riduzione. Oggigiorno, in Marocco si può affermare che il programma di pianificazione familiare continua e si tenta di far accettare i servizi di cura della salute materno-infantile sempre più.

²⁵³ Boivin, Bunting, Collins, Nygren (2007).

documentato l'impegno matrimoniale, morale e materiale delle coppie che si affidano alla riproduzione assistita, cosa che rivela come le nuove tecnologie stiano trasformando le loro vite e le sensibilità religiose²⁵⁴.

Per molte persone, avere bambini diventa una parte essenziale della loro vita. Quando le coppie non sono in grado di avere figli, si verificano conseguenze emotive, psicologiche e sociali²⁵⁵. Nelle società mediorientali e del nord Africa, l'assenza di figli è un enorme problema che porta ad una grande sofferenza²⁵⁶. L'assenza di figli indebolisce i legami coniugali e genera serie conseguenze²⁵⁷. Per le donne, la maternità non è solo la conferma del loro *status sociale*, ma è la strada principale per garantire la loro sicurezza coniugale. In caso di infertilità, le donne rischiano di dover affrontare anche conseguenze psicologiche, fisiche ed emotive severe, che possono sfociare in abuso, esclusione e stigmatizzazione a livello sociale o di coppia²⁵⁸.

Molti studi hanno mostrato non solo che l'infertilità ha effetti psicologici e sociali gravi, ma hanno anche evidenziato la vulnerabilità delle donne sterili alla violenza domestica durante il loro stato di infertilità²⁵⁹. Specialmente nelle società patriarcali, le donne, infatti, sono considerate le sole responsabili per i problemi legati all'infertilità. Esse possono ricorrere ad ogni tipo di misura per risolvere il problema, come ad esempio pratiche spirituali o pratiche di medicina tradizionale, fino ad arrivare alle pratiche di procreazione assistita. Per l'uomo, non avere figli è un danno morale molto grave. Per essi, avere figli è anche l'espressione pubblica della loro virilità, che conduce al riconoscimento sociale della loro mascolinità e dunque che legittima il loro senso di onore. Di conseguenza, non avere figli colpisce questo senso di onore²⁶⁰ e il fatto di non poter dare seguito alla

²⁵⁴ Inhorn (1994) e (1996).

²⁵⁵ Abu-Rabia (2013).

²⁵⁶ Bankole and Westoff (1998); Hasanpoor-Azghdy; Simbar, Vedadhir (2015).

²⁵⁷ Akyuz, Sahiner, Seven, Bakir (2014); Orji, Ok. Kuti, Fasubaa (2002).

²⁵⁸ Greil, Saluson-Blevins, McQuillan (2009); West, Zimmerman (1987).

²⁵⁹ Sallam Hassan (2013); Ardabily, Moghadam et al (2011), (2003); McCloskey, Williams, Larsen (2007); Adesiyun, Maeh, Bawa, Adamu, Kolawole (2012).

²⁶⁰ Rodriguez, Mastead, Fischer (2002).

famiglia patrilineare. L'infertilità di una donna può portare al divorzio, invitare a matrimoni poligamici e causare isolamento sociale, solitudine e disperazione²⁶¹.

Una delle antiche soluzioni all'infertilità nelle società arabo-musulmane è stato il matrimonio poligamico. Questa pratica può essere avvicinata a quanto El Khayat definisce *madre portatrice*, ossia una madre che porta in grembo un bambino per un'altra persona o per una coppia, o all'odierno concetto di *madre surrogata*. Nell'Arabia preislamica, infatti, esisteva la pratica del *Nikāḥ al-istibdā'*, una formula matrimoniale in cui il marito, indifferente alla fedeltà coniugale, inviava sua moglie a convivere con un uomo di un'altra tribù potente per concepire figli con un "buon seme"²⁶². Nella popolazione arabo-beduina della Cirenaica, se un marito era convinto di essere incapace di procreare, egli poteva delegare un uomo di fiducia di "inseminare" sua moglie per ragioni procreative e la moglie doveva sottomettersi.

In tempi moderni, le società musulmane rispondono all'infertilità in modi diversi. Molti scelgono di avvicinarsi a tecniche biomediche come la fecondazione *in vitro*. Tuttavia, in ogni paese arabo-musulmano vi sono dei riferimenti normativi ben precisi. Dato che l'Islam dedica una grande importanza al matrimonio e alla vita familiare, non vi sono forti obiezioni all'inseminazione artificiale²⁶³ sempre entro i limiti posti dalla *sharī'a*.

*"Consideri dunque l'uomo da che cosa fu creato! Da un liquido eiaculato, che esce di tra i lombi e le costole"*²⁶⁴

Secondo i precetti islamici, riflessi nell'embriologia umana e nella bioetica, fin quando si garantisce che lo sperma usato per l'inseminazione sia quello del marito, così come l'ovulo fertilizzato inserito nell'utero della donna sia un ovulo preso dalle ovaie della stessa donna, la fecondazione artificiale è consentita. E dunque non è contemplata una madre surrogata (*'umm badīla*), eufemisticamente

²⁶¹ El Khayat (2005), Inhorn (1995).

²⁶² Smith (1975).

²⁶³ Ebrahim (1989).

²⁶⁴ Corano, *sura* 86:5-7.

nota come “utero in affitto”, in quanto è considerata alla stregua di un atto di puro individualismo per legittimare il desiderio delle coppie di avere dei figli. In ambito musulmano, infatti, si ritiene che una maternità surrogata non sia altro che un atto di convenienza o vanità (ossia non voler affrontare la gestazione o il parto per non danneggiare la propria bellezza e l’aspetto giovane) oppure per problemi medici che impediscono alla coppia di concepire²⁶⁵. La maternità surrogata, inoltre, è vista in un’ottica di puro materialismo, in quanto essa può essere offerta sia in forma gratuita, sia attraverso una vera e propria remunerazione per i servizi resi. In quest’ottica, dunque, la maternità surrogata è proibita dai precetti della *sharī’a* innanzi tutto perché essa implica l’inserimento dello sperma di un uomo nell’utero di una donna con cui egli non è sposato, pertanto ricade chiaramente nella categoria specifica delle trasgressioni proibite da Allah come affermato nel Corano. Al contrario, tra mogli dello stesso marito, la maternità surrogata è ammessa in quanto portatrice di figli alla coppia, nell’ottica in cui la *sharī’a* afferma l’importanza del matrimonio, della famiglia e della procreazione.

È doveroso sottolineare che l’unica eccezione alla madre surrogata è fatta nei matrimoni poligamici, dove la fecondazione artificiale *in vitro* è attuata con i gameti del marito e della moglie, dopo di che l’embrione viene inserito nell’utero di un’altra sposa dello stesso marito che volontariamente porta a termine la gravidanza, in quanto la donna che aveva fornito gli ovuli era sprovvista di utero. Nel caso in questione, l’innesto dell’embrione frutto dei gameti del marito e di una delle mogli in un’altra moglie mantiene il rapporto procreativo all’interno del medesimo nucleo familiare e pertanto considerata una tecnica di fecondazione artificiale omologa²⁶⁶.

Nel caso del Marocco, come nel mondo islamico attuale, la poligamia interessa un numero fortemente ridotto di famiglie, dunque una ristretta minoranza anche in ragione della preferenza accordata dalle autorità statali e dai giurisperiti alla

²⁶⁵ Abu-Rabia (2013).

²⁶⁶ Aksoy (2005), Atighetchi (2002).

monogamia, senza con ciò vietare esplicitamente la poligamia permessa dal Corano:

“E se temete di essere ingiusti nei confronti degli organi, sposate allora due o tre o quattro tra le donne che vi piacciono; ma se temete di essere ingiusti, allora sia una sola o le ancelle che le vostre destre possiedono, ciò è più atto ad evitare di essere ingiusti”²⁶⁷.”

Tuttavia, per ricorrere alla fecondazione assistita, in Marocco, come nel mondo arabo-musulmano in generale, la coppia deve essere composta da maschio/femmina legalmente sposati e la fecondazione deve avvenire durante il loro matrimonio e non dopo il divorzio o la morte del marito²⁶⁸. Inserire un ovulo o dello sperma proveniente da una terza persona nell’etica islamica è considerata come “condivisione del letto coniugale” con qualcun altro e dunque è considerato come adulterio (*zinā*)²⁶⁹. Pertanto, agli atti di *zinā*’ vengono assimilate tutte le tecniche di procreazione assistita eterologa nelle quali un estraneo alla coppia fornisce, per qualsiasi ragione e indipendentemente dal momento, sperma, ovuli, embrioni, utero, ecc. Questo concetto si collega molto chiaramente al fatto che per l’Islam l’unica filiazione legittima sia quella rispetto alla figura paterna, i figli generati in seguito ad un rapporto tra un individuo ed una donna che non sia la moglie non fanno e non possono far parte della famiglia paterna; i figli nati in questo quadro non godono di nessun riconoscimento nemmeno dal punto di vista del diritto di successione in quanto considerato figlio spurio (*walad az-zinā*). Di contro, il figlio spurio ha vincoli con la madre e con la famiglia materna.²⁷⁰ Di fronte all’impossibilità di avere figli, la coppia non può ricorrere nemmeno all’adozione in quanto essa è vietata dalla *sharī‘a*²⁷¹ sulla base del Corano 33, 4-5 che recita:

²⁶⁷ Corano, sura 4:3.

²⁶⁸ Atighetchi (2009); Rispler Chaim (1993).

²⁶⁹ Secondo il diritto musulmano, il reato di *zinā*’ riguarda le relazioni sessuali illecite, ossia pre- o extra matrimoniali e sono considerati offese contro la morale sessuale (cfr. Surat al-Isra 17:32). In molti paesi, la pena per i reati di *zinā*’ è la lapidazione. Secondo la scuola Malikita (i.e. quella vigente anche in Marocco), una gravidanza costituisce prova sufficiente di relazione sessuale illecita.

²⁷⁰ Santillana (1938) e Atighetchi (2002).

²⁷¹ Codice di Statuto Personale el Marocco, libro terzo.

“Dio non ha posto nelle viscere dell’uomo due cuori, né ha fatto delle mogli vostre che voi ripudiate col ṣihār (ripudio) delle madri, né dei vostri figli adottivi dei veri figli. Questo lo dite voi con la vostra bocca, ma Dio dice la verità e guida sulla Via. Chiamate i vostri figli adottivi dal nome dei loro veri padri: questo è più equo agli occhi di Dio. E se non conoscete i loro padri, siano essi vostri fratelli nella religione e vostri protetti.”

L’adozione è sostituita dall’istituto della *kafāla* ossia l’atto di curare, educare e proteggere un minorenne come farebbe un padre con i propri figli senza che possa però assumere il cognome dell’adottante. Ancora una volta è il legame di sangue che rende possibile la filiazione. È per questo che le coppie musulmane senza figli sono incoraggiate continuamente a prendere in affidamento orfani. Tuttavia, molte persone, spinte dal desiderio di avere un figlio, decidono di recarsi in paesi dove la procreazione assistita eterologa è permessa per poi rientrare nel loro paese e portare a termine la gravidanza.

Il medico deve essere musulmano e di sesso femminile laddove possibile. In Marocco vi sono numerosi centri di IVF. Tuttavia, i costi sono oltremodo elevati e i trattamenti richiedono anni prima di produrre risultati positivi. È evidente che una selezione è fatta sulla base della capacità economica della coppia di far fronte alle spese richieste. Rimane la domanda: la procreazione assistita è una tecnica a cui possono ricorrere anche le coppie che vivono in stato di povertà estrema?

È vero che, dagli anni Settanta in poi, il mondo ha vissuto un periodo di forti scoperte scientifiche a favore della sterilità, con l’inseminazione *in vitro* ma anche con la clonazione. Si è entrati in una fase storica in cui i concetti della vita e della morte, la procreazione, la filiazione e i processi riproduttivi hanno subito una trasformazione radicale non naturale: si è in grado di ricreare un essere umano senza la necessità dell’atto sessuale.

El Khayat riflette in modo profondo sul fatto che, in un quadro di riproduzione biologica della specie umana, l’agente principale è la donna, poiché è nel suo corpo che il bambino si forma ed è attraverso il suo corpo che il bambino nasce. Con la conoscenza scientifica della clonazione, i cicli naturali di procreazione della specie umana sono in forte cambiamento:

“[...] l’ipotesi della clonazione, di ricreare cioè un essere umano identico attraverso se stesso, senza la necessità dell’atto sessuale, né di cellule sessuali maschili e/o femminili, ha trasformato radicalmente i concetti che in passato presiedevano alle nozioni fondamentali della vita e della morte. [...] Una vera riflessione sulla clonazione non può concentrarsi quindi sulla scelta tra clonazione terapeutica e riproduttiva – perché il principio della clonazione è sempre quello di “riprodurre” un embrione - ma sul fascino narcisistico esercitato dalla riproduzione dell’Identico, che implica il rifiuto dell’Alterità²⁷².”

Si assiste a quello che El Khayat definisce “una rivoluzione antropologica mai conosciuta”, poiché il ruolo delle donne nella riproduzione potrebbe essere diverso e si potrebbe assistere ad una modifica del loro ruolo biologico, del loro stato sociale, del loro *Essere* filosofico, economico e politico. In effetti, attualmente, nel mondo arabo-musulmano, i principi di bioetica sulla clonazione si muovono su due strade: per alcuni, la clonazione umana non è ammessa in quanto non è lecito sostenere di poter ricreare l’anima attraverso la scienza; per altri, invece, un clone sarebbe una sorta di gemello dell’originale e che, una volta creato il clone, questo crescerebbe all’interno di una madre surrogata e pertanto il clone avrebbe un’anima²⁷³.

El Khayat si chiede dove ci porteranno le nuove tecniche genetiche: le donne conserveranno il loro privilegio, seppure biologico, di essere madri? Oppure saranno ostaggi di uomini che detengono il monopolio della scienza? Si potrà fare a meno delle donne, o di alcune di loro, per avere figli?

A tal proposito, il giurista egiziano Yusuf al-Qaradawi, si è espresso sulla questione della clonazione in un’intervista, preoccupato dagli effetti della clonazione sulla istituzione della famiglia e dunque sul ruolo del “maschio”. Il mufti, infatti, alla domanda se la clonazione interferisce nella creazione di Allah o se rappresenta una sfida alla volontà di Allah, ha affermato senza mezzi termini:

“Oh no, no one can challenge or oppose God’s will. Hence, if the matter is achieved then it is certainly under the will of God. Nothing

²⁷² El Khayat (2006) p.51 [...] e p.71.

²⁷³ Syed (1997).

*can be created without God's will creating it. As long as humans continue to do so, it is the will of God. Actually, we do not search for the question whether it is in accord with the will of God. Our search is whether the matter is licit or not*²⁷⁴.

Al-Qaradawi dunque sostiene che la tecnologia può essere utilizzata per affrontare e curare alcune malattie ereditarie, come la sterilità, purché non comporti la violazione dei comandamenti di Allah. Tuttavia, al-Qaradawi si è detto preoccupato per gli effetti biologici e sociali sulla vita umana, derivanti dalla clonazione sul quadro etico islamico:

*"Would such a process create disorder in human life when human beings with their subjective opinions and caprices interfere in God's created nature on which He has created people and has founded their life on it? It is only then that we can assess the gravity of the situation created by the possibility of cloning a human being, that is, to copy numerous faces of a person as if they were carbon copies of each other*²⁷⁵.

La questione etica fondamentale, come afferma al-Qaradawi, è se questa procedura interferisce con il formare una famiglia che, in un contesto arabo-musulmano, sappiamo bene essere fondata sulla paternità e sulla maternità. È in una famiglia che il bambino si nutre per diventare una persona. Inoltre, al-Qaradawi è preoccupato dal fatto che, dal momento che Dio ha posto in ogni uomo e ogni donna l'istinto di procreare all'interno della famiglia, la necessità di un matrimonio verrebbe a cadere se un individuo potesse essere creato per atto di clonazione. Anche se al-Qaradawi non dice questo, biologicamente parlando, il maschio potrebbe diventare superfluo, ma non la femmina, in quanto il suo uovo sarà necessario, così come il suo grembo. Almeno fino ad oggi! Inoltre, un tale squilibrio nella natura porterà alla corruzione della società umana e alla relazione illecita tra uomo e uomo e donna e donna, come è avvenuto in alcuni paesi occidentali. E dunque ritorna il timore e il controllo della sessualità.

L'altra questione ripresa da al-Qaradawi contro la clonazione si basa sul concetto coranico secondo cui Dio ha creato gli esseri umani in diverse forme e colori,

²⁷⁴ http://www.islamicherald.com/index.php?option=com_content&view=article&id=151

²⁷⁵ http://www.islamicherald.com/index.php?option=com_content&view=article&id=151

proprio come li creò distinti da altri animali. Questa varietà rispecchia la ricchezza della vita. Con l'avvento della "copia" clonata, si potrebbe anche cadere in illeciti rapporti coniugali in cui gli sposi non saranno in grado di riconoscere i loro partner, con conseguenze sociali ed etiche gravi.

Le affermazioni di Al-Qaradawi sono state fortemente sostenute anche dal *Comité d'éthique pour la recherche médicale* di Casablanca in una dichiarazione pubblicata il giorno 1 gennaio 2003. Il comitato, formato da dodici professori di medicina, inclusa la dottoressa marocchina Nouzha Guessou Idrissi, vice presidente del Comitato Internazionale di Bioetica dell'UNESCO. Il comitato ha affermato che la clonazione riproduttiva umana costituisce un crimine contro l'umanità e che:

“met en péril le brassage génétique de l'humanité qui est le garant de sa biodiversité. Le clonage humain reproductif représente une grave menace, voire un crime contre l'humanité, car il assujettirait les enfants à naître aux caractéristiques du parent cloné. [...] La reproduction asexuée "aurait un impact gravissime sur l'organisation du cadre social, par la désorganisation des relations parentales et familiales”²⁷⁶.”

Sulla stessa falsariga si sono mossi, in Marocco, anche i maggiori parlamentari. Al contrario, nel giugno 2016²⁷⁷, molti ginecologi marocchini, hanno fatto appello ai parlamentari di maggioranza e di opposizione sostenendo che l'infertilità in Marocco dovesse essere considerata alla stregua di una malattia. In Marocco, infatti, circa 750.000 coppie soffrono di infertilità. Secondo i dati del *Collectif Citoyen pour le Droit à la Parenté* (CCDP), l'infertilità causerebbe tra il 30 e il 40% dei casi di depressione e di divorzio nelle coppie. Questo *Collectif* è stato creato dopo l'adozione, nel mese di aprile 2016, di un progetto di legge sulla procreazione medicalmente assistita (PMA), la legge 47-14. Il *CCDP* ha contestato il testo elaborato dal Ministero della Salute in quanto il testo di legge non solo si presenta molto approssimativo, non solo non ha tenuto in debita

²⁷⁶ <http://www.bladi.net/le-clonage-un-crime-contre-l-humanite-selon-un-comite-d-ethique.html>

²⁷⁷ http://telquel.ma/2016/06/27/des-gynecologues-appellent-a-considerer-linfertilite-comme-une-maladie-au-maroc_1503534; e <http://aujourd'hui.ma/societe/projet-de-loi-relatif-a-lassistance-medicale-a-la-procreation-peines-de-prison-a-tous-les-niveaux>

considerazione gli aspetti psicologici delle coppie sterili, ma ben più grave esso non riconosce l'infertilità come una malattia, quando invece, i membri del collettivo considerano la sterilità un vero problema di salute pubblica, come già riconosciuta tale dall'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) dal 2009.

Il *Collectif* si sta impegnando strenuamente affinché l'infertilità possa essere riconosciuta come malattia. Se questo avvenisse, infatti, le coppie che ne soffrono avrebbero accesso alle tecniche come la fecondazione *in vitro* (FIV) il cui costo, attualmente, è molto elevato. Inoltre, il testo è fortemente contestato dagli specialisti nel settore in quanto sostengono che essi sono paragonati alla stregua di "trafficienti". Infatti, il testo di legge prevede sanzioni molto gravi, che arrivano fino a venti anni di prigione e un milione di *dirhams* di multa, a coloro che non registrano in tribunale i nomi delle coppie che fanno ricorso alla PMA e a coloro che praticano:

*"la conception d'un embryon à des fins commerciales de recherche ou d'expérimentation, le clonage reproductif, le don ou la vente de gamètes et d'embryons et la gestation pour autrui"*²⁷⁸.

Il dibattito, in Marocco, è ancora aperto ma, come si può evincere, il punto principale che sta alla base del divieto di alcune pratiche di riproduzione genetica, è *in primis* la famiglia, di cui si deve preservare lo *status* tradizionale; in secondo luogo, come avviene su altri tavoli di dibattito internazionale sul tema della bioetica, la clonazione, e dunque l'atto di far nascere un bambino geneticamente identico ad un'altra persona, intacca la relazione tra identità e differenza. Questi dibattiti illustrano molto bene il tipo di relazione che si è creato tra i progressi scientifici, la riflessione etica e l'elaborazione di norme giuridiche. Tuttavia, questa evoluzione della bioetica si impone anche come oggetto di riflessione sociologica, in quanto le nuove tecnologie fanno nascere in automatico nuovi processi deontologici. La bioetica e dunque alcune delle pratiche mediche controverse come la contraccezione, l'aborto, la procreazione assistita, la clonazione o l'eutanasia, rimandano a concetti fondamentali quali "nascita" e

²⁷⁸ Tratto dal progetto di legge 47-14 emanata dal Ministero della Salute marocchino sulla regolamentazione della procreazione medicalmente assistita.

“morte”²⁷⁹. È pertanto evidente che essi sono temi propizi dove la dimensione sociale diventa un “fatto morale”²⁸⁰.

E la morale, soprattutto in un contesto arabo-musulmano, è in un certo qual modo minacciata nelle sue dimensioni sociali essenziali (come la famiglia) dalle scoperte scientifiche. Con l'avvento della genetica, oggi, si assiste ad un progressivo indebolimento di ciò che cresce spontaneamente e naturalmente e ad un progressivo rafforzamento di ciò che si produce tecnicamente, tra il soggettivo e l'oggettivo, andando a modificare la nostra tradizionale autocomprensione etica del genere dove la scienza rappresenta il potere di disposizione tecnica su una natura oramai oggettivata²⁸¹. In altri termini, è come interrompere la corrispondenza intuitiva con gli altri essere viventi (ossia la famiglia creata attraverso il rapporto sessuale tra madre e padre).

Come sostenuto anche da Freud e da Habermas, la religione (e dunque anche l'Islam) ha sempre avuto la funzione di rispondere alle domande e ai problemi della vita; ha fornito modelli che dovevano essere imitati dal singolo, dalla massa e dall'élite politica della “giusta società”²⁸². Oggi, invece, sembra ci si spinga verso l'astrazione di tutti i modelli e le immagini tramandate dalla religione e dalla metafisica. Mettendo in discussione questi modelli, è naturale che si generino domande nuove sulla “strada dei giusti”. In tempi contemporanei, dove la ricerca scientifica è all'avanguardia, la giusta strada è quella che permette alle persone di decidere liberamente cosa fare della propria vita e del proprio corpo.

²⁷⁹ Tra le argomentazioni spesso addotte nel dibattito vi è l'ipotesi che la clonazione potrebbe riprodurre i propri cari estinti o morti precocemente. Il caso più frequentemente citato è quello dei genitori che desiderano “sostituire” un bambino morto in tenera età: la somiglianza fisica vedrebbe in un clone una sorta di reincarnazione del figlio defunto. Cosa che oserei definire “variante narcisistica della ricerca dell'immortalità”. Ciononostante, alcuni biologi hanno sottolineato che queste convinzioni non sono altro che rappresentazioni basate su una visione mitica della genetica: in primo luogo, il trasferimento nucleare non sembra possa tradursi in una identità genetica completa perché il citoplasma ovocita influenza l'espressione del gene; inoltre, il fatto di avere gli stessi geni non comporta ovviamente di avere una personalità identica. Tuttavia, queste considerazioni non cambieranno le rappresentazioni mitiche in quanto queste si pongono su un piano diverso da quello della razionalità e dunque sul piano di credenze irrazionali. Così come ha sostenuto una madre che ha visto realizzarsi la possibilità di clonare la figlia defunta, ha detto: “So che questo nuovo bambino non è Carrie, ma forse Dio deciderà di dargli l'anima di mia figlia.” (Eudes, 2002).

²⁸⁰ Bateman Novaes (1998).

²⁸¹ Habermas (2002).

²⁸² Freud (1969); Habermas (2002).

In effetti, è facile comprendere l'esistenza di un ampio spettro di posizioni sulla clonazione umana. In terra d'Islam, si potrebbe ipotizzare un discorso logico che potrebbe giustificare un'apertura scientifica e giuridica in favore della clonazione quando si parla di sterilità. Come specificato nelle pagine precedenti, l'Islam permette la procreazione omologa ma vieta tecniche di procreazione medicalmente assistita che prevedono l'uso di un donatore esterno. In questo senso, per le coppie coinvolte, la clonazione riproduttiva potrebbe essere in grado di dare una prole biologicamente correlata, oltre che dare una risposta alla lotta contro la sterilità e la dissociazione tra sessualità e riproduzione. Questa dissociazione non sarebbe atipica se si considera che, in paesi arabo-musulmani, sono numerosi i programmi di pianificazione familiare e dunque l'uso dei contraccettivi.

Vero: la riproduzione sessuale assicura la diversità degli esseri umani, ma per una coppia incapace di procreare e che rifiuta donatori di sperma o ovuli extraconiugali, la riproduzione assistita tramite clonazione sarebbe una nuova possibilità offerta dalla medicina. La clonazione non dovrebbe essere intesa come un processo di produzione di fotocopie ovunque; si dovrebbe piuttosto non escludere *a priori* una nuova tecnologia (se risulta essere efficace) che opera nella lotta contro i mali dell'umanità.

Al contrario, nella società marocchina, come nella società dei paesi arabo-musulmani, per rispondere al problema delle coppie sterili, si esclude sia la clonazione, sia la fecondazione eterologa. Nel settore specifico della clonazione e tutto ciò che attiene la riproduzione, l'interferenza dello Stato è molto evidente in tutte le società: si potrebbero presentare argomenti consistenti che riguardano l'immoralità e l'incostituzionalità di vietare ad ogni cittadino il diritto inalienabile di decidere della propria riproduzione ma, ad oggi, nessuna società ha mai concesso una totale libertà ai suoi membri in materia di riproduzione. È pertanto evidente che, nelle argomentazioni arabo-musulmane contrarie alla clonazione, in termini di logica filosofico-giuridica siamo di fronte all'assolutizzazione di un diritto a una identità genetica singolare, garantita dalla riproduzione sessuata e che

è il fondamento cardine della dignità della persona umana; mentre in termini socio-antropologici, si cerca di impedire di minacciare il riconoscimento dell'alterità dei sessi, in quanto:

“Le recours indispensable au corps de l'autre ne serait plus nécessaire pour se reproduire, ce qui entraînerait la perte du lien social par la rencontre de l'homme et de la femme appartenant à des groupes différents de consanguinité [...] il n'y aurait plus de familles alliées, car il n'y aurait plus d'alliance entre des groupes de descendance qui n'existeraient plus [...] Quelle pourrait être la monnaie d'échange capable de circuler d'une lignée de descendance clonée à une autre pour rétablir le lien social? Il n'y a pas de réponse immédiatement prévisible à cette question²⁸³.”

Gli argomenti contrari a e in favore di un divieto della clonazione riproduttiva umana sono numerosi e relativamente eterogenei e, sicuramente, non facili da articolare. In queste condizioni, non deve affatto sorprendere se i poteri pubblici (e religiosi) abbiano trovato e continuino a trovare difficoltà a formulare posizioni comuni su ciò che è lecito e ciò che è illecito, tanto a livello nazionale, quanto a livello internazionale.

3.5 Lo spazio e il tempo dei valori morali tra tradizione e modernità

El Khayat ha dedicato gran parte dei suoi studi a ricostruire ed analizzare gli usi e costumi, le tradizioni e le consuetudini del Marocco²⁸⁴ che hanno generato, di base, tutto un sistema di valori della società marocchina. Riguardo a questo suo studio, soffermerò la mia attenzione sull'analisi dei valori tradizionali riguardanti la famiglia.

Nel mondo arabo, uomini e donne hanno costruito e ricoperto ruoli ben prestabiliti e disciplinati da un bagaglio fatto di usanze, consuetudini e tradizioni, successivamente ratificati nella scienza del diritto (*fiqh*). È oramai noto che, soprattutto nel mondo arabo-musulmano, agli uomini spetta un ruolo nello spazio *pubblico*, mentre alla donna spetta lo spazio *privato*. Nella società tradizionale

²⁸³ Héritier (2010) pp.151 e 226.

²⁸⁴ El Khayat 2005, 2009 e 2010.

marocchina, El Khayat fa notare che gli uomini, fra di loro, non chiamavano mai le donne con appellativi quali “mia moglie” o “donna”, bensì le chiamavano *moualine ed-dār* ossia “quelli che possiedono la casa”²⁸⁵. Pubblico e privato non si mescolavano mai, generando così un destino sociale basato sulle differenze dei ruoli e dunque in rapporto al sesso di appartenenza²⁸⁶. Ed è facile intuire pertanto come mai il modello di famiglia tradizionale patriarcale si fondasse su una gerarchia verticale, gli uomini, e su una segregazione orizzontale, la massa delle donne.

In questo modello patriarcale, le donne hanno lavorato duramente sia all’interno che all’esterno dell’ambito familiare: all’interno sono state responsabili della riproduzione e della gestione di famiglie numerose e delle faccende domestiche; all’esterno, invece, hanno lavorato duramente nelle campagne e in condizioni aspre, pur dipendendo sempre dalla benevolenza dell’uomo, detentore del potere e del denaro. Orientate strettamente alla sopravvivenza naturale dei membri del gruppo familiare, alla nutrizione e alla cura dei loro corpi e per rispondere degnamente a ciò che, per usare i termini di Aristotele²⁸⁷, possiamo definire *bisogni quotidiani* propri dell’*oikos*, la vita privata, lo spazio in cui si acquisisce il linguaggio attraverso cui l’uomo sarà in grado di comunicare e aprirsi alla *polis*, la vita pubblica. È in questo intimo spazio che gli uomini sono stati allevati per assolvere un ruolo sociale ed economico importante e di grande responsabilità, sia nello spazio pubblico sia nello spazio privato, sulla scia di un sistema di valori ben codificato.

Da un punto di vista sociologico, i valori operano in un quadro normativo atto a guidare i comportamenti e le pratiche della collettività e dell’individuo, all’interno di una determinata società. Partendo dall’affermazione che ogni società è storicamente soggetta a cambiamenti, è importante essere d’accordo anche sulla natura mutevole dei valori. In questa tendenza, l’evoluzione dei valori non

²⁸⁵ Da notare l’uso di *quelli* e non di *quelle*.

²⁸⁶ El Khayat (2010) p.201.

²⁸⁷ Aristotele (2014).

avviene in tempi rapidi poiché essi sono fissati nelle coscienze e nelle mentalità della popolazione.

Nella società marocchina, tradizionalmente, il sistema di riferimento culturale, morale e sociale, si fondava sulla religione, sulla tribù e sulla famiglia. È da questi tre pilastri che ogni individuo ha, tradizionalmente, acquisito una serie di regole di condotta e di valori su cui basare la propria socializzazione. Le fonti di questo sistema di riferimento morale sono da ricercarsi negli scritti religiosi, nelle usanze, nelle tradizioni e nel diritto consuetudinario. Nella società marocchina, come nelle società della maggior parte dei paesi arabo-musulmani, i valori morali sono strettamente legati all'ordine religioso nella società. È la religione a delimitare il quadro morale e i valori che si devono seguire nelle relazioni sociali e nei rapporti con la comunità.

La famiglia è la prima istituzione in cui i valori si trasmettono e si riproducono. Il primo valore che sta alla base della famiglia tradizionale marocchina è l'obbedienza. I figli devono riconoscere da sempre il principio di autorità dei genitori che, in cambio, dispensano il valore della benedizione genitoriale (*'rda*). È dovere dei figli fare tutto ciò che porta ad un'approvazione e benedizione dei genitori, al fine di evitare la messa al bando dei genitori (*sakht*). In questo senso, i figli vivevano in una sorta di debito affettivo e materiale nei confronti dei genitori. È importante sottolineare che, tradizionalmente, l'autorità è sempre stata detenuta dal padre, mentre la benedizione è riconosciuta da entrambi i genitori. L'autorità paterna è dunque legata al maschile e passava da padre a maestro quando i figli si recavano nella scuola coranica o nella scuola moderna. Di conseguenza, l'autorità paterna si trasformava in autorità dello sposo sulla propria sposa. E così si dava inizio ad un circolo vizioso. L'obbedienza e la benedizione sono parte di ciò che Sigmund Freud definisce *Weltanschauung* religiosa ossia la visione religiosa del mondo attraverso una psicoanalisi delle funzioni principali tramandate dalla religione stessa. Nel suo saggio *Introduzione alla psicoanalisi*, Freud attribuisce tre funzioni fondamentali alla religione ossia (1) la funzione di fornire nozioni sulla cosmogonia e dunque sulla provenienza e sulla genesi dell'universo; (2)

quella di guidare i pensieri e le azioni delle persone attraverso precetti sostenuti da una grande autorità (Allah, Dio, il creatore dell'universo, il "padre") e, per finire, (3) quella di assicurare protezione nelle vicende della vita promettendo la felicità e placando l'angoscia degli uomini di fronte ai pericoli, qualora si assicurino l'adempimento degli imperativi dati (precetti, divieti e limitazioni). Soltanto chi vi si adegua può contare sul godimento della felicità; sui disobbedienti, invece, ricadranno grandi castighi²⁸⁸.

Freud compie un'analisi genetica delle tre funzioni della religione, associando il ruolo del *padre* creatore (Dio) a quella del *padre* biologico-educatore (da Freud definita *istanza parentale composta dal padre e dalla madre*). Il bambino è protetto e sorvegliato dall'istanza parentale durante la fase della sua crescita, e dunque quando è debole; è stato sotto la sua tutela sentendosi al sicuro ma, una volta divenuto adulto, ha dovuto affrontare il distacco emotivo dalla protezione del *padre* e ha dovuto iniziare ad affrontare i pericoli da solo. Secondo Freud, il circolo che si crea è proprio in questa fase: per non perdere il legame e la protezione del *padre*, il figlio ricrea lo stesso legame attraverso il riconoscimento di un ruolo divino al padre. E la religione è l'istanza che può permettere al bambino di trasportare nella maturità e nella realtà questa immagine del proprio padre e dunque dei suoi desideri e bisogni di infanzia:

“Lo stesso padre (l'istanza parentale che ha dato al bambino la vita e lo ha protetto dai suoi pericoli, gli ha anche insegnato che cosa gli è lecito fare e da che cosa si deve astenere, lo ha istruito ad accettare determinate limitazioni dei suoi desideri pulsionali, gli ha fatto capire che, se vuol diventare un membro tollerato e ben accetto della cerchia familiare, e più tardi di associazioni più ampie, deve corrispondere all'attesa dei genitori e dei fratelli che vogliono essere rispettati. Mediante un sistema di premi d'amore e di punizioni, il bambino viene educato alla conoscenza dei suoi doveri sociali, gli viene insegnato che la sua sicurezza nella vita dipende dal fatto che i genitori, e poi anche gli altri, lo amino e possano credere nel suo amore per loro. L'uomo introduce in seguito tutti questi rapporti inalterati, nella religione. I divieti e le richieste dei genitori continuano a vivere nel suo intimo sotto forma di coscienza morale;

²⁸⁸ Freud (1969).

con l'aiuto dello stesso sistema di ricompense e di punizioni, Dio regge il mondo degli uomini²⁸⁹. ”

Ora, El Khayat ipotizza²⁹⁰ che è proprio sulla base di questo valore della benedizione, eretto a valore dalla religione, dalle credenze e dalle rappresentazioni collettive, che si fonda la tranquillità e l'unità della famiglia tradizionale patriarcale attraverso il *tempo*, almeno soltanto in apparenza. In questo senso, il funzionamento globale della popolazione marocchina era, ed in alcuni casi lo è ancora, ancestrale e tradizionale.

D'altro canto, è proprio in questo insieme di precetti religiosi, di usanze e di consuetudini proprie al contesto rurale e urbano, che si sono costruiti i rapporti tra uomo e donna. Ed è in questa cornice che si è costruito anche il valore del pudore come protettore della sessualità. Sempre citando Freud, la religione e gli immaginari collettivi non seguono un metodo di analisi scientifica, bensì sanciscono un divieto di pensare. L'esperienza analitica ha insegnato che tale divieto ha la tendenza ad estendersi e divenire causa di gravi inibizioni nella condotta della persona. Basti pensare al divieto di occuparsi della propria sessualità e alle conseguenze psicologiche che essa può avere. Molto spesso, il sessuale rimane ciò che è sconveniente e di cui non è lecito parlare; esso riguarda una sfera intima che deve rimanere segreta. Il sessuale rimanda inevitabilmente al piacere, alla riproduzione e, in particolar modo, al rapporto con il proprio corpo.

“La différence sexuelle provocatrice de conflit concerne les siècles passés; le conflit était provoqué par le machisme écrasant les femmes; aujourd’hui le machisme ne concerne que des sociétés arriérées et sous-développées. Les femmes savent que leur premier rôle est de faire des enfants; elles savent que leur statut le plus recommandé et le plus valorisé est celui d’être mère. Leur corps ne compte pas pour elles qui le mettent au service de la procréation et des désirs masculins, comme dans toutes les sociétés où les femmes n’ont pas de droits, leur droit au corps, au désir, au plaisir, à la recherche de jouissances; l’éducation est si répressive qu’elle tue chez la majorité des filles le désir et la recherche de la sexualité pour leur propre

²⁸⁹ Freud (1969) p.558.

²⁹⁰ El Khayat (2010) p 201.

*bénéfice; désir, plaisir et jouissances de toutes natures sont pour les hommes; les choses changent trop lentement pour être notables*²⁹¹. ”

Secondo la ricostruzione delle usanze legate alla famiglia tradizionale marocchina compiuta da El Khayat, la storia della sessualità femminile si modifica sulla base delle varie età. Tradizionalmente, infatti, un uomo che invecchia era considerato dotato di un certo fascino. Una donna in fase di invecchiamento, invece, era considerata brutta, e pertanto doveva fare i conti con la sofferenza narcisistica di aver perso il proprio fascino, la propria capacità di sedurre il suo uomo. Tradizionalmente, un uomo poteva sposarsi e procreare fino a tarda età; una donna in menopausa, invece, non essendo più fertile era considerata in età di matrimonio nella sua sola età adolescenziale. Tendenzialmente, a trent'anni, per un uomo, una donna non è più desiderabile come una volta. Questo comporta che una donna, dopo questa età cruciale, tende a riconoscersi solo come madre e casalinga, relegata in uno *spazio senza tempo*²⁹².

Invero, a causa di matrimoni e gravidanze precoci, soprattutto in aree rurali, oltre alle privazioni e alle frustrazioni create da queste credenze tradizionali legate al concetto di bellezza femminile, una donna anziana sviluppava molto più facilmente problemi legati alla colonna vertebrale. La loro schiena si curvava, mani e piedi si rovinavano; la pelle del volto diveniva secca ed estremamente disidratata. Tutto ciò, ha sempre influito nel creare un senso di desolazione nelle donne nei confronti del loro aspetto. Il peso che ha avuto l'estetica della bellezza è molto importante per comprendere il tipo di *status* che una donna, anziana soprattutto, ha assunto nel tempo, ossia quello di essere temuta.

È in questo quadro che si può ipotizzare che, nell'incertezza di uno spazio-tempo futuro, il passato ha costruito il ruolo della *vecchia madre* come l'unico ruolo socialmente accettabile per la donna. È importante dunque soffermare l'attenzione sulla parola *vecchia*. El Khayat riflette sull'immaginario collettivo trasferito linguisticamente e che ruota attorno alla donna vecchia: vecchia megera, vecchia

²⁹¹ Tratto da un'intervista da me fatta a Ghita El Khayat il 10 novembre 2016.

²⁹² El Khayat 2010, p 210.

strega; fiabe che riportano la perfida e malefica donna. Una donna vecchia è dunque una donna che deve affrontare una forte sofferenza: il fatto di vedersi sessualmente respinta dal proprio marito per aver perso il proprio fascino e la propria femminilità²⁹³. Secondo El Khayat, può capitare che, in questi casi, una donna avverta il desiderio di vendicarsi del proprio marito. Ed è qui semplice assimilare le donne vecchie alle streghe e dunque per riflesso a coloro che si avvicinano alla stregoneria guidate dal forte risentimento verso una società patriarcale che le emargina:

“L’immagine della donna che alcuni proverbi evocano è ambivalente e spesso poco lusinghiera nei confronti della donna in generale e della vecchia in particolare, soprattutto verso la suocera: la perfidia e la cattiveria delle donne possono rappresentare un pericolo se l’uomo non vi presta attenzione. «Sta’ in guardia se ti minaccia una donna, se, invece, è un uomo a minacciarti puoi dormire sonni tranquilli». Inoltre la donna è spesso paragonata al diavolo oppure a Satana «La perfidia delle donne è grande, quella di Satana è debole al confronto» oppure «La donna è il seme del diavolo». Questa immagine distorta non riguarda gli uomini anziani che non vengono considerati cattivi. L’età non spiega la malvagità: questa brutta immagine, questa fama di cattiveria è dovuta al fatto che le donne hanno accesso agli spazi segreti ed intimi²⁹⁴.”

D’altro canto, la donna anziana è spesso sistematicamente associata al ruolo di “custode della morale e della decenza” soprattutto per le giovani donne della famiglia. Questa condizione era resa possibile grazie allo *spazio domestico*: spazi ridotti dove era facile essere sempre presente e testimoniare tutto ciò che accadeva. Spazi in cui le *vecchie madri* ricoprivano ruoli influenti nei confronti dei propri figli, erano portatrici di leggi morali e dunque garanti dell’onore familiare. Proprio in nome dell’onore, le *vecchie madri* erano vigorosamente impegnate ad imporre regole di pudore alle giovani donne del gruppo familiare. Secondo El Khayat è dunque importante riconoscere questo ruolo fondamentale della *vecchia madre* nel mondo arabo, come tramite attraverso cui si compie la legge patriarcale: la sottomissione delle donne.

²⁹³ El Khayat (2010).

²⁹⁴ El Khayat (2010) p.213.

3.6 Uno sguardo attuale sull'evoluzione sociale dei valori

L'evoluzione sociale e i cambiamenti occorsi dopo l'indipendenza del Marocco hanno permesso alla società di aprire il proprio registro di valori per integrarvi altri valori definiti "universali" dalle Organizzazioni delle Nazioni Unite, stipulati da convenzioni internazionali ratificati dagli Stati, come ad esempio i diritti dell'uomo, l'uguaglianza tra uomo e donna, i diritti dei bambini, la libertà di espressione, lo Stato di diritto e democrazia. In aggiunta a ciò, la globalizzazione, l'esposizione ai media satellitari e l'esistenza di reti transnazionali hanno contribuito ad ampliare la sfera dei valori, aprendo nuovi orizzonti e introducendo nuovi modelli di vita nelle famiglie marocchine²⁹⁵. Secondo i dati della World Value Survey del 2014²⁹⁶ e secondo il *Rapport du Cinquantenaire de l'Indépendance du Maroc*²⁹⁷ del 2005, nella società marocchina il 63% delle famiglie sono di tipo nucleare e non esteso; nel rimanente 37% vi sono nuove forme di famiglia come quella delle madri *single* o nuclei familiari composti da fratelli e sorelle che vivono assieme. Questo ci fa concludere che, nonostante le difficoltà, per affrontare i cambiamenti, la famiglia fa prova di inventiva e di adattamento. L'inchiesta mostra che, ad oggi, il valore dell'obbedienza è stato sostituito con il dialogo (73,8% delle famiglie) così come il 72% degli intervistati si sono detti a favore della presa di decisione congiunta tra marito e moglie²⁹⁸. Questi cambiamenti sociali dunque hanno generato nuovi repertori di valori, implicando una riconfigurazione dei valori stessi attraverso un processo di interazione e negoziazione continua. Tuttavia, è necessario sottolineare che la società marocchina sta attualmente vivendo un fenomeno di "crisi dei valori" poiché, come spiega anche El Khayat²⁹⁹, questa situazione riporta nuovamente il dibattito sulla diatriba tra islamismo e modernismo, soprattutto in un Paese come il Marocco, dove il potere politico è detenuto da un partito politico islamista (PJD)

²⁹⁵ Bourqia (2012).

²⁹⁶ <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>

²⁹⁷ <http://www.amb-maroc.fr/Dossiers/rdh-doc.pdf>

²⁹⁸ Bourqia (2012).

²⁹⁹ El Khayat (2009) p.207.

e dove, a livello comunitario, sono molti i movimenti di donne che lottano per la questione femminile. Anche in questo senso, le donne marocchine sono divise in due filoni: uno che opta per una società islamica di stampo conservativo, l'altra che opta per una società moderna di stampo progressista. E tra questi due ambiti di appartenenza, le negoziazioni sui valori sono continue.

Basti pensare alla modifica del Codice di Statuto Personale (*mudawwana*) del 2004. Dopo anni di tavoli di discussione, accordi, disaccordi e dopo i tragici attentati di matrice islamica simultanei che hanno colpito, nel 2003, cinque zone diverse della capitale economica, Casablanca, uccidendo quarantaquattro persone, la *mudawwana* ha visto la sua luce senza tuttavia urtare le concezioni tradizionali religiose ancora troppo radicate nella società marocchina. La *mudawwana* è un fenomenale atto rivoluzionario³⁰⁰, nonché un chiaro esempio di ammirevole negoziazione nel pieno rispetto dell'Islam e del modernismo delle conquiste delle donne³⁰¹. La *mudawwana* adottata nel 2004 ha risposto a molte delle rivendicazioni delle organizzazioni femministe, come ad esempio che la donna sposa non fosse più sottomessa all'obbedienza del marito, bensì essa è definita legalmente complementare al marito nella gestione della famiglia e della casa. Sebbene ci siano limiti, bisogna riconoscere che il nuovo codice costituisce un importante passo avanti nel riconoscimento dell'uguaglianza dei diritti fra uomo e donna. Tuttavia, il movimento delle donne marocchine continua a spingere per cambiamenti maggiori riguardo la condizione femminile. Anche El Khayat si posiziona tra i sostenitori dei cambiamenti. Questi cambiamenti devono essere

³⁰⁰ Si fa risalire al 1992, grazie all'Unione di Azione Femminista (UAF), la campagna di raccolta di un milione di firme per la riforma del Codice dello Statuto Personale. In questo dibattito pubblico, il movimento di obbedienza islamica ha utilizzato tutti i mezzi per mettere in discussione la rivendicazione della riforma, esprimendosi chiaramente contro ogni tentativo che avesse l'obiettivo di mettere mano ad un codice che era stato innalzato al rango di testo sacro. Le responsabili dell'UAF sono state attaccate aspramente per aver messo in discussione la parola di Allah, nonché per aver suggerito ai poteri pubblici di prendere misure adeguate nei loro confronti. Ciononostante, nel 1993 il re *Hassan II* espresse la volontà di voler andare avanti con la revisione della *mudawwana*, sebbene questa volontà non sia poi andata molto lontana. Tuttavia, questo atto fu molto importante a livello politico, in quanto il Re mirava a ricordare che la riforma della *mudawwana* era prerogativa del Re in quanto guida dei Credenti (*'amīr al-mu'minīn*) (cfr. anche art. 41 della Costituzione del 2011 dove si legge che il Re esercita le prerogative religiose che gli sono conferite in maniera esclusiva). Per ulteriori approfondimenti sul tema, vedi Latifa Al Bouhsini in *Femminismi musulmani. Un incontro sul gender jihād* (2014).

³⁰¹ El Khayat (2009) p.210.

principalmente di mentalità delle donne stesse che continuano ad accettare di vedersi rinchiusi da un:

“[...] potere endogeno ed endofamiliare in cui esercitano una terribile aggressività latente e un pauroso controllo della famiglia che hanno preferito lasciare così com’era fino ad oggi, pensando che quello fosse il loro posto, la loro sicurezza e la loro occupazione principale. Senza questo cambiamento, queste società resteranno quiescenti, chiuse e poco avanzate tecnologicamente, scientificamente e culturalmente. [...] Le marocchine hanno radicalmente trasformato la loro condizione di vita quando sono state curate dalla Medicina moderna, quando sono state scolarizzate e hanno potuto seguire degli studi approfonditi. [...] e questi cambiamenti sono stati parte integrante della lotta nazionale contro le forze d’occupazione francesi. [...] Il protettorato e i francesi portarono con sé mille e una novità che trasformarono non poche cose per tutti i marocchini e tante di più per le marocchine³⁰².”

Invero, la condizione della donna nel mondo arabo ha affrontato e continua ad affrontare numerosi ostacoli tutt’oggi in essere, quali la povertà, l’analfabetismo, le violenze, l’assenza di infrastrutture di base, le dittature. Le stesse donne, secondo El Khayat, rimangono spesso in uno stato di quiescenza, permettendo che la scienza non progredisca. Riprodurre in modo identico credenze religiose e magiche assieme a comportamenti rigidamente impregnati di patriarcato, l’incapacità di sviluppare un pensiero in grado di opporsi alle disuguaglianze imposte dalla società e dal gruppo, non permette né di riprodurre modernità né il progresso con logica. L’analfabetismo, la scarsa conoscenza del mondo, della gente, dell’evoluzione dei tempi e del progresso rende le donne, e dunque le madri, le “peggiori nemiche dell’avanzamento e dello sviluppo economico e sociale di tutti i popoli”.

Certamente, la donna araba, secondo El Khayat, ha lottato tanto contro il colonialismo e la modernità, da averli subiti e restarne intrisa. Si è, infatti, parzialmente liberata da un evidente patriarcato acculturandosi e completando studi universitari. Togliendosi il velo (intorno agli anni ’50), la donna ha potuto modificare i termini di delimitazione del suo spazio e ha potuto servire la causa

³⁰² El Khayat (2009) p.216.

della liberazione nazionale, partecipando dunque ai processi di modernizzazione. Tuttavia, all'indomani dell'indipendenza, la donna fu nuovamente relegata ai suoi ruoli ancestrali poiché la modernizzazione non andò ad intaccare quelli che erano gli antichi valori. Ma grazie al confronto con sistemi differenti, molte donne stanno imparando a liberarsi di quella pesante eredità ancestrale che le vittimizzava nella loro posizione materna stabilita dalle leggi del gruppo. Secondo El Khayat, le femministe integriste musulmane non sono altro che il prodotto del femminismo occidentale. Senza il lavoro di spinta fatto dalle femministe occidentali, infatti, le femministe musulmane non avrebbero avuto modo di apparire nella vita del mondo esterno, considerando il fatto che abbiano vissuto in uno spazio estremamente ridotto e rinchiuso nelle loro case per secoli. L'autrice sostiene che questo è un momento molto delicato per le donne arabe poiché rischiano o di cadere in un arabo-centrismo o in un euro-centrismo. Per evitare ciò, è di fondamentale importanza tenere presenti tutti i "ravvicinamenti interculturali e interetnici". Tale compito, si sa, è estremamente complesso poiché ogni popolo ha i suoi valori e che questi vengono sempre considerati superiori a tutti gli altri.

“Come si potrebbe dimostrare la bontà dell'istruzione, dell'uguaglianza tra i sessi, delle libertà filosofiche o metafisiche o politiche per le donne se il fondamento stesso delle loro società si costruisce precisamente sul loro analfabetismo, inferiorità e assenza totale di libertà, di tutte le libertà? Si tratta di una constatazione gravissima, perché pone ipotesi globalizzanti ed evidentemente contestatarie in modo radicale degli ordini stabiliti ma anche di tutte le tesi in materia formulate negli ultimi trent'anni”³⁰³.

In breve, El Khayat si dice favorevole alla modernità e all'uso del metodo scientifico, riconoscendo in esso un fenomeno complesso da sviluppare, soprattutto in un contesto geografico dove l'Islam vuole essere sia il diritto sia la politica.

“Je pense que la religion ne peut statuer sur les droits humains, n'importe où dans le monde; et encore moins de droits des femmes car tous les trois monothéismes sont extrêmement machistes et en faveur

³⁰³ El Khayat (2002) p.106.

des hommes; ce serait comme si les chrétiens et les juifs reprenaient l'évangile et la torah pour édicter les lois, ce qu'ils ont arrêté de faire avec l'introduction de la laïcité qui n'est pas l'athéisme mais une série de lois édictées par des juristes, qui ont étudié le droit, pour promulguer des lois valables pour tous, les homosexuels, les hommes, les femmes, les enfants, les minorités, les croyants, les athées ou agnostiques, les gens qui ne sont pas issus des trois monothéismes, etc. Je suis une intellectuelle et une scientifique et non pas une théologienne; que des gens puissent utiliser ma croyance pour avancer dans ce domaine (ndr. i diritti delle donne) me choque profondément: ma croyance est sacrée et n'appartient qu'à moi. Les droits des femmes n'ont rien à voir avec la croyance³⁰⁴."

Ipotizzo dunque un avvicinamento di El Khayat alla nozione di *Weltanschauung religiosa* di Freud, all'interno della quale la psicoanalisi può dare il suo contributo alla scienza, estendendo la ricerca al campo psichico. L'investigazione delle funzioni intellettuali ed emotive dell'uomo, infatti, renderebbe la scienza completa nella sua ricerca. In questa direzione, si può leggere il pensiero di El Khayat³⁰⁵ come ipotizzante un avvicinamento ai principi della logica e della ragione e la sostituzione del divino, del sacro con una visione scientifica del mondo che, in assenza di interlocutori propri, sostituisce la parola magica e la preghiera con l'azione meditata e consapevole dell'uomo. L'investigazione del mondo e della natura attraverso un metodo induttivo e ipotesi dimostrabili attraverso l'esperienza andrebbero a sostituire l'esegesi dei testi sacri. Sembrerebbe che El Khayat suggerisca così la necessità di intendere la modernità secondo un sistema quasi cartesiano del mondo, e l'uso di un metodo che andrebbe a sintetizzare la vecchia visione della religione islamica e delle credenze, qui mi permetto di definirla "scienza dei miracoli", consolidata nel corso di lunghi secoli, con una nuova e rivoluzionaria concezione teorica, ovvero una "scienza dalle idee chiare e distinte".

³⁰⁴ Tratto da un'intervista fatta a Ghita El Khayat il 10 novembre 2016.

³⁰⁵ El Khayat (2002) p.107.

3.7 Il Marocco del culto dei santi e delle superstizioni

È un dato accertato che il Marocco è ed è sempre stato, almeno dai secoli della conquista dell'Africa del Nord, un Paese musulmano. Alla vigilia della penetrazione musulmana, il Marocco attraversava una situazione di grande confusione; le influenze romane e bizantine non erano scomparse completamente e intanto le tribù berbere che si facevano la guerra erano dedite a numerosi culti, naturismo e animismo affiancavano il culto degli dèi cartaginesi e le religioni cristiane ed ebraiche. Il Marocco diviso e conteso tra le diverse confessioni, aspirava a un'unità sia materiale che spirituale. Il sincretismo più che una religione definita era la regola. Le divergenze e le differenze delle prime influenze islamiche, anch'esse difficili e ostacolate, giunsero a soluzione nel corso dei secoli. Si può facilmente dire che l'Islam dei dotti e dei letterati si differenziò progressivamente dall'Islam popolare e dall'Islam delle donne. È opportuno arrendersi all'evidenza che le donne hanno per tradizione praticato un islam semplificato e piuttosto rituale invece che propriamente spirituale data la schiacciante maggioranza di analfabete. Conoscevano soltanto quei pochi versetti coranici necessari alla preghiera e a qualche orazione e litania. Il popolo fu, comunque, incline a praticare un islam speciale che aveva assimilato molte pratiche e riti anti-islamici. Fu così che fiorì quello che viene chiamato "l'Islam dei *Marabu*?" che abbandona le masse in balia del culto dei santi sia in campagna sia in città. Questo è un fattore determinante dell'Islam in Marocco e in Maghreb, e non avrebbe potuto scomparire senza deturpare con violenza l'anima di questi Paesi, anche perché le sue funzioni sociali e antropologiche sono estremamente radicate nel raffinato patrimonio del mondo mediterraneo maghrebino, dalla Mauritania alla Libia. La dominazione del Maghreb, da parte delle orde dei Fatimidi fin dall'inizio del X secolo, bistrattò il dogma malekita. Le battaglie, i flussi e i riflussi, stabilirono senza ombra di dubbio, e nonostante tutto, il Sunnismo malekita sull'Occidente musulmano. Parallelamente, il misticismo si radicò attraverso i santoni e i santi oggetto di devozione in questo stesso occidente musulmano. Migliaia di personaggi, in schiacciante maggioranza uomini, sono stati canonizzati; le sante sono rarissime. Sono stati uomini che sono diventati

marabuť sepolti, a migliaia, sotto le cupole disseminate in tutti i paesi del Maghreb. Gli ultimi canonizzati risalgono, comunque, a un secolo fa. Questi santi venerati non sono un volgare arcaismo, ma il volto vero dell'islam popolare. È importante sottolineare che il periodo della colonizzazione francese non ha impedito ai marocchini di praticare la loro religione. Il capitano Lyautey, diversamente da molti altri capi coloniali, ha rispettato fino in fondo la matrice culturale del Marocco e dell'Islam, sia nelle pratiche sia nello spirito. L'Islam dunque non è stato cancellato in Marocco e ha seguito il corso dei suoi adepti in modo tradizionale e popolare. In questo contesto s'inserisce il fenomeno delle confraternite mentre il nuovo islam, quello che viene predicato oggi, è di origine straniera, soprattutto nelle regole della pratica. Questo è quello che molti oggi chiamano islam moderno. Al contrario, l'islam tradizionale attecchisce in modo particolare negli ambienti popolari più vasti, in quanto raccomanda i valori più antichi e più antiquati della religione. Il popolo marocchino è molto religioso da lunghissimo tempo. Ciononostante, l'aspetto specifico del Culto dei Santi preoccupa e presenta diversi aspetti interessanti da studiare e capire, in modo particolare nelle forme della pratica odierna. Il culto dei santi è presente nelle tre religioni monoteistiche: Accanto a Rabbi Brahim Bou Niss, venerato dagli ebrei, nella regione di Azemmour, c'è Moulay Bouchaïb (colui che dona i maschi) venerato dalle donne sterili. San Bernardo viene invocato dai cristiani per le sue virtù di soccorso nonché San Cristoforo, per i viaggiatori, e tanti altri. Le donne delle tre confessioni, secondo El Khayat, si sono dedicate con particolare dedizione a queste pratiche eretiche, credulone o perfino grottesche, scaturite dalla religione stessa, che conservano numerosi retaggi pagani che hanno lasciato un'impronta impercettibile nelle pratiche rituali del culto dei santi. Tutte le procedure sacrificali sono tracce attestate dalle religioni preesistenti al monoteismo, accompagnate da riti più o meno orgiastici ed estatici, come nelle confraternite degli Aïssaoua a Meknes o degli Hmadacha. Nel culto dei santi in Marocco si può leggere l'aspetto più spettacolare della fede spontanea e forte del popolo. Gli asceti più meritevoli diventarono santi in breve tempo per quanto la loro vita appariva ammirevole ed esemplare; questi personaggi che tanto

sembravano avvicinarsi a Dio rappresentarono per molti gli intercessori eletti per andare incontro alla divinità: conseguentemente i santi si moltiplicarono al pari delle cupole dei santuari a loro dedicati. Oggi giorno sono una serie di puntini visibili ovunque nelle campagne o nei fabbricati familiari delle città all'angolo di una strada come nella medina di Rabat. Ai santi si chiedono prodigi, miracoli e interventi inspiegabili per tutti, se non attraverso la loro *baraka*, la benedizione e la grazia. È la cultura della civiltà propriamente marocchina che entra in simbiosi con i tratti specifici berberi e arabi, andalusi e africani neri oppure faraonici. Esistono, d'altro canto, "i santi del popolo" e "i santi dei letterati" e così riemerge la solita spaccatura tra la cultura popolare e la cultura di una cerchia ristretta di persone che deteneva gli strumenti per leggere e manipolare gli archivi e i testi. È la differenza tra *al-'amma* (il popolo) e *al-khāṣṣa* (l'élite). Esistono dunque due tipi di santi: i cosiddetti santi popolari dalle connotazioni piuttosto folkloristiche e i santi autorevoli soggetti e oggetti principali delle agiografie. Le confraternite e i *marabuṭ* hanno anche fatto nascere l'idea della degenerazione e della psicosi connesse alla magia, al possesso e al sovrannaturale. Alcuni santi sono venerati esclusivamente in quanto si ritiene che siano gli unici in grado di far guarire dai disturbi mentali e dalle alterazioni psichiche. Si può prevedere, senza temere di commettere troppi errori, un bel futuro per il culto dei santi in quanto tutto il mondo ha delle motivazioni per venerarli, i potenti per accrescere il loro potere, i poveri per diventare ricchi, i folli per rinsavire, le donne, invece, per trovare l'amore, gli uomini ancor più forti e sicuri di sé. Il culto dei santi, in Marocco, è un dato culturale inevitabile degli elementi specifici che lo costituiscono in profondità, fin dalla notte dei tempi.

Ancora oggi, in tutto il mondo arabo, così come in Marocco, si crede che la stregoneria esista e sia molto efficace. Come già accennato nelle pagine precedenti, le donne che hanno un particolare ascendente sugli uomini sono descritte come streghe che ricorrono ad amuleti, talismani, filtri e altro ancora, per dominare l'uomo e renderlo fedele e sottomesso.

Secondo l'Islam, non dovrebbero esistere riti popolari che coinvolgono l'irrazionale. Tuttavia, il Marocco è sempre stato una terra di elezione per pratiche molto antiche che attirano molti fedeli. Un dominio che sembra essere appannaggio delle donne che, allontanate dal potere religioso, si sono mosse verso il misticismo e l'occulto.

Il Marocco è stato, e rimane, terra di grande religiosità e spiritualità dove il culto dei santi è una grande tradizione inutile da negare o misconoscere. Durante il mio soggiorno in Marocco nel luglio 2016, ho avuto modo di visitare e restare ad osservare quanto accadeva nel cuore del quartiere degli affari di Casablanca, nel sito di Sidi Abderrahman, un isolotto che ospita un piccolo mausoleo nascosto di uno dei santi più popolari di Casablanca. Un religioso silenzio, quasi paura, regna all'interno di questo sito del *marabut* che attrae ogni giorno un gran numero di visitatori, per lo più donne ansiose di ricevere la *baraka* (fortuna, benedizione, grazia) o che si lasciano convincere dalle donne-fattucchiere dell'isolotto che l'occulto sia l'ultimo rimedio per i loro mali. La gente vi si reca per ragioni diverse: trovare un buon marito, aumentare le possibilità di procreare o combattere la sterilità, trovare un lavoro decente, guadagnare di più o più semplicemente chiedono protezione contro il malocchio. Nonostante le difficoltà, queste pratiche popolari continuano ad esistere passando da una generazione all'altra. Né il livello di alfabetizzazione, né l'agiatezza socio-economica cambiano l'esistenza di questa pratica. Si tratta di un rito profondamente radicato nella memoria collettiva, contestata dall'*élite* del paese e combattuto dall'Islam. Anche se queste pratiche sono ampiamente contestate dalle autorità religiose, non vengono vietate perché il Marocco è sempre stato sede di un Islam popolare, a cavallo tra la religione e la cultura popolare del passato.

L'analfabetismo delle donne marocchine, soprattutto nelle zone rurali, ha aumentato l'immagine negativa della donna, creatura superstiziosa e incapace di pensiero sofisticato. Inoltre, in tale ambiente le donne continuano ad essere descritte come inferiori all'uomo, soggette alla loro volontà o viste come vettore di forze del male, nella pratica dell'occulto. Pertanto, se le donne sono tollerate

nelle moschee, questo avviene dietro una tenda, una porta o un cancello. La religione è un'attività che rimane prevalentemente maschile.

A poco a poco emarginate ed escluse dalla gestione delle cose religiose, le donne hanno quindi investito nel misticismo come un luogo per esprimere la loro relazione con il divino. Le donne, in Marocco, spesso ricoprono il ruolo di sciamani o medium o fattucchiere, che ha anche generalmente attribuito i fenomeni di possessione e di estasi. Nei santuari dei santi, le donne sono sempre in numero maggiore rispetto agli uomini. Infatti, nonostante gli uomini siano autorizzati ad essere lì, a causa di occhi indiscreti delle donne, essi sono spesso costretti a ridurre la loro *ziyāra*, ovvero la visita ai luoghi che hanno segnato l'affermazione delle tribù islamiche su quelle politeiste ed ebraiche, dando vita all'epopea di Maometto³⁰⁶.

Le donne di solito si rivolgono a un santo specifico e fanno pellegrinaggi al santuario come atto di promessa, o per donare denaro o doni in natura in cambio della benedizione (*baraka*). Anche se criticato, i desideri e le festività che ruotano attorno a questo rituale, tuttavia, svolgono un ruolo importante per le donne nel sociale e nel religioso. La tomba dei santi offre rifugio e conforto alle donne travolte da tensioni inerenti il ruolo che devono assumere agli occhi delle loro famiglie e della società. Come spiegato da Fatima Mernissi, in una società patriarcale come quella marocchina, quello che le donne cercano attraverso la mediazione di un santo è una forma di potere, una più forte capacità di decisione. Infatti, le principali aree che garantiscono quasi totale controllo alle donne sono quelli della riproduzione e della sessualità, punti centrali della definizione del ruolo delle donne in qualsiasi sistema patriarcale³⁰⁷.

Infatti, come chiaramente sostenuto anche da El Khayat, le donne-madri hanno un'influenza significativa e anche un potere diretto nelle questioni domestiche; questo potere si manifesta attraverso autorità e controllo nelle decisioni che riguardano le risorse della casa, l'educazione dei figli e le negoziazioni

³⁰⁶ Mernissi (1993).

³⁰⁷ Ibid.

matrimoniali. In aggiunta, nelle loro case, le donne hanno il potere come mogli e madri. La fertilità e l'abilità dunque di dare figli al proprio uomo, è la forma più forte di potere che una donna possa esercitare sugli uomini. La questione dell'infertilità colpisce socialmente sia l'uomo che la donna. Perpetuare la propria patrilinearità, infatti, è una prova della virilità e della capacità maschile di procreare.

Il rapporto delle donne con i santi è chiaramente un atto di ricerca del loro potere. Una ricerca che si conferma:

“par l’existence de femmes-saintes qui occupent une place prééminente et dont la spécialité est de résoudre les problèmes de sexualité et de fécondité, endossant ainsi un pouvoir phallique et inversant les rapports patriarcaux traditionnels en donnant un pénis aux hommes souffrant de troubles sexuels³⁰⁸.”

È evidente che le caratteristiche misogine della società araba e marocchina sono particolarmente severe, rigide e ripetitive. Come spiega anche El Khayat molte donne passano il loro tempo dai santi alla ricerca di grazie, o da veggenti e *fquih* (guaritori tradizionali) per fare incantesimi al marito al fine di trattenerlo; spesso vi si recano per far ritornare un uomo la cui passione è diminuita per loro e si stanno interessando ad altre donne, intese come rivali. Andare dalla veggente o dal santo è, secondo l'autrice, una forma di terapia e di possibilità per prepararsi al peggio e, spesso, i problemi di depressione, aggressività reattiva, sentimenti di vuoto esistenziale, frustrazioni sessuali totali, insicurezza, fanno sì che molte

³⁰⁸ Mernissi (1993) p. 152. Invero, quando una donna è riconosciuta come santa, cioè quando hanno raggiunto lo stesso livello di perfezione umana rispetto agli uomini, alle donne sono attribuiti gli stessi poteri, ricevono gli stessi onori e accedono allo stesso livello di conoscenza. Alcune, sotto l'influenza di un impulso religioso, hanno continuato una vocazione eccezionale che le ha portate a rompere le catene e a girare le spalle al ruolo tradizionale loro attribuito nella società; altre donne, invece, sono riuscite a combinare la spiritualità e le preoccupazioni di tutti i giorni di moglie e madre. Non rispettando la tradizionale divisione insita nel mondo musulmano, che esclude le donne dal potere religioso e politico, queste donne sono sollecitate tanto dagli uomini quanto dalle donne che lottano per la loro capacità di entrare in contatto con il mondo invisibile diventando intermediari tra uomini e Dio. In diversi periodi della storia, queste donne sono diventate dei bersagli privilegiati, accusate di pratiche illegali, di corrompere lo spirito dell'Islam, hanno assunto uno *status* ambiguo in cui oscillano tra categorie del femminile e del maschile, dell'umano e del divino, dell'impuro e del puro.

donne e adolescenti si vivono spesso come semplice mercanzia, tanto da diventare un giorno scadute e inconsumabili³⁰⁹.

“Les personnages des Chamans, des exorcistes, des guérisseurs, de nombreux intermédiaires culturels entre l’Homme, sa maladie et la divinité on vécu. Toutes les théories pour comprendre l’apport de la Tradition à la Modernité sont obsolètes car elles ne servent plus à rien. La Tradition n’a rien à enseigner à la modernité, elle est dépassée. Mondialisation, globalisation, planétarisation sont des ordres dont il faut tenir compte³¹⁰.”

Indubbiamente, è stato l’Occidente ad aver introdotto, tra le altre istituzioni, la medicina e la psichiatria moderna nei paesi colonizzati. Nel Maghreb, prima della medicina moderna coloniale, nella società maghrebina coesistevano fenomeni spettacolari attraverso le confraternite religiose costruite attorno ai santuari e ai santi (*marabuṭ*). Molti di questi luoghi erano e sono tutt’oggi un luogo di ritrovo di molti malati mentali e delle loro famiglie dove il santo svolgeva (e in molti casi ancora oggi svolge) il ruolo di agente psichiatrico tradizionale³¹¹. Come possiamo rimarcare, ancora oggi sussiste una forte battaglia tra tradizione e modernità, sebbene i governi maghrebini abbiano fatto dei grandi sforzi dall’Indipendenza in poi, per fornire ai loro popoli medici di qualità. Tuttavia, la popolazione sembra favorire ancora stregoni e *marabuṭ*. Di quale progresso possiamo parlare nell’affrontare fenomeni di comunicazione con gli spiriti che abitano nel malato attraverso l’intermediazione di uno stregone?

El Khayat afferma che il sistema di Confraternite e di Santi patroni rappresenti il corollario della decadenza del mondo arabo-musulmano, giunta nel XIV e XV secolo, momento in cui si è persa la possibilità di sposare la scienza moderna. Prima della decadenza, in effetti, il popolo Arabo godeva di una grande importanza mondiale nella scienza e nella ricerca del progresso. Basti pensare, ad esempio, alle similarità in astronomia tra i modelli planetari dell’astronomo arabo

³⁰⁹ El Khayat (2005), p. 46.

³¹⁰ El Khayat (2000) p.30.

³¹¹ Ne è un esempio il caso del mausoleo di *Moulay Bouchaïb*, ritenuto il guaritore della sterilità con il dono di dare figli maschi; o quello di *Moulay Yacoub*, guaritore di dermatiti o quello di *Khiyyayta* nella regione di Casablanca, o *Bouya Omar*, entrambi guaritori delle malattie mentali. Gente proveniente da ogni angolo del paese vi si reca e vi rimane finché il santo non ritiene che il malato sia guarito. (El Khayat 2005 p.91).

Ibn al-Shatir e quelli di Copernico, e gli studi sulle teorie dell'ottica di Ibn al-Haytam (morto nel 1040 d.C.) e di Kamal bin Al-Farisi (morto nel 1320 d.C.). Non si può non fare menzione anche e soprattutto alla tradizione sperimentale della scienza arabo-islamica, specialmente quella riflessa negli scritti di Ibn Sina, (Avicenna - morto nel 1037 d.C), uno degli uomini più colti del suo tempo in una grande varietà di soggetti, spesso considerato uno dei più grandi pensatori e studiosi della storia. In particolare, è considerato da molti come il padre della prima medicina moderna. Come filosofo e musulmano devoto, ha cercato di conciliare la filosofia razionale di aristotelismo e neoplatonismo con la teologia islamica. Ha anche sviluppato un proprio sistema di logica. Il suo *Kitāb al-qanūn fī al-ṭibb* (*Il canone della medicina*), è ben noto per aver scoperto malattie contagiose e soprattutto le malattie sessualmente trasmesse. Il canone è stato usato in molte università nel medioevo e usato come testo base nelle università di Montpellier e Louvain fino al 1650.

È evidente che la scienza continua a spingersi verso ambiti di ricerca sempre più ambiziosi, con lo scopo di conoscere l'inconoscibile. Le innovazioni nelle scienze mediche hanno spinto le persone e i moralisti a rivedere i vecchi ordini di valori. L'Islam ha sempre incoraggiato gli uomini a contemplare ed esplorare nuovi orizzonti. Avicenna ha dominato la medicina islamica spiegando che i fondamenti dell'Islam sono statici, imm modificabili e limitati; gli eventi e i problemi, al contrario, sono numerosi e soggetti a cambiamento. Ogni tempo ha le sue circostanze e problemi. Pertanto, è necessario che in ogni era un gruppo di specialisti e scolari dei fondamenti dell'Islam e consapevoli degli eventi e delle difficoltà di un dato tempo, faccia ragionamenti indipendenti, attraverso l'uso dell'*ijtihād*, per inferire nuove leggi e giudizi dai principi dell'Islam³¹².

Al contrario, dopo la decadenza si è assistito alla moltiplicazione di sciamani e confraternite nere. Grazie alla sua pratica da psicoanalista, El Khayat ha potuto prendere in cura malati che avevano consultato prima guaritori tradizionali

³¹² Avicenna (Ibn Sina) *Kitāb al-Shifa'* (*Il libro della guarigione*) e *Kitāb al-qanūn fī al-ṭibb* (*Il canone della medicina*).

(*Fquih*) e veggenti, che avevano soggiornato nei santuari e visitato vari *marabuṭ*. Dalla sua esperienza, El Khayat afferma che lo stato psicologico delle popolazioni marocchine e maghrebine è ancora fortemente fossilizzato in un sistema di credenze e di riferimenti magici, magico-religiosi e di superstizioni simboliche o di ontologia pagana:

“La Psychiatrie suppose une relation très forte au social, à la place de l’individu dans sa famille et dans le groupe plus large; les dysfonctionnements ou mauvais fonctionnements ou comportements du fou ou de la personne déséquilibrée sont intolérables au bon fonctionnement de l’ensemble de la société qui fabrique alors les comportements réactionnels pour se défendre: l’enfermement comme l’explique admirablement Michel Foucault. [...] La folie était, et est toujours, certes, la [...] plaie et pestilence dont il fallait avoir plus que honte, il fallait la nier et la faire disparaître. [...] De façon ancestrale, une médecine mentale archaïque s’était élaborée pendant des siècles utilisant tout le substrat religieux et culturel pour contrecarrer la folie, les deviances et leurs effets socialement indésirables. [...] Toute société est porteuse de ses structures de fonctionnement: rites, symbolique générale profonde, imaginaire collectif, gestion de ses membres à leur naissance, dans le décours de leur vie, de leur sexualité et à leur mort³¹³.”

Ordunque, il processo di medicalizzazione e risposta psichiatrica arcaico e il *modus vivendi* della follia ammessi comunemente nel Maghreb sono stati integrati dal modello portato dalla colonizzazione. In queste condizioni, la popolazione maghrebina ha dovuto affrontare un atto violento e aggressivo. Oggi, i due sistemi, tradizionale e moderno, coesistono, si sfidano e si contraddicono senza sosta. I *Fquih* avevano fabbricato degli amuleti, prescritto fumigazioni, ordinato di fare sacrifici propiziatori di animali, fare danze e notti di trance. Le *chouffate*, le veggenti, grandi esperte di sterilità e di impotenza maschile, della manipolazione psichica. È un mondo con le sue leggi e i suoi prezzi e pericoli poiché, ad esempio, se una donna continua a soffrire o a sanguinare per un cancro agli organi genitali o per un altro problema ginecologico grave, alla sua morte tutti i suoi cari rispondono “Dio l’ha voluto”. El Khayat afferma la sua estrema contrarietà verso le sofferenze che possono colpire l’essere umano, come

³¹³ Ibid. p.97-98.

sostenuto anche da George Devereux durante un suo seminario, a cui l'autrice ha partecipato, in cui sosteneva che la circoncisione dei ragazzi ebrei al settimo giorno della loro vita, fosse un'enorme sofferenza cerebrale, come dimostrato dagli studi dei tracciati elettroencefalografici effettuati su alcuni bambini prima e dopo la circoncisione. Pensare alla sofferenza provocata da un atto di infibulazione sulle bambine è ancora più penoso, atto considerato dall'autrice, crimine contro l'umanità.

Secondo El Khayat, non si tratta più di fare etnopsichiatria *tout court*, scienza ritenuta obsoleta dall'autrice³¹⁴, in quanto ha avuto la sua ragion d'essere ai tempi della colonizzazione dei popoli per conoscere meglio gli *indigeni*. Questa etnopsichiatria è considerata, dall'autrice, una ridondanza del colonialismo e delle scienze della colonizzazione poiché, oggi, le popolazioni si oppongono alla missione civilizzatrice dell'Occidente e della loro forma di protezione.

Al contrario, cultura e politica sono strettamente collegate alla psicologia, ai comportamenti della vita umana, ai disturbi psicologici. Nell'osservare le tradizioni conservatrici in contrapposizione alle pratiche moderne, El Khayat afferma con decisione che:

“l'égalité devant le soins doit être l'impératif absolu des instances internationales, des instances nationales dans chaque pays et la revendication de chaque pays face à n'importe quel autre, cette égalité des soins annulant souvent les pratiques antérieures obsolètes. Aujourd'hui, tout pays équivaut à tout autre, tout individu est égal à tout autre et tous les êtres humains naissent libres et égaux. Pourquoi dès lors, vouloir soigner et traiter différemment les riches, les pauvres, les traditionnels et les modernes, les Occidentaux et les autres, les peuples du Nord et ceux du Sud? Il est anormal et dictatorial de la part de l'OMS de vouloir instaurer les “Soins de Santé primaires” dans les pays pauvres et traditionnels quand les Occidentaux ont le plus haut niveau de vie, les soins les plus performants, l'enseignement le plus remarquable, quand les indigènes

³¹⁴ L'affermazione dell'autrice si riferisce alla pratica dell'etnopsichiatria e che suppone che un paziente non debba essere ricevuto da solo, poiché la sua abitudine di vita è quella di vivere in forma aggregata; suppone inoltre di trattare le persone in massa allo stesso tempo, senza offrire loro l'alternativa della ricchezza dell'individualità e dell'individualismo. Secondo El Khayat, avallare tale pratica in una società come quella marocchina o maghrebina comporterebbe un ritorno ai *Fquih*, agli stregoni, ai Santi e ai processi arcaici come i metodi di guarigione tradizionale.

*sont les objets d'étude de quelques individus dépassés par l'HISTOIRE.*³¹⁵”

La logica universalista di questa richiesta risiede nel risolvere la debolezza dei paesi in via di sviluppo, ovvero paesi che non sono ancora in grado di garantire alla loro popolazione una giustizia generale di accesso ad un sistema sanitario, educativo e d'istruzione di qualità, ma che vivono ancora nel disordine e, in molti casi, nel banditismo, nel despotismo e in dittature sanguinose. Per garantire un uso efficace della modernità nelle varie culture, l'ipotesi di proposta è quello di trattare tutte le scienze, comprese la psichiatria, secondo principi epistemologici di revisione che rivendicano che l'essere umano sia universalmente identico e che dividerlo in etnie e offrirgli delle terapie e terapeuti diversi a secondo della loro provenienza va contro il movimento della storia e della storia delle idee, secondo El Khayat. In questo modo, la maggior parte delle pratiche mediche tradizionali, con i loro agenti, presto o tardi si estingueranno e non si manifesteranno più se non come delle reliquie culturali e artistiche.

Un altro punto di fondamentale importanza riportato da El Khayat è la sua esperienza con pazienti di sesso femminile. Nella sua opera, l'affermazione corposa è che la patologia psichica delle donne è legata innanzi tutto alla misoginia, all'annichilimento delle ragazze in età infantile, alle loro frustrazioni sessuali. Ad esempio, se gli uomini soffrono di eiaculazione precoce, non ritengono che questo possa rappresentare un problema per la propria compagna in quanto non considerano quanto sia importante anche per la donna la soddisfazione della libido; vanno aggiunte anche le problematiche psicologiche legate alle condotte antisociali contro le prostitute e i loro stati depressivi, le problematiche dell'omosessualità repressa; casi di violenza domestica e sessuale impuniti a causa di una cultura dell'obbedienza assoluta al potere in tutte le istanze sociali, dove una società tollera gli uomini che usano violenza sulle donne a volte provocandone addirittura la morte nel nome del rispetto di valori tradizionali di "obbedienza". Questa aggressività morbida esiste in tutte le società e potrebbe essere definita come una perversione sociale che sacrifica le donne dove non è

³¹⁵ Ibid. p.102.

stato fatto nulla di concretamente politico per trasformare profondamente la matrice costitutiva di queste società, né a livello giuridico, né a livello psicologico e sociale.

Questi tabù sociali sono talmente forti che per vedere la loro scomparsa è necessario prima comprendere tutti i fenomeni in profondità, per poi esplicitarli in politiche che li trasformino in leggi e codici nuovi, nonché in forme di protezione maggiori. Finché si permetterà ad una donna di consultare un *Fquih* analfabeta, disonesto e perverso, invece di formare esperti psichiatri, le forme di analfabetismo, di credenze e superstizioni medievali continueranno ad esistere nelle società maghrebine, africane, migranti in Occidente. Questi, infatti, continueranno ad avere la stessa composizione psicologica e gli stessi deficit umani in termini di giustizia, equilibrio, libertà e diritti fondamentali.

Il contenzioso psicologico nei paesi tradizionali è enorme e non può essere trasformato in una domanda di relazione armoniosa che permetta di fare degli individui sani e, tra l'altro, adatti a essere genitori sani. Secondo El Khayat, questa patologia non può che aggravarsi se non verranno introdotte anche misure di sicurezza psichica. Per ottenere un cambiamento, bisognerebbe fare una rivoluzione di mentalità. È necessario fare urgenti ricerche multidisciplinari in psichiatria, sociologia, antropologia, linguistica per aprirsi all'avvenire; bisogna che queste materie siano oggetto di pianificazione di budget, di programmi di salute, di codici giuridici anche da parte dello Stato. Considerando l'alto tasso di maghrebini che hanno meno di venticinque anni, bisogna far sì che ci si occupi dell'educazione dei giovani. La società ha un forte peso sulle persone poiché essi appartengono ad un ambiente sociale e familiare e dunque poiché, nella società, il nucleo centrale è costituito dalla famiglia immediata di ogni persona che costituisce un gruppo.

Evidentemente, affinché governi l'ordine in questo stato di cose, affinché ogni individuo possa vedere i suoi diritti riconosciuti e venga ripristinata l'armonia sociale tra i sessi, ci vorranno secoli poiché non è semplice operare un processo di

adattamento e cambiamento, quando questo va a toccare l'intima sfera di ogni essere umano e secoli di tradizioni e valori.

Capitolo IV

La transizione sessuale in Marocco tra femminilità e mascolinità nel pensiero di Abdessamad Dialmy

“Dans ma vie de tous les jours, je suis féministe dans mes discussions avec les hommes et les femmes que je rencontre. Je saisis toujours l’occasion de ces discussions pour persuader ou convaincre mes interlocuteurs de la justesse du principe féministe. Je résume en disant: on doit passer du «différents, donc inégaux» à «différents, mais égaux». Dans ce sens, je milite quotidiennement depuis près de 40 ans en exposant et en défendant la nécessité de ce passage³¹⁶.”

4.1 Biografia di Abdessamad Dialmy

Abdessamad Dialmy, nato a Casablanca, sociologo della sessualità, del genere e della religione. Dal 1977, ha insegnato in Marocco presso le università di Fez e Rabat, oltre ad essere stato invitato in numerose università straniere.

Durante gli anni della sua carriera, è stato consulente esperto in genere, sessualità e salute riproduttiva per organizzazioni internazionali – quali l’UNICEF (Agenzia delle Nazioni Unite per l’Infanzia), l’OMS (Organizzazione Mondiale per la Sanità), UNFPA (Agenzia delle Nazioni Unite per la Popolazione), USAID (Agenzia delle Nazioni Unite per gli Aiuti allo Sviluppo), Unione Europea – per istituzioni nazionali (Ministero della Salute, della Solidarietà etc.) e per Organizzazioni Non Governative (ONG) nazionali ed internazionali.

Dialmy è membro fondatore dell’*Association Arabe de Sociologie* ed è membro del comitato di redazione della rivista *Social Compass*, della *Revue Internationale de Sociologie des Religions*, in cui ha pubblicato numerosi articoli. I suoi saggi sono stati pubblicati, inoltre, su numerose riviste scientifiche internazionali come

³¹⁶ Intervista del 5 marzo 2013. Risposta di A. Dialmy a Fatima Zohra El Hajj: “En quoi suis-je féministe?” <http://dialmy.over-blog.com/article-en-quoi-suis-je-feministe-mes-reponses-completes-a-illi-n-de-mars-2013-115924368.html>

Social Science and Medicine, Social Analysis, Les Annales, The European Journal of Contraception and Reproductive Health.

Il suo lavoro di ricerca ha dedicato una fondamentale attenzione alla sociologia della sessualità arabo-musulmana, intendendo con sessualità la pratica socialmente costruita a partire dall'organizzazione culturale dell'istinto biologico. Nella sua ricerca sul comportamento sessuale, Dialmy ritiene di fondamentale importanza prendere in esame innanzi tutto cinque livelli di attenzione:

- Livello psicofisiologico, che comprende fenomeni quali l'eccitazione, l'eiaculazione, l'orgasmo, l'impotenza e la frigidity;
- Livello simbolico, costituito da atti come la circoncisione, l'escissione, la castrazione e la deflorazione. Secondo Dialmy, questi atti rituali fanno subire all'istinto sessuale un processo di socializzazione che lo situano in scenari iniziatici e sono alla base della costruzione sociale dell'identità sessuale dell'individuo;
- Livello modale che comprende tecniche di ottenimento del piacere (preliminari, penetrazione, sodomia, masturbazione, posizioni, etc);
- Livello istituzionale, legato alle forme psicosociali della sessualità, quali l'eterosessualità, l'omosessualità, il matrimonio, la famiglia, la poligamia, la monogamia, il concubinato, la prostituzione;
- Livello ideologico, legato ai sistemi di gestione e controllo dell'istinto sessuale.

Di fatto, la sociologia di Dialmy interpella la biologia, l'antropologia e la psicologia, essendo essa una sociologia demografica, economica e politica; una sociologia della storia, della cultura, della morale, della religione e del lavoro. Trattando la sessualità araba da un'angolazione empirica, Dialmy esorta tutti gli attori sociali e gli educatori nel senso ampio del termine, i professionisti della salute pubblica, le élites politiche, associative e intellettuali, i tecnocrati e i militanti femministi, ad assumere la loro responsabilità nei confronti della sessualità araba, considerata in urgente bisogno di essere trasformata, affinché i cittadini arabi possano dirsi liberi e sessualmente sani.

Universalista di fondo, sostiene che la (pseudo) società civile non sarà mai completa fin quando non avrà, come sistema di riferimento, i diritti umani e le libertà pubbliche fondamentali.

In una sua intervista, Dialmy fa appello all'apertura istituzionale per una democrazia sessuale araba e dunque affinché la sessualità venga trasferita dal sistema religioso al sistema civile, senza pertanto rinunciare alle credenze in voga nel mondo arabo a livello individuale.

Dialmy stigmatizza le "assurdità del patriarcato" che, come sostiene anche Ghita El Khayat, viene perpetuato non soltanto dagli uomini, ma anche dalle donne. A questo proposito, egli sostiene che la causa di tutto ciò risiede nell'educazione sessuale che, in Marocco, è divenuta un'emergenza pubblica nella misura in cui le malattie sessualmente trasmesse sono in netto aumento. Fino a quando l'educazione sessuale non si traduce in una politica pubblica e in programmi educativi di insegnamento, ogni forma di strategia politica sarà priva di responsabilità nei confronti di quanto si sta manifestando in Marocco in ambito riproduttivo e sessuale.

In una forma di analisi perspicace e critica della società arabo-musulmana nel suo insieme, Dialmy descrive i fenomeni intimi che riguardano i rapporti di potere tra l'uomo e la donna, mette allo scoperto le forme di ingiustizia e le sequele mentali di questa ineguaglianza istituzionale, sociale, economica e politica. Tra i suoi lavori più recenti e contrassegnati da un'innovativa spinta attuale, Dialmy ha tentato di offrire nuovi spunti di riflessioni epistemologiche ed empiriche sulla mascolinità, la sua crisi e la sua transizione sociale, provando a dare risposte alla domanda "la mascolinità è un dato biologico o una costruzione ideologica"?

In effetti, i suoi studi sulla mascolinità in Marocco sono testimonianza innanzi tutto di un contesto internazionale che, a partire dalla fine degli anni '90, ha reso possibile la rimessa in discussione dei modelli di mascolinità e femminilità in tutte le società, a seguito dei profondi cambiamenti socio-economici a cui si stava assistendo. Le conferenze internazionali degli anni '90, più precisamente quella

del 1994 tenutesi al Cairo e quella del 1995 tenutasi a Pechino, hanno di fatto accelerato questo processo. La prima rispetto alla necessità di discutere di pianificazione familiare, la seconda ha fatto un passo avanti fondamentale per permettere alle donne di poter decidere autonomamente in materia di sessualità³¹⁷. Questo momento segna una data importante in quanto la sessualità entra, piano piano, nei diritti individuali

È in questa cornice che Abdessamad Dialmy si colloca, come inauguratore dei *men's studies*³¹⁸ in Marocco, effettuando un'approfondita riflessione sugli uomini e decostruendo la mascolinità, intesa come unico riferimento per la legittimazione dei criteri di giudizio e da cui sono derivate specifiche norme per la valutazione del non maschile stesso³¹⁹. La sua è un'analisi innovativa e scrupolosa della mascolinità in Marocco, attraverso la ricostruzione e decostruzione di parametri legati alla tradizione, alla modernità e all'integralismo, tutti fattori significativi e fondamentali per comprendere come mai gli uomini lottano, giorno dopo giorno, per provare a se stessi e agli altri che meritano di appartenere alla categoria (superiore) maschile ed eterosessuale, in opposizione alla categoria (inferiore) femminile ed omosessuale.

³¹⁷ Cfr. paragrafo 7.2 del Programma di Azione della Conferenza Internazionale del Cairo che definisce la salute riproduttiva e cfr. inoltre l'art. 96 della Piattaforma della Conferenza Mondiale delle Donne di Pechino, 1995.

³¹⁸ Negli anni '70, si è avviato un dibattito culturale sul genere e la mascolinità. Tuttavia, studi più strutturati sul tema si sono solidificati a partire dagli anni '80 e, negli anni '90, è iniziata la ricerca empirica, prendendo idee dal post-strutturalismo sulla costruzione delle mascolinità. I teorici di stampo struttural-funzionalista partivano dai presupposti che "i ruoli maschili e femminili, intesi come tutta quella serie di atteggiamenti e schemi di comportamento adeguati e relativi a uomini e donne, fossero definiti attraverso le dinamiche della socializzazione e che l'apprendimento e l'interiorizzazione del ruolo sessuale contribuissero alla stabilità sociale, alla salute mentale individuale e allo svolgimento di tutte le funzioni necessarie all'equilibrio sociale, nella forte convinzione di una rigida concordanza fra istituzioni, norme pertinenti ai ruoli sessuali e caratteristiche/tratti specifici di uomini e donne" (Taurino, 2003, p. 122). Da questo momento in poi, il campo di studio si è esteso alla salute, al lavoro sociale, all'educazione. Pian piano, con la crescita delle ricerche sulla mascolinità, abbiamo potuto assistere ad un dibattito teorico sulla natura della mascolinità, sulla relazione tra mascolinità e modernità, sul concetto di mascolinità egemonica e le discussioni su mascolinità e globalizzazione. Pian piano, a partire dal XXI secolo, il campo di ricerca si è rapidamente esteso in uno studio mondiale (Connell, 2012). Questa modificazione della prospettiva interpretativa ha permesso dunque di porre l'attenzione sulla categoria *maschile* che si configura come *oggetto teorico* relativamente nuovo nell'ambito dei *gender's studies*, solitamente caratterizzati da dibattiti epistemologico-politici sul femminile, sulle interrelazioni sociali tra maschile e femminile o meglio sul riposizionamento del femminile all'interno del *sex gender system* di tipo patriarcale (Taurino, 2003).

³¹⁹ Taurino (2003).

È un progetto innovativo perché Dialmy è stato il primo e unico a parlare di temi che rientrano nella categoria del sessuale, ambito che, in un paese come il Marocco, deve restare circoscritto nel pudore e nell'onore, nel privato e nel silenzio. È innovativo perché il suo lavoro crea ponti di collegamento tra la sociologia sessuale tradizionale e i diritti riproduttivi e sessuali universali. Impavido pioniere della questione sessuale nelle società islamiche, lungo tutto il corso della sua carriera, e ancora oggi che è in pensione, affronta la questione convinto che i problemi sessuali siano di ordine sociale. Come ben descritto in una sua intervista³²⁰, i suoi lavori sono iniziati a partire dagli anni '80, prima con il suo dottorato di ricerca presso l'Università di Rabat sul rapporto tra sessualità e società, poi con il suo dottorato sulla questione femminile in Marocco presso l'università di Amiens in lingua francese. Dagli anni '90 scrive che le masse arabe urbane vivono una situazione di miseria sessuale che spinge gli uomini a rapportarsi in modo violento con le donne, soprattutto nello spazio pubblico attraverso aggressioni, insulti e violenze. Negli anni successivi, le sue opere hanno denunciato apertamente il rapporto tra sessualità, disagio sociale e religione e ha ricevuto minacce di morte e insulti. La prima minaccia venne proferita a Sana'a, in Yemen, durante la sua partecipazione ad un convegno in cui affermò che l'Islam doveva essere riformato, e dunque che bisognava reinterpretare i testi in maniera positiva, prima di ambire a cambiare la società islamica. Successivamente, quando nel 2000 pubblicò la sua prima inchiesta mai realizzata prima in Marocco sulla crisi della mascolinità, si palesarono nuove minacce ed insulti.

Questo stato di cose non ha mai spaventato Dialmy che, nonostante tutto, ha sempre ammesso di sapere di essere minoritario rispetto alla questione e alle ipotesi fornite, ma che si è armato di una forte convinzione nel lottare per un riallineamento tra pratiche e norme, verso la secolarizzazione di esse. Ultimamente, durante una diretta televisiva in cui hanno cercato di impedirgli di parlare del testo sacro perché non vi era, in studio, nessun '*ulemā*' (dottore della legge islamica), ha apertamente ammesso di contestare fortemente il monopolio

³²⁰ <https://www.pressreader.com/italy/la-lettura/20170910/281569470886188>

ad essi attribuito, ritenendo che il testo religioso riguarda tutti: psicologi, sociologi, storici e linguisti. Da sempre, il suo *leitmotiv* è che “bisogna riformare il testo religioso dall’interno, modernizzarlo. Deve cambiare l’Islam riconoscendo che è cambiato il contesto sociale e si devono cambiare le leggi. Non contro l’Islam, ma in nome dell’Islam³²¹”.

In questo capitolo, tenterò di analizzare il pensiero di Abdessamad Dialmy rispetto alla sua visione della mascolinità. Per lo scopo di questa ricerca, sono state analizzate le seguenti opere dell’autore:

- *Sexualité et discours au Maroc* (1988).
- *Féminisme soufi: conte Fassi et initiation sexuelle* (1991).
- *Logement, sexualité et islam* (1995).
- *Féminisme, islamisme et soufisme* (1997).
- *Jeunesse, Sida et Islam* (2000).
- *La gestion socioculturelle de la complication obstétricale au Maroc* Rabat, Ministère de la santé/USAID (2001).
- “Masculinity in Morocco” in *What about Masculinity*, Al-Raida, Lebanese American University vol. XXI, n. 104-105, Winter/Spring 2004 p.88-98
- *Le féminisme au Maroc* (2008).
- *Critique de la masculinité au Maroc* (2009).
- *Sociologie de la sexualité arabo-musulmane* (2014).

4.2 Identità di genere tra differenzialismo e costruttivismo

Da sempre gli studiosi delle scienze umane sono stati attratti dal dibattito natura/cultura. Questo dibattito non manca negli studi di genere dove la domanda a cui da tempo si tenta di dare una risposta è se la donna e l’uomo acquisiscono diversi modelli di pensiero e comportamento attraverso una costruzione dettata da condizionamenti esterni, oppure se questi modelli sono parte dell’eredità biologica di ogni essere umano. Durante gli ultimi decenni, grazie alle nuove tecnologie che

³²¹ Ibid.

permettono di esplorare il cervello, le sue strutture e il suo funzionamento, nonché di identificare i geni che influiscono sullo sviluppo individuale e di condurre indagini fino a pochi anni fa impensabili, le scienze biologiche hanno fatto grandi passi avanti nel dibattito sulla natura delle differenze sessuali³²². Questo ovviamente non significa che il dibattito sulle differenze di genere sia sostenuto e riconducibile solo e soltanto alla biologia.

Secondo i costruttivisti, infatti, non esiste un modello maschile universale valido nel tempo e nello spazio. La mascolinità, per i costruttivisti, non è un'essenza, bensì un'ideologia che tende a giustificare la dominazione maschile³²³. Per i differenzialisti, invece, è la biologia a definire l'essenza maschile e femminile, partendo dalle teorie del padre della sociobiologia Edward Osborne Wilson³²⁴, secondo cui ogni comportamento umano è spiegabile attraverso l'eredità genetica e il funzionamento neuronale.

Secondo Dialmy, partendo dalla tesi “uomo non si nasce, bensì lo si diventa attraverso modelli di apprendimento”, il costruttivismo rimette in questione tutte le basi esplicative del sesso biologico, puntando su due nozioni principali: quella dell'uomo come artefatto socialmente costruito attraverso manipolazioni simboliche e concrete³²⁵ e quello del rapporto di potere gerarchico e di dominazione egemonica che caratterizza i rapporti sociali tra i sessi. In altri termini, è il genere come rapporto di potere che costruisce il sesso biologico della donna come entità negativa e dunque come proprietà privata dell'uomo:

“Le contrôle social de la fécondité des femmes et la division du travail entre les sexes sont vraisemblablement les deux pivots de l'inégalité sexuelle qui transforment le rapport des sexes en rapport social construit, et par-là les identités sexuelles en manipulations symboliques d'un biologique silencieux de par lui-même”³²⁶.”

³²² Gelli (2009).

³²³ Badinter (1992); Dialmy (2008).

³²⁴ Per conoscere meglio alcune vicende della storia delle idee sulle differenze sessuali e sulla sociobiologia, vedi Gelli (2009).

³²⁵ Héritier (2010).

³²⁶ Dialmy (2008) p.13-14.

Al contrario, come chiarisce Dialmy, secondo la corrente differenzialista, la differenza dei sessi è totalmente riconducibile alle scienze biologiche: geni, cromosomi, neurotrasmettitori, ormoni³²⁷. L'anatomia, dunque, finisce per definire il destino sociale di ogni sesso e dunque di assumere un paradigma concettuale che afferma l'esistenza di un dimorfismo sessuale radicato nel sesso stesso in quanto dato biologico naturale³²⁸ e secondo cui mascolinità e femminilità sono intesi come divisioni sociali critiche che porta alla convinzione che uomini e donne non sono fatti per intendersi, ma per riprodursi³²⁹.

È noto che l'Organizzazione Mondiale per la Sanità (OMS) ha portato avanti un intenso lavoro nell'area della salute sessuale dal lontano 1974 e, a partire dal 2000, si è reso necessario rivedere la terminologia in riferimento ai diritti riproduttivi e sessuali, in modo da identificare adeguati programmi di intervento. In questo quadro, le definizioni più importanti ai fini di questa ricerca sono le seguenti³³⁰:

- i. Sesso: si riferisce alle caratteristiche biologiche che definiscono l'uomo come maschio o femmina. Nonostante queste caratteristiche biologiche non si escludono reciprocamente, in quanto esistono individui che possiedono entrambe, in termini biologici si ha la tendenza a differenziare gli esseri umani come maschi o femmine.

³²⁷ Come spiega in modo esauriente Alessandro Taurino (2003), l'attenzione è posta sulle componenti biologiche e fisiologiche quali il sesso determinato da:

- "sesso genetico o cromosomico (il sesso che si viene a determinare nel primissimo momento della catena che conduce alla differenziazione sessuale stessa attraverso la costituzione dello zigote, cellula risultante dalla fusione del gamete maschile, ossia lo spermatozoo, e di quello femminile, ossia la cellula uovo, e dotata di corredo cromosomico maschile XY o femminile XX);
- sesso gonadico (che è determinato dalla costituzione di organi genitali differenti dal punto di vista anatomico e funzionale; nello specifico, testicolo (gonade maschile) e ovaia (gonade femminile);
- sesso endocrino (risultante di specifici processi di tipo ormonale e metabolico, che ineriscono all'intervento di ormoni sessuali steroidei (androgeni, estrogeni) che si configurano come cruciali per lo sviluppo e le funzioni dell'apparato riproduttivo, per la formazione dei caratteri sessuali corporei secondari e per il comportamento sessuale);
- Dimorfismo sessuale del cervello (da intendersi come specializzazione cerebrale maschile e femminile rispetto a determinate abilità, attitudini, comportamenti, strettamente correlati all'azione del sistema ipotalamico-ipofisario e in modo più specifico alla diversa struttura e al diverso funzionamento del sistema nervoso centrale di maschi e femmine)." (Taurino 2003, p. 18)

³²⁸ Busoni (2000).

³²⁹ Taurino (2003).

³³⁰ http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/70501/1/WHO_RHR_HRP_10.22_eng.pdf

- i. *Salute sessuale*: rappresenta uno stato di benessere fisico, emotivo, mentale e sociale in relazione alla sessualità. Essa non si limita alla sola assenza di malattie, disfunzioni o infermità, ma richiede un approccio positivo e rispettoso alla sessualità e ai rapporti sessuali, nonché alla possibilità di avere esperienze sessuali sicure e prive di coercizione, discriminazione e violenza.
- ii. *Sessualità*: la salute sessuale non può essere definita, compresa o operata senza un'ampia considerazione della sessualità, che è alla base di importanti comportamenti e risultati relativi alla salute sessuale. La sessualità è un aspetto centrale dell'essere umano durante la vita e comprende il sesso, le identità e i ruoli di genere, l'orientamento sessuale, l'erotismo, il piacere, l'intimità e la riproduzione. Essa è vissuta ed espressa in pensieri, fantasie, desideri, credenze, atteggiamenti, valori, comportamenti, pratiche, ruoli e relazioni. Mentre la sessualità può includere tutte queste dimensioni, non tutte sono sempre vissute o espresse. La sessualità è influenzata dall'interazione di fattori biologici, psicologici, sociali, economici, politici, culturali, legali, storici, religiosi e spirituali.
- iii. *Genere*: si riferisce alle caratteristiche socialmente costruite per le donne e per gli uomini – ad esempio le norme, i ruoli e le relazioni di e tra gruppi di donne e uomini. Esso varia da società a società e può essere modificato. Biologicamente si nasce maschio e femmina; durante la vita, tuttavia, vengono insegnate norme e comportamenti adeguati, compresi il modo in cui dovrebbero interagire con altri dello stesso sesso o con il sesso opposto, così come interagire all'interno delle famiglie, delle comunità e dei luoghi di lavoro. Quando gli individui o i gruppi non “adattano” norme di genere stabilite, spesso si trovano ad affrontare stigmatizzazioni, pratiche discriminatorie o esclusioni sociali che influiscono negativamente sulla salute. Le norme, i ruoli e le relazioni di genere influenzano la sensibilità delle persone a diverse condizioni di salute, alle malattie e

influenzano il loro godimento di una buona salute e benessere mentali e fisici.

- iv. *Diritti sessuali*: la salute sessuale è garantita nella misura in cui i diritti umani sono rispettati, protetti e soddisfatti. I diritti sessuali comprendono certi diritti umani già riconosciuti nei documenti internazionali e regionali e in altri documenti di consenso e nelle leggi nazionali.

I diritti fondamentali per la realizzazione della salute sessuale includono:

- a. i diritti all'uguaglianza e alla non discriminazione;
- b. il diritto di essere esenti da torture o da trattamenti o punizioni crudeli, inumani o degradanti;
- c. il diritto alla privacy;
- d. i diritti al massimo livello di salute raggiungibile (inclusa la salute sessuale) e la sicurezza sociale;
- e. il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia e di entrare in matrimonio con il libero e pieno consenso dei coniugi;
- f. il diritto di decidere il numero dei propri figli;
- g. i diritti per l'informazione, nonché l'istruzione;
- h. i diritti alla libertà di opinione e di espressione;
- i. il diritto ad un rimedio effettivo per violazioni dei diritti fondamentali.

In questo aspetto definizionale, possiamo concludere che è nell'identità di genere e sessuale che un individuo definisce il grado di identificazione come maschio, femmina, maschile, femminile o qualsiasi combinazione dei due. Essa determina la maniera in cui un individuo vive il proprio genere e agisce socialmente rispetto alla sua concezione di sesso e genere. E dunque uomo si nasce o si diventa? Si può essere uomo indifferentemente dal proprio orientamento sessuale? A cosa ci si riferisce con l'espressione "identità maschile"? Dialmy tenta di dare risposte a questo plesso di domande.

4.3 Femminilità/Mascolinità: costruzione di una identità

Negli anni, una costante attenzione è stata dedicata allo studio del tema della femminilità in generale, e di quella islamica in particolare. In questo ultimo caso, le ricerche hanno indagato principalmente sul ruolo svolto dalla religione e dalle interpretazioni dei testi sacri rispetto alla definizione di cosa sia femminile, in opposizione al maschile. Tuttavia, poca è l'attenzione dedicata all'analisi di ciò che possiamo definire mascolinità islamica e soprattutto all'analisi del sistema di riferimento religioso rispetto alle dinamiche della costruzione della mascolinità³³¹. Una carenza di studi analitici in questa direzione rischierebbe, infatti, di propendere verso una valutazione delle considerazioni religiose intese come universali e assolute, applicabili in maniera standardizzata ad ogni singola persona di credo musulmano. È evidente che, un tale atteggiamento, sarebbe incompleto e lontano dal concetto di epistemologia proprio di una ricerca critica positiva.

Con un approccio social-costruttivista³³² e dedicando attenzione anche alla ricerca sociale empirica, Dialmy parte dall'obiettivo di interrogare "l'uomo marocchino ordinario" in senso storico, ossia analizzando i processi ideologici, sociologici e antropologici che hanno creato questa identità maschile ritenuta in un certo senso immutabile ma che, al giorno d'oggi, è in profonda crisi³³³:

"[...] The social and hierarchical relationship between the sexes in Morocco is now in crisis because of the increase in the number of

³³¹ Fedele (2015) p.11, secondo cui la "sottovalutazione dell'elemento religioso nella costruzione delle mascolinità riconducibili al mondo musulmano, è replicata negli studi sulle mascolinità islamiche diasporiche dove, all'analisi della mascolinità islamica come deviante, si aggiunge la costruzione dell'Islam nel discorso pubblico come differenza per antonomasia, negativo delle caratteristiche identitarie nazionali, che si proietta sui migranti che provengono da paesi tradizionalmente a maggioranza musulmana e sui loro discendenti, sovrapponendosi alla effettiva religiosità dei soggetti coinvolti. Le mascolinità islamiche diasporiche sono così generalmente legate a fenomeni di esclusione sociale, razzismo, violenza, terrorismo, non considerando la religione come un possibile asse autonomo, costitutivo e non riduzionista, di ricostruzione delle identità maschili."

³³² Ouzgane (2006), Kimmel (2000), Connell (2012).

³³³ Badinter (1992) riporta che la prima crisi dell'identità maschile all'interno del matrimonio, della famiglia e della sessualità, risale al XVII secolo in Francia, dove la *femme précieuse*, donna emancipata che ha reclamato il diritto al sapere, e in Inghilterra, dove le donne hanno iniziato a chiedere sempre più uguaglianza sessuale e il diritto al piacere sessuale. La Rivoluzione francese del 1789 ha congelato questa evoluzione, rifiutando, nella Convenzione, i diritti di cittadinanza alle donne, anzi considerate pericolose nello spazio pubblico, pertanto invitate a non mescolarsi negli spazi riservati agli uomini. Il XIX secolo, inoltre, è stato oltremodo ostile alla donna. Tra i vari pensatori, Schopenhauer, Nietzsche e Weininger sono caratterizzati da una forte misoginia con le loro filosofie sull'inferiorità del "secondo sesso", ossia delle donne, paragonabili pressappoco a degli animali, degli esseri imbecilli.

*women in the education and employment fields, the decrease in fecundity, and the de-institutionalization of sexuality. These three unfinished processes are the main factors that define the unequal traditional relationship between sexes. Additionally, these processes redefine masculinity, which has been considered for a long time as a source of privilege and power*³³⁴. ”

Questo aspetto è facilmente comprensibile in quanto, grazie al processo di autodeterminazione intrapreso dalle donne con la cristallizzazione del femminismo, anche gli uomini hanno dovuto mettere in atto meccanismi di riconsiderazione della propria struttura identitaria erroneamente considerata immutabile³³⁵. In questo modo, si è confutata la simbologia, l'ideologia e l'immaginario “fallologocentrici”³³⁶ a forte valenza politica che legittimavano un'idea di organizzazione sociale basata su un dimorfismo sessuale, tradotto in asimmetrie di potere dove l'uomo tendenzialmente contrapponeva la sua immagine forte e potente³³⁷ a quella della donna debole e passiva a cui è negata la parola e la presenza³³⁸. Questo è quanto è avvenuto, secondo Bourdieu, ad esempio, nella *Kabylia* dove un processo di stereotipizzazione e ripetizione indefinita di un passato mitologico collettivo, basato anche su credenze mediterranee organizzate sul culto della *virilità*, ha riprodotto un ordine sociale e cosmico fondato sul primato della mascolinità fallico-narcisista, che perseguita il nostro inconscio culturale mediterraneo³³⁹ e che è espresso arbitrariamente per opposizioni: nel linguaggio verbale, nel linguaggio del corpo, nei comportamenti, nella divisione dello spazio e nell'organizzazione del tempo: alto/basso, sopra/sotto, davanti/dietro, destra/sinistra, secco/umido, chiaro/scuro, teorico/pratico, nobile/volgare, direttivo/esecutivo, maschio/femmina, attivo/passivo. Un esempio è dato dall'opposizione caldo/freddo usata per giustificare la differenza dei generi. L'uomo non perde sangue involontariamente,

³³⁴ Dialmy (2004) p. 88.

³³⁵ Morgan (1992), Porter (1992), Godenzi (1999), Taurino (2003).

³³⁶ Secondo Irigaray (1975 e 1990), nella donna l'uomo vede una mancanza: al vuoto della vagina – corpo cavo da riempire – egli contrappone il pieno del fallo. L'altra donna, quella dello *speculum* ginecologico – e non dello specchio lacaniano – è invisibile per l'uomo. La donna si configura così come assenza.

³³⁷ Taurino (2003).

³³⁸ Gelli (2009).

³³⁹ Bourdieu (1990).

ma volutamente. Pertanto immagazzina calore ed è caldo. La donna, invece, perde sangue spontaneamente e regolarmente ed è umida, ovvero fredda³⁴⁰. Come in altre società, anche in Marocco la teoria del caldo/freddo esiste e stima che, così come il freddo rappresenta pericolo, le malattie si propagano dal freddo intenso:

“Le froid demeure l’élément explicatif le plus ancien, comme cause et comme mode de transmission [de maladies]. Certains sont allés jusqu’à reconnaître que l’ablution avec l’eau froide pour la prière du lever du jour est l’une des causes de la maladie. Le froid est la cause de l’inflammation urinaire, de la syphilis et du chancre. [...] La tradition marocaine conserve le terme ‘froid’ pour interpréter spécialement les maladies sexuelles. [...] Dans la symbolique traditionnelle, on met en relation le féminin, l’eau, l’écoulement et le froid. Et conformément à cette détermination de la femme comme écoulement dangereux, celle-ci devient la source des maladies qui touchent l’homme lors de la relation sexuelle. Elle est l’écoulement qui le transforme en victime du froid dont elle est la fondatrice. C’est un combat entre les deux sexes, un combat selon lequel la femme, en tant que créature froide, est un mal dont il faut se méfier. Ceci est une thèse patriarcale masculine qui s’exprime à travers la médecine traditionnelle.”³⁴¹

Queste prime riflessioni etnologiche fanno comprendere come il discorso dicotomico sia fondamentale per la comprensione del ruolo tra maschi e femmine, e dunque tra caldo e freddo, tra attivo e passivo. Questo è il nodo centrale,

³⁴⁰ Il concetto di caldo/freddo è antica e risale ai tempi greci e romani. Secondo il filosofo greco Anassagora, il sesso è determinato dal padre. Anassagora spiega che il maschio proviene dal testicolo destro, il più caldo, le femmine dal sinistro, il più freddo. Secondo Empedocle, invece, è il calore più o meno intenso della matrice che fa nascere un maschio o una femmina. Aristotele, invece, opera una critica nei confronti dei suoi colleghi predecessori, sostenendo che non è cosa da poco dimostrare che l’incontro col freddo, nella matrice della madre, provoca nel feto la produzione di un utero. Ma ciò che più conta è che egli postula che lo sperma non porta al feto alcuna materia: esso è puro *pneuma*, soffio e potenza. Il maschio è colui che è in grado di realizzare, con la forza del suo calore, la cottura del sangue e di trasformarlo in sperma. “Egli emette uno sperma che contiene il principio della forma” (tratto da Aristotele, *Riproduzione degli animali*), intendendo per principio il primo motore che l’azione si attui in esso o in un altro essere. La femmina, che è materia, non è altro che un ricettacolo: dal momento che ogni cottura esige calore, essendo lo sperma il punto di arrivo depurato della cottura del sangue, il maschio sarà perciò dotato di calore in misura maggiore. È d’altronde perché è fredda che la donna ha più sangue e ne perde, perché altrimenti ne farebbe sperma.” (Héritier 2010 p.112). Come ci riporta Françoise Héritier (2010), anche nel pensiero samo (Burkina Faso) “al freddo è associata l’umidità, al caldo il sesso. L’equilibrio del mondo sta nell’armonioso bilanciarsi di questi due elementi. Caldo aggiunto a caldo porta a un eccesso di secco; freddo aggiunto a freddo porta a un eccesso di umidità. Alla nozione di caldo, inoltre, si associa immediatamente quella di pericolo. [...] La donna che non ha mestruazioni è il caso estremo della maledizione costituita dalla infertilità femminile. L’infertilità assoluta è sempre risultato di un cattivo volere o di una ostilità, sia del destino individuale della donna, sia delle potenze soprannaturali Operando una ritenzione costante di calore, la donna senza mestruazioni è calda, e quindi pericolosa da viva, oltre che dopo morta. La donna senza mestruazioni rappresenta l’anormalità massima. La donna in menopausa è quella su cui più rischia di pesare l’accusa di stregoneria (come d’altronde sulla donna sterile).” (Héritier p.45).

³⁴¹ Dialmy (2014), p.151.

secondo Dialmy, dell'organizzazione araba tradizionale della sessualità dove le donne, nel tempo, hanno considerato di fondamento naturale un "ruolo sociale", una "identità" loro imposti socialmente dalla visione maschile dominante, attraverso ciò che Bourdieu chiama *somatizzazione della violenza simbolica*:

"[...] L'efficience symbolique trouve ses conditions de possibilité [...] dans l'immense travail préalable d'inculcation et de transformation durable des corps. [...] Tout pouvoir comporte une dimension symbolique: il doit obtenir des dominés une forme d'adhésion qui ne repose pas sur la décision délibérée d'une conscience éclairée mais sur la soumission immédiate et préréflexive des corps socialisés. [...] À travers un travail permanent de formation, de Bildung, le monde social construit le corps, à la fois comme réalité sexuée et comme dépositaire des catégories de perception et d'appréciation sexuantes, qui s'appliquent au corps propre lui-même, dans sa réalité biologique. [...] En s'appliquant à toutes les choses du monde, à commencer par la nature biologique du corps, ce programme social naturalisé construit – ou institue – la différence entre les sexes biologiques conformément aux principes de division d'une vision mythique du monde; principes qui sont eux-mêmes le produit de la relation arbitraire de domination des hommes sur les femmes qui est inscrite dans la réalité du monde, en tant que structure fondamentale de l'ordre social³⁴²."

Nella sua teoria sulla mascolinità in Marocco, Dialmy si rifà al pensiero di Bourdieu, ossia provare a spiegare che il senso di genere è stato costruito attraverso un processo di socializzazione sessuale tradizionale messo, in seguito, in crisi dalle strategie moderne:

"[...] Dans le Maroc traditionnel, la socialisation sexuelle visait l'établissement de deux identités sexuelles hiérarchiques distinctes. En effet, les rites de grossesse et de naissance, les jeux d'enfance et les rites du mariage révèlent tous un traitement discriminatoire et inégalitaire entre les sexes pour arracher le garçon à la féminité et le construire comme homme-pouvoir. La petite fille naît femme et le reste (axe horizontal), tandis que le garçon est appelé à devenir homme, c'est-à-dire puissant (axe ascensionnel vertical). La naissance du garçon est l'occasion d'une satisfaction collective qui s'exprime dans un rituel plus étoffé: les youyous sont plus nombreux, le bain de la parturiente sept jours après l'acchouchement est bien plus cérémonial. Car dans le système marocain de la parenté,

³⁴² Bourdieu (1990) p. 10, 11, 12.

patrilineaire, la naissance du garçon assure la perpétuation de la lignée (c'est-à-dire la perpétuation du nom et de l'identité)³⁴³.”

Come già precedentemente evidenziato, analizzando i testi sacri, si è arrivati alla conclusione che Dio non ha genere nell'Islam. Tuttavia, molti teologi hanno insistito, nel tempo, ad attribuire a Dio il genere maschile, al fine di giustificare la supremazia maschile sul femminile. Ed è per questa ragione che si è posta alla base della società una gerarchia differenziale maschio/femmina che sfocia in pratiche dicotomiche distinte in ogni singolo rito, dalla nascita, al rito di passaggio, al matrimonio, ai giochi:

“Le cheminement vers cet espace de pouvoir commence, pour le garçon, par le rite de la circoncision³⁴⁴: cet acte symbolise l'arrachement au monde des femmes et le passage à l'espace masculin. En effet, la circoncision doit être comprise comme une intégration au monde viril des mâles. Après la circoncision, le garçon n'accompagne plus sa mère au bain des femmes; il passe au monde des hommes. Du coup, le monde féminin se transforme en lieu interdit et, progressivement, la femme en objet de désir³⁴⁵.”

Questo rito di passaggio è di fondamentale importanza per i genitori in quanto esso rappresenta la garanzia che il processo di socializzazione sessuale e di mascolinità sia andato a buon fine, ossia che il figlio maschio è stato educato correttamente per essere il continuatore del lignaggio maschile (*nasab*) e di non correre il rischio di rimanere troppo a contatto con il femminile e dunque di

³⁴³ Dialmy (2009) p. 31.

³⁴⁴ È importante segnalare in questa sede che il Corano non parla di circoncisione direttamente; tuttavia le regole rilevanti questa pratica sono menzionate negli scritti degli interpreti del Corano e negli *ahādith* secondo cui sono cinque le pratiche della disposizione naturale (*fiṭra*) ossia “la circoncisione, la rasatura della zona pubica, il taglio dei baffi, il taglio delle unghie e la depilazione delle ascelle” (cit. Al-Bukhari *Kitāb al-libās* – Libro dell’abbigliamento – *ḥadith* n. 5552 disponibile su <http://muhaddith.org/>). In effetti, i giuristi sunniti presentano alcune differenze rispetto alle regole religiose sulla circoncisione maschile: Ibn Hanbal e Al-Shafī'i la considerano obbligatoria; Abu Hanifa e Malik la considerano raccomandabile ma non obbligatoria, ossia che se non eseguita non vi sarà nessuna punizione o alcuna ricompensa se fatta. I giuristi sono tutti in accordo rispetto all'età in cui va fatta, ossia alla fine dell'infanzia. Alcuni attivisti, ritenendo che la circoncisione sia in conflitto con la natura fisica e che costituisca un'amputazione di una parte sana e funzionale del nostro corpo, nonché un trauma psicologico, oltre ad essere un atto fatto senza il consenso del “paziente”, hanno provato a richiedere l'interruzione di questa pratica considerata come una violazione del corpo umano. Tuttavia, l'Islam mostra un grande interesse verso l'onore e la salvaguardia del corpo umano, sia nel Corano sia nella tradizione profetica. Gli interventi sul corpo sono consentiti solo sulla base di determinate regole giuridiche. Dato che la circoncisione è considerata una procedura giuridica, i musulmani non sostengono di violare l'integrità del corpo né di arrecare una carenza biologica e non ritengono sia una strada perseguibile quella della non circoncisione (Alahmad/Dekkers 2012).

³⁴⁵ Dialmy (2009) p. 32.

diventare omosessuale passivo o effeminato. Per differenziarsi come persona di sesso maschile, infatti, il bambino deve passare attraverso una doppia esperienza: quella esterna della separazione dal corpo materno e quella interna di negazione dell'identificazione primaria con il sesso femminile e con la femminilità³⁴⁶. Solo il padre può interrompere questo legame con il mondo delle emozioni e dei sentimenti, a favore di un legame con la ragione³⁴⁷.

In termini di sociologia politica, emerge la struttura del potere del gruppo dominante, egemonico, maschile, sul gruppo dominato, femminile. Questo è evidente se si pensa, in termini weberiani, che in Marocco l'autorità è di tipo tradizionale/patriarcale e compresa come una funzione di potere legittimata dalla tradizione stessa, così come è percepita e vissuta innanzi tutto attraverso il prisma della cultura:

“Traditional authority depends on long-established customs, habits and social structures, and its legitimation resides in the sanctity of tradition itself. This type of authority often creates systems of structure that do not change or evolve, but perpetuates the status quo and does not facilitate social progress. The second type of authority, charismatic authority, is typically embodied in a leader whose vision and mission constitute a source of inspiration for others. Weber associates such a leader, for example a prophet, with perceived extraordinary characteristics and divine or supernatural powers. In the realm of religion charismatic authority plays an integral role in traditional authority (Riesebrodt, 1999) in the sense that charismatic authority is “routinized” or “ritualized” by becoming “traditionalized.” In other words, a specific charisma in a specific culture tends to melt into tradition and followers change into legal or “estate-like” (traditional) buttressing “staff.” The third type of authority, legal-rational authority, is typically embodied in the formalistic belief in the content of the legal law as natural rational law. According to Weber, political and economic bureaucracy is the typical example of legal-rational authority. Such form of authority is best embodied by the modern state, the city government, the private and public corporations, and the various voluntary associations. In

³⁴⁶ Secondo Judith Butler (1997a e 1997b), il rifiuto dell'identificazione primaria con la madre porterebbe l'uomo a una costruzione difettuale del genere. Rifacendosi a quanto teorizzato da Freud in *Lutto e melanconia*, essa arriva a postulare come la rinuncia delle parti femminili di sé propri della fase di separazione/individuazione, necessaria per il costituirsi del soggetto eterosessuale, porti a una “melanconia di genere” conseguente alla perdita di una parte di sé forclusa e che, come sosteneva Bourdieu (1990) sarà consolidata da una serie di proibizioni e norme prescrittive imposte e costruite dall'esterno.

³⁴⁷ Gelli (2009).

Morocco, the rational-legal authority is embodied in the Maliki School legalized interpretations of the Qur'an which the Moroccan state adopted after independence and turned into state laws. These are generally perceived as "natural" laws. In sum, the importance of Weber's types of authority resides in the fact that they create solid belief systems that are difficult to resist or change. Weber's thoughts opened the door to further research on authority³⁴⁸."

Secondo Dialmy, dunque, gli uomini che hanno ricevuto un'iniziazione basata sulla logica di un sistema di genere patriarcale a dominanza culturale tradizionale, hanno più probabilità di sviluppare un tipo di socializzazione, una preparazione allo spazio pubblico basato sull'importanza dell'onore, della virilità fallica e della natura aggressiva e competitiva propria del sesso maschile:

"Commençons par distinguer entre mâlitude (doukoura), masculinité (roujoula) et virilité (fouhoula). La mâlitude, c'est le fait d'avoir un pénis. La masculinité, telle que définie par le patriarcat, renvoie aux caractéristiques de l'homme: 1) morales (parole, honneur...), 2) sociales (sens de la responsabilité, protection de la famille), 3) politiques (sens du commandement, exercice du pouvoir sur femmes et enfants) et 4) sexuelles (virilité). La virilité, c'est donc la caractéristique sexuelle principale de la masculinité. C'est le pouvoir de bander, de jouir, de faire jouir la partenaire, de la féconder. Le pénis viril devient alors l'instrument par lequel l'homme domine la femme dans tout système patriarcal. Cette domination masculine est consolidée par le recours masculin à la loi, à l'argent, à la violence, au pouvoir. Dans les sociétés primitives, l'homme était jaloux de la femme, celle-ci était considérée comme supérieure, c'est elle qui tombait enceinte, on ignorait totalement le rôle du sperme dans la fécondation, et les premiers dieux étaient de déesses, les déesses mères. Le passage au patriarcat, grâce à l'appropriation des moyens de production par les hommes, a produit la domination masculine en produisant la masculinité comme pouvoir, et la virilité comme relation de domination de l'homme sur la femme. Le pénis a été considéré comme le référent, et comme la femme ne l'a pas, elle a été considérée comme incomplète, donc inférieure. Sur la base de cette infrastructure qu'est le pénis, le patriarcat a construit la virilité comme expression sexuelle de la domination masculine. Bien entendu, il existe une multitude de stéréotypes de l'homme viril, qui changent en fonction des époques et des sociétés: le guerrier (antiquité), le chevalier (Moyen Âge), le cow-boy, l'ouvrier (temps modernes)³⁴⁹."

³⁴⁸ Sadiqi (2014), p.126; Prado (2014).

³⁴⁹ Dialmy (2013) <http://dialmy.over-blog.com/article-pour-une-virilite-non-dominatrice-118325716.html>

Dialmy non è il solo a sostenere che, in un contesto dove il patriarcato impera, divenire uomo sia una conquista difficile. È uno statuto che non è mai acquisito in modo definitivo poiché l'uomo è sempre sollecitato a dimostrare di essere uomo, soprattutto sul piano sessuale.

Tuttavia, pur ammettendo che non esiste una mascolinità unitaria, universale, in quanto i modelli variano per classe e generazione e sono soggette ad una costante rinegoziazione, si può affermare che le mascolinità egemoniche sono costruite storicamente, ossia condizionate da specifiche circostanze economiche, sociali, etniche, politiche, caratterizzate inoltre da attività di regolamentazione (simbolica) da parte degli uomini stessi³⁵⁰.

In questo senso, si potrebbe ammettere, ottimisticamente, che i modelli di mascolinità sono aperti ai cambiamenti storici dove, se vi fossero le basi e il consenso per avviare un processo tendente all'abolizione delle gerarchie di genere, le vecchie forme di mascolinità dominante potrebbero essere sostituite da nuovi modelli non dominanti³⁵¹. Questa ipotesi diventa condivisibile se per mascolinità non intendiamo un'entità di potere fissa e globale che riguarda i tratti di personalità di un individuo, ma intendiamo configurazioni di pratiche sociali che possono essere diverse a seconda delle relazioni di genere attive in un particolare *setting* sociale³⁵².

La comprensione dell'aspetto storico è fondamentale per evitare di cadere in forme di essenzialismo teorico o in letture eurocentriche o stereotipate dell'Islam:

“Far from offering a monolithic model of masculinity, the history of Islam offers a variety of them [masculinities]. Some of them present us with a warrior conception of manhood, but others may be considered as opposites, offering a model that incorporates aspects considered feminine: the use of perfumes, grooming, affection, the culture of the bathrooms, crying as an expression of masculinity. In the Persian and

³⁵⁰ Ad esempio la nascita del nazionalismo (Nagel 1998), gli assalti omofobici, lo stupro come arma di guerra, o semplicemente l'atto di infastidire e prendere in giro i compagni di scuola per scherzare o per bullismo (Hooper 2001; Tomsen 2002, Kimmel e Mahler 2003).

³⁵¹ Messerschmidt (2005).

³⁵² Connell, Messerschmidt (2005).

Ottoman miniatures, men are often portrayed as sensitive and sensual, not at all hardened males³⁵³.”

Ed è per questo che, nelle analisi della mascolinità in Marocco, Dialmy parte dagli “uomini ordinari”, riconoscendo chiaramente il loro essere “gruppi sociali subordinati” e, in molti casi, emarginati; che seguono un modello di mascolinità e di potere locale, tipico della cultura tradizionale patriarcale tramandata di padre in figlio; che sono, il più delle volte, carenti di strumenti, risorse o sollecitazioni istituzionali in grado di sostenere altri modelli, mettendo in discussione la validità del proprio³⁵⁴. Pertanto, nonostante non esista un modello unico di mascolinità, è facile affermare che esistono modelli dominanti di pressione atti a garantire il mantenimento della struttura sociale portante e che, attraverso azioni di cosiddetta repressione morale, si radicano simbolicamente nella psiche collettiva. In un contesto islamico patriarcale, dove la religione è il soggetto della politica, questa dimensione simbolica si è formata e manifestata fino ad arrivare ad un modello di dominazione egemonica dell’uomo-patriarca, alla “mascolinizzazione” dell’etica islamica, dove l’ideale maschile si fondava sul valore della *muruwwa*, la virilità, e dell’*’ird*, l’onore³⁵⁵, a completo detrimento della donna, discriminata e subordinata³⁵⁶. È l’uomo dunque che viene educato alla conoscenza e all’uso della ragione (*’aql*) per poter poi estrarre, dai testi sacri, le norme che la comunità di credenti (*’umma*) dovrà seguire come legge divina imposta. È l’uomo che detiene il potere e, con autorità, legittima definite forme di controllo sociale.

³⁵³ Prado (2014) p. 32.

³⁵⁴ L’esistenza di un dualismo oppositivo egemonico/subalterno è stato fortemente criticato nelle analisi post-coloniali, poiché le mascolinità *marginali* o *subalterne* non sono necessariamente sviluppate in opposizione a quella *egemonica*. Al contrario, esse vanno ad integrarsi, a modificare, a rendere ibrido il modello dominante (Fedele 2015). Marcia Inhorn (2012) suggerisce di sostituire il binomio egemonico/subalterno con una triade di concetti: dominante (ossia l’egemonia), residuale (ossia ciò che è legato alla tradizione) ed emergente (ossia in riferimento ai nuovi significati, valori, pratiche e relazioni in continua evoluzione).

³⁵⁵ Engineer (2005); Nuryatno (2007); Mir-Hosseini et al. (2013).

³⁵⁶ Le interpretazioni islamiche tradizionali, infatti, applicano un dualismo cosmico a garanzia di un equilibrio armonioso della Creazione. In questo senso, il Corano sembra insegnare che *Allah* abbia creato tutto in coppia, anche il maschio e la femmina. Nel pensiero tradizionale islamico, il maschio è attivo, razionale, coraggioso e austero; la donna, invece, è ricettiva, emotiva, intuitiva, sensibile e sensuale. È dai tempi di Aristotele che vi è una tendenza ad associare il femminile con la materialità inerte, e il maschile con la forma che domina razionalmente e produce intelligibilità (Prado, 2015). Per ulteriori approfondimenti sulla filosofia della Creazione vedi al-Attar (2010); sui concetti di “unicità divina” (*tawhīd*) e di “anima unica” (*nafs wāhida*), si rimanda al capitolo di questa tesi sul pensiero di Asma Lamrabet.

Con l'avvento della modernità e dell'occupazione coloniale, questo modello di mascolinità, e dunque la capacità dell'uomo musulmano di proteggere l'onore della famiglia patrilineare e delle donne, è stata indebolita, sfidata e messa in discussione in modo violento:

"[...] The invasion of the motherland is perceived as a violation of the mother and a breach of honor. The North is equated to the civilization of reason, strength, discipline, order, against a South that is discovered sensual, chaotic and decadent. The North is the male that dominates a feminized South. The Muslim male is outraged. He discovers that in the eyes of Westerners is lazy, useless, passive, effeminate. Under these conditions, everything favors the development of a model of aggressive masculinity³⁵⁷."

Certo, possiamo affermare che il colonialismo ha, di fatto, influenzato e modificato gli assetti sociali, economici e culturali delle popolazioni. Tuttavia, il colonialismo non penetrò nei territori occupati allo stesso modo. Nelle zone urbane e rurali pianeggianti e facilmente raggiungibili, la popolazione fu costretta a condividere i propri spazi con i coloni e a confrontarsi con la sfera pubblica coloniale da cui erano emarginati. Nelle zone remote, invece, i colonizzatori difficilmente riuscirono ad insediarsi, a causa dell'assenza di infrastrutture adeguate; è in queste realtà sociali che si sono costituiti i movimenti di ribellione più fomentati dal tradizionalismo/nazionalismo e che, di fatto, hanno supportato in modo considerevole la guerra di indipendenza³⁵⁸. Per proteggere l'onore e l'integrità della Nazione, i maschi colonizzati investirono tutte le loro energie nello spazio privato, e dunque nell'irrigidimento del modello di famiglia tradizionale patriarcale, e nell'identità religiosa.

La guerra anticoloniale ad ideologia nazionalista aveva, come obiettivo principale, la creazione di uno Stato-nazione libero dai coloni e la ricostruzione di una identità nazionale a favore della collettività. Dando per assodato che il nazionalismo abbia un carattere politico e che sia, pertanto, legato allo Stato e alle sue istituzioni, storicamente dominate dagli uomini, non stupisce che la cultura e

³⁵⁷ Prado (2014) p.50.

³⁵⁸ Fedeli (2015); Loomba (2000).

l'ideologia della mascolinità egemonica, sia coincisa con la cultura e l'ideologia del nazionalismo egemonico:

“Nationalist politics is a major venue for accomplishing masculinity for several reasons. First, as noted above, the national state is essentially a masculine institution. Feminist scholars point out its hierarchical authority structure, the male domination of decision-making positions, the male superordinate/female subordinate internal division of labour, and the male legal regulation of female rights, labour and sexuality. Second, the culture of nationalism is constructed to emphasize and resonate with masculine cultural themes. Terms like honour, patriotism, cowardice, bravery and duty are hard to distinguish as either nationalistic or masculinist, since they seem so thoroughly tied both to the nation and to manliness. My point here is that the microculture of masculinity in everyday life articulates very well with the demands of nationalism, particularly its militaristic side³⁵⁹.”

Durante le guerre di indipendenza, le donne, e in alcuni casi movimenti femministi, hanno svolto un ruolo attivo per la liberazione della loro terra. Tuttavia, nonostante il loro considerevole contributo, nel post-indipendenza molte donne si sono ritrovate nuovamente subordinate al potere del patriarcato e della mascolinizzazione dell'organizzazione pubblica. È questa l'epoca in cui il Capo di Stato – maschio e musulmano – viene esaltato nella sua essenza di potere politico e carismatico. È questa l'epoca dei “padri della Nazione” il cui potere è costituzionalmente approvato e dove l'Islam, religione di Stato e del capo di Stato, rappresenta l'unica e autentica garanzia di questo potere islamico egemonico che proietta un legame trilineare: Dio – governante – padre, creando un trattamento discriminatorio e iniquo tra i sessi atto a “strappare” il maschile dal femminile e costruire *l'uomo-potere*:

“Dans le rite du premier mariage, le marié est appelé sultan pour signifier que le marié devient rajet (homme) en devenant d'abord le mâle par excellence qu'est le roi. Le marié devient symboliquement le roi au début. Le roi fait accéder l'époux à l'âge adulte, et l'époux fait pénétrer le roi dans son domaine privé, dans ce qui détermine son identité, le premier acte sexuel conjugal.

³⁵⁹ Nagel (1998) p.252.

Mais indépendamment de la référence à l'institution royale comme pouvoir traditionnel absolu, le sens étymologique du terme soltane est justement le pouvoir absolu. Sens étymologique et sens politique du terme soltane sont donc associés à l'homme qui se marie, c'est-à-dire à celui qui fait preuve de puissance sexuelle. Etre homme/mari, c'est être sultan. Etre homme/sultan, c'est être viril, c'est dominer l'épouse, le pénis devenant ici l'instrument de la domination masculine³⁶⁰."

Dialmy sostiene dunque che il radicamento definizionale e sessuale di una struttura di potere certamente può realizzarsi in vari modi; tuttavia la ripetizione regolare di riti ed eventi circoscritti, favoriscono il crearsi di asimmetrie di dominanza nell'essenza di ogni individuo e del loro modo di rapportarsi al mondo:

"[...] les individus répètent des séquences spécifiques tout à la fois d'actions, de sons, de mots, de chansons, d'odeurs, de touchers, de positions du corps, d'imagerie et de contacts visuels qui façonnent leurs modes de perceptions tactile, olfactive, mélodique et visuelle. En reproduisant le rite dans ses moindres détails, l'individu recrée un message collectif qu'il se représente au travers de son propre corps. Les rituels offrent ainsi un support à l'imagination culturelle; ils font cheminer cette dernière à nos côtés grâce à des sons, des odeurs, des icônes vivantes, des émotions intenses et des personnes qui nous sont chères³⁶¹."

Gli assetti neo-patriarcali e sciovinisti maschili hanno trasformato l'Islam sempre più in un'ideologia politica di autorità e di oppressione, alterando l'equilibrio maschio/femmina radicato nel messaggio coranico e presentando il maschile prima in *Allah*, Sovrano assoluto, che ha delegato gli uomini saggi di governare la società e le loro famiglie. Di fronte a questo sistema, ad esempio, la monarchia marocchina è uno dei sistemi di autorità politica che, attraverso l'uso di mezzi rituali, imprime e rigenera, nella coscienza e nella memoria popolari, una gerarchia sociale accettata, e dunque un'identità collettiva e di resistenza all'espansione europea³⁶².

³⁶⁰ Dialmy (2009) p. 33.

³⁶¹ Comb-Schilling (2000) p.73.

³⁶² Azizi (2002).

In Marocco, infatti, all'indomani dell'indipendenza, le scelte politiche si sono orientate verso alleanze islamo-conservatrici che, di fatto, hanno dovuto affrontare i cambiamenti sociali, economici, culturali e demografici scaturiti durante il processo di modernizzazione, inclusi i nuovi modelli di genere e di mascolinità che si diffondono attraverso i media globali³⁶³:

“Autoritaire dans son fonctionnement, l’Etat a eu pour objectif de contrôler la modernisation sous tout ses aspects pour la freiner, l’orienter et la maîtriser en fonction des impératifs politiques. Un jeu subtil se met en place entre expressions modernes et sauvegarde des valeurs traditionnelles et entre laisser-faire et contrôle. La famille étant censée servir de relais de transmission des valeurs de soumission et jouer un rôle primordial dans la préservation des traditions, l’Etat a défendu une position conservatrice de la famille et du statut des femmes [...] notamment en maintenant les règles juridiques classiques concernant la famille. [...] Le sort des populations rurales est peu pris en considération. La volonté est de maintenir les populations rurales en marge du progrès pour éviter toute action susceptible de modifier les comportements et d’entraîner des bouleversements portant atteinte à la stabilité politique. Partout le conservatisme devient la règle³⁶⁴. ”

4.3.1 Sessualità in transizione

Nonostante il contesto politico conservatore, secondo Dialmy, questo rapporto sociale gerarchico dei sessi è attualmente in transizione, nel senso che la dicotomia tradizionale tra le due identità sessuali è stata messa in crisi dall'evoluzione della società marocchina dove il sistema economico ha subito dei

³⁶³ Importante sottolineare che, anche le società del Medio Oriente e Nord Africa, sono in piena rivoluzione informatica e tecnologica, nonostante il tasso di crescita di internet si stia muovendo in modo lento. Molti dei motivi sono attribuibili alle restrizioni di accesso, alle scarse infrastrutture, alle limitazioni normative e di sicurezza e agli impedimenti linguistici e culturali. È interessante notare che tutti questi impedimenti sono di natura istituzionale, mentre gli individui professano e mostrano un forte interesse per potenziare gli usi tecnologici. Una nuova generazione di leader, infatti, sta emergendo e nuove visioni di élites si stanno formando. Basti pensare anche solo alla modalità in cui le nuove istituzioni (e.g. i ministeri) si stanno dotando di sistemi informatici all'avanguardia o agli investimenti in ingegneria delle comunicazioni digitali, per la progettazione di software, la telefonia mobile o la televisione satellitare. L'uso di internet, anche nel mondo arabo, ha permesso alle generazioni locali, come a quelle della diaspora, di rimanere in contatto soprattutto attraverso piattaforme *social*. Così come ha permesso all'Islam di interagire e di comparire nel *cyber-space*. Oggi è molto semplice trovare *online* i testi del Corano e della Sunna del Profeta (e.g. Islamonline.net); così come testi di *fatwa* di *mufti* di grande rilevanza internazionale (e.g. le *fatāwā* del *mufti* Yousuf Al Qaradawi <http://www.islamophile.org/spip/La-philosophie-du-mariage-en-Islam.html>). Non stupisce dunque che lo sviluppo e la diffusione delle comunicazioni e delle nuove tecnologie con Internet al centro è fondato sulla formazione di alleanze e coalizioni istituzionali (Anderson 2007).

³⁶⁴ Alami M'chichi (2010) p.22-23.

cambiamenti e ha permesso che anche la società cambiasse e adottasse comportamenti moderni rispetto a temi quali la fecondità, l'istruzione femminile, il lavoro femminile salariato. Le donne marocchine hanno investito sempre più nella loro partecipazione nella sfera pubblica; esse hanno partecipato attivamente a contestazioni politiche e sociali, prendendo posto in partiti politici, in sindacati e in organizzazioni femministe. A tal proposito, Dialmy ritiene infatti che l'evoluzione della sessualità e della riproduzione abbiano prodotto un'apertura sociale:

“[...] L'ouverture du champ de la santé reproductive est surtout visible au niveau de la planification familiale (PF). La baisse de l'indice synthétique de fécondité (moins 4,8 points en 30 ans) signifie que les programmes de la PF constituent une réussite, et ce, grâce à une aide internationale soutenue depuis la fin des années 1960. [...] Plus loin encore, la sexualité féminine ose maintenant se faire et se dire, avec ou sans l'aval du mariage et sans qu'elle soit prostitution. C'est une sexualité qui se dés-institutionnalise et qui revendique le droit à s'autodéterminer³⁶⁵.”

In effetti, il controllo dell'esplosione demografica nazionale si può controllare attraverso l'istituzionalizzazione della sessualità come oggetto di conoscenza e azione. E Dialmy, nei suoi scritti, segnala con puntualità i programmi che il governo marocchino ha messo in atto, sia per adeguamento ai trattati internazionali ratificati, sia per ragioni strategiche interne e transnazionali. Basti pensare, ad esempio, alla Conferenza Internazionale su Popolazione e Sviluppo (CIPD) che si è svolta al Cairo in Egitto nel 1994, a cui anche il Marocco ha preso parte. Gli obiettivi finali della Conferenza³⁶⁶, stabiliti secondo un'impostazione basata sui diritti umani e sull'autodeterminazione individuale, affermavano che sviluppo e popolazione sono strettamente collegati e che l'*empowerment* delle donne, l'istruzione, la salute, inclusa quella riproduttiva, la parità di genere,

³⁶⁵ Dialmy (2009) p. 34.

³⁶⁶ Tra questi figurano la rimozione della disuguaglianza tra i sessi a livello di istruzione primaria e secondaria entro il 2005, e la garanzia dell'istruzione primaria per tutti/e entro il 2015; nette riduzioni della mortalità materna, perinatale e della mortalità infantile al di sotto dei 5 anni; e infine l'accesso universale entro il 2015 ai servizi per la salute riproduttiva e sessuale, compresi tutti gli strumenti per una sicura e affidabile pianificazione familiare.
(http://dirittiumani.donne.aidos.it/bibl_2_testi/d_impegni_pol_internaz/a_conf_mondiali_onu/c_conf_cairo_e+5/home_conf_cairo.html)

l'eliminazione della violenza contro le donne, il riconoscimento del controllo delle donne sulla propria vita e su quanti figli avere e quando, sono strumenti fondamentali per migliorare le condizioni di vita individuali e per uno sviluppo equo e sostenibile.

Nel 1995, il Marocco ha creato un Ministero della Popolazione presso il Primo Ministro delegato. Inoltre, i vari Ministeri delegati, quali *Ministère de l'Education Nationale* e *Ministère de la Jeunesse et des Sports*, hanno sensibilizzato numerosi giovani sulla salute riproduttiva e sulle malattie trasmesse sessualmente, sulle gravidanze indesiderate e sui rischi di un aborto clandestino. Per rendere questo aspetto sempre più incisivo, è stata creata l'*Association Marocaine de Planification Familiale* (AMPF) che dispone di circa 20 cliniche in tutto il paese dove si garantiscono servizi di educazione alla salute riproduttiva, *counseling*, consultazioni mediche riguardanti la pianificazione familiare, distribuzione di pillole anticoncezionali e di preservativi. Gli obiettivi dell'AMPF si sono rinforzati sempre più e lavorano al fine di promuovere anche una politica in grado di difendere i diritti dei giovani ad essere informati ed educati in materia di sessualità.

A questo va segnalato anche che, nel 1999, il primo ministro ha annunciato il *Plan National d'Intégration de la Femme au Développement* (PNIFD)³⁶⁷. Come abbiamo già riportato, gli obiettivi principali del piano erano fondamentalmente legati all'urgenza dell'alfabetizzazione, della scolarizzazione e dell'educazione all'uguaglianza. Particolare attenzione ha avuto la salute riproduttiva, il lavoro femminile e la lotta alla povertà, come anche la modifica del Codice di Statuto Personale tanto voluto dalle militanti femministe che, per anni, hanno lottato per essere ascoltate dalle orecchie sorde degli islamisti conservatori. Invero, il PNIFD è stato oggetto di fortissima resistenza da parte degli '*ulemā*' (giureconsulti) e degli integralisti che, di tutta risposta, hanno promulgato *fatāwā* (avvisi giuridici musulmani) accusando le forze femministe di apostasia e ateismo. È chiaro che i conservatori si siano opposti alle proposte avanzate, soprattutto elevare l'età di

³⁶⁷ Vedi capitolo I.

matrimonio, eliminare la figura del tutore matrimoniale (*walī*) e riconoscere un figlio naturale. Quest'ultimo, addirittura è stato considerato un atto di legittimazione della fornicazione. Ancor meno il riconoscimento di una donna giudice in materia di statuto personale poiché, in quanto donna, è incapace di assolvere tutti i compiti assegnati ad un giudice. È evidente che i conservatori hanno visto in queste proposte un attacco vero e proprio alla struttura della famiglia musulmana tradizionale poiché essi percepiscono la dominazione maschile come unica evidenza e riconoscono nella famiglia patriarcale estesa il loro sistema di riferimento naturale, a detrimento del modello familiare nucleare, considerato una devianza. In questo ambito, la fallocrazia imposta nel nome dell'Islam, si manifesta come unica soluzione ad una modernità incompiuta. Secondo Dialmy:

“La connivence entre ulema et classes dominantes est historique et s’explique par le fait que les ulema sont eux-même issus de ces classes sociales. Aussi le droit musulman a-t-il toujours opéré selon le modèle et les intérêt de ces classes et des familles étendues et riches qui en sont issues. Et c’est dans ces classes sociales que le modèle familial patriarcal est le plus et le mieux observé dans le sens où le mari est économiquement capable d’entretenir toutes les épouses, les concubines, les esclaves allaitantes, les esclaves domestiques. Cette origine socio-économique de la législation islamique patriarcale est occultée. Le pouvoir de l’homme au sein de la famille est sacralisé quel que soit son statut socio-économique. Même pauvre, l’homme musulman s’arroche à ce pouvoir que lui confère la loi islamique. Et c’est surtout le musulman pauvre qui s’accroche à la sacralité du pouvoir masculin, parce qu’il n’a plus les moyens économiques de l’exercer et de le justifier. L’homme islamiste ne veut pas repenser la loi à partir de sa situation fragile au sein d’une famille nucléaire où l’épouse prend de plus en plus de pouvoir. À cet homme, il ne reste plus que la loi sacrale pour exercer le pouvoir de sa masculinité et pour exercer la masculinité comme pouvoir³⁶⁸.”

Al giorno d'oggi, l'identità maschile marocchina rimbalza tra due richiami: uno egualitario, con il supporto internazionale e uno discriminatorio, quello delle tradizioni identitarie. In questo senso, Dialmy ritiene fortemente pericoloso questa definizione patriarcale dell'identità maschile, in quanto rappresenta un ostacolo

³⁶⁸ Dialmy (2009) p.40.

socioculturale molto profondo che impedisce la riuscita dei programmi di salute riproduttiva, di uguaglianza di genere e di diritti.

4.4 Autodeterminazione sessuale e omosessualità in Marocco

Su queste basi, la prima importante riflessione da fare è che gli ostacoli maggiori che non permettono alla donna di accedere alle istanze di potere e di godere degli stessi diritti degli uomini non sono da ricercarsi esclusivamente nel dominio del diritto o delle istituzioni. Certo, il diritto può creare le condizioni favorevoli affinché si possa parlare di eguaglianza dei sessi nella vita sociale a tutti i livelli; tuttavia, il diritto non è la soluzione assoluta ad ogni problema e, di sicuro, per quante modifiche legislative si vorranno proporre, esse non saranno sufficienti se non si opera un lavoro di rieducazione e sradicamento del patriarcato che mira innanzi tutto a far sì che i due sessi si interrogino sui propri ruoli nella società e fare in modo di disconnettere, pian piano, la dicotomia biologia/ruolo sociale, sesso/genere, mascolinità/potere.

Dialmy è un costruttivista in questo senso, e sostiene con convinzione che l'identità sessuale si manifesta in modo progressivo come qualcosa di socialmente costruito, di non totalmente determinato dal sesso biologico dell'individuo e pertanto è un'identità modificabile. Gli studi sociali sulla sessualità proposti da Dialmy, hanno avuto un'importanza e una rispettabilità considerevoli, soprattutto per il Marocco, in quanto considerati una necessaria componente di sforzo internazionale per riformulare le politiche demografiche e di salute, soprattutto riproduttiva.

Come abbiamo già affermato nelle precedenti pagine, la CIPD del 1994 ha riconosciuto un ruolo centrale alla sessualità nell'agenda della salute riproduttiva, nonché ha permesso di fare un legame tra la libertà sessuale e riproduttiva e i diritti umani, oltre che a fare delle considerazioni più profonde sull'applicabilità universale di questi principi³⁶⁹. Come già esposto nei capitoli precedenti,

³⁶⁹ Obermeyer (2000).

contrariamente a quanto sostenuto dal Cristianesimo e dall'Ebraismo, ossia che il piacere sessuale è considerato atto illecito, biasimevole, per l'Islam, al contrario, la sessualità e il godimento sessuale hanno una visione positiva se esso avviene nel quadro del matrimonio (*nikāḥ*), quadro religioso e giuridico lecito, e dunque del bene comune (*maṣlaḥa*). Per evitare che l'istinto sessuale porti alla seduzione indiscriminata (*fitna*), la legge divina ha introdotto principi per regolare l'attività sessuale in un sistema che deve permettere sia la soddisfazione dell'individuo, sia il rafforzamento della comunità dei credenti (*'umma*). L'atto sessuale, infatti, non è presentato, nei testi sacri, come solo piacere, ma come espressione e segno di adorazione della divinità. Il filosofo Abu Hamid Al-Ghazali (m. 1111) sosteneva che è attraverso l'atto sessuale che siamo spinti ad adorare Dio poiché il piacere carnale soddisfatto è sì passeggero, ma è un assaggio necessario che Dio rende agli uomini per permettere loro di pregustare parte della voluttà eterna loro riservate in paradiso³⁷⁰. Ed è in questa direzione che il *nikāḥ* è considerato atto di amore legittimo e dunque atto di fede.

Tuttavia, le esistenti differenze tra uomo e donna, tra uomo superiore e responsabile di sostenere i valori sociali e donna inferiore e subordinata, ha permesso, in contesti arabo-musulmani, di accettare la concettualizzazione della sessualità che è l'uomo *in primis* ad avere bisogni e desideri attivi, mentre quelli della donna sono considerati passivi. Il tutto aggravato da considerazioni culturali che hanno tramandato per secoli usanze culturali e metafisiche che hanno permesso di considerare la donna un essere impuro. Storicamente, le relazioni sessuali sono state organizzate secondo principi di gerarchia sociale e di atti discriminanti che ancora oggi persistono in società contemporanee e continuano ad influenzare la costruzione di legami tra atti sessuali e identità sessuale³⁷¹. Detto in altre parole, il sesso è socialmente riconosciuto come "penetrativo" e dunque le relazioni sessuali sono designate primariamente per la soddisfazione maschile e la donna è uno strumento per permettere all'uomo di provare giovamento.

³⁷⁰ Guessous (2007).

³⁷¹ Obermeyer (2000).

Le evidenze storiche ci mostrano, inoltre, che le società patriarcali gerarchicamente costruite tendono a coniugare i simboli e le credenze religiose non solo per giustificare l'ineguaglianza di genere nella società, ma anche per esprimere una profonda omofobia. Questo perché il corpo maschile è considerato come "mascolinizzato" e pertanto attivo, invulnerabile, potente e non penetrabile, in opposizione al corpo femminile, passivo, vulnerabile, subordinato e penetrabile. Il potere del soggetto "maschio" è considerato autonomo e autoritario, capace di sottomettere gli altri al suo potere. Un soggetto ha bisogno di un oggetto per dominare e, come abbiamo ampiamente riportato, in un contesto patriarcale questo oggetto coincide con il femminile e, in termini psicoanalitici, il maschile è formato per denigrare e sopprimere il femminile dalla propria essenza e dalla propria personalità fin dall'infanzia. In aggiunta, considerare rapporti non eterosessuali significherebbe, in un contesto patriarcale, accettare che l'autorità maschile venga minata e che le persone si relazionino tra di loro per semplice piacere e non per riproduzione. Questo rischio si traduce nel timore irrazionale di un collasso sociale, della disintegrazione della moralità e della riproduzione umana. In un'unica parola, si traduce in omofobia³⁷².

In aggiunta a ciò, è importante segnalare che il mondo Occidentale ha, nei suoi tratti più generali, accettato l'omosessualità come disposizione naturale. In questo senso, il mondo arabo-musulmano neo-tradizionalista si pone in netto contrasto con questa visione, sia perché è in opposizione a ciò che è da loro definito "aderenza all'Islam", sia perché è considerato come un assalto dalle forze esterne, dalla dominazione del secolarismo occidentale. L'opposizione all'omosessualità è diventata una metaforica guerra di culture, un mezzo per affermare la propria autenticità e integrità culturale. A tal proposito, la voce quasi univoca del mondo arabo-musulmano considera l'omosessualità come un crimine, una perversione individuale, una malattia sociale e un'arma discorsiva usata dall'Occidente sotto

³⁷² Kugle & Hunt (2012).

forma di diritti umani o di ricerca scientifica per tornare a dominare il loro mondo³⁷³.

L'omosessualità è un soggetto di ricerca chiuso in ambito arabo-musulmano per mancanza di un dibattito pubblico ampiamente riconosciuto sulla sessualità e soprattutto perché i referenti tradizionali religiosi, per non dare modo a questo fenomeno di diventare normale, tendono a sostenere il silenzio sulla base della *sura al-Nur* (La luce) 24:19:

“In verità coloro che desiderano che si diffonda lo scandalo (fāḥishatu)³⁷⁴ tra i credenti, avranno un doloroso castigo in questa vita e nell'altra. Allah sa e voi non sapete.”

Invero, per quanto non sia stato ampiamente discusso e riconosciuto, nonché proibito dalla legge, relazioni sessuali con lo stesso sesso e amore omoerotico, così come la pederastia, erano ampiamente e culturalmente praticate nelle società mediterranee e mediorientali da numerosi secoli, fintanto che rimanevano discrete e nel rispetto di determinate convenzioni³⁷⁵. La pratica era così usuale che, senza grossi problemi, è entrata nella poesia e nella narrativa, soprattutto in quella persiana. Un primo approccio all'argomento non può non essere fatto senza verificare quanto è affermato dal testo coranico e dalle norme giuridiche che ne conseguono. La sodomia, e dunque l'omosessualità, la si fa risalire all'analisi dei versetti coranici in cui si parla del profeta Lot³⁷⁶, che compare in 14 sure del Corano³⁷⁷. I neotradizionalisti tendono a ripetere e ad applicare le interpretazioni coraniche in merito all'omosessualità per imitazione (*taqlīd*), ossia attraverso la

³⁷³ Kugle (2012).

³⁷⁴ Il versetto non fa alcun riferimento all'omosessualità, bensì menziona la parola *fāḥishatu* (mostruoso, orribile, abominevole, indecente, osceno, turpe, impudico) che nel Corano indica immancabilmente inclinazione al male che porta a errare dalla retta via senza essere legato esclusivamente alla sfera sessuale; tuttavia, gli esegeti classici hanno sempre associato questo termine esclusivamente alle attività sessuali (Guardi/Vanzan, 2012; Izutsu, 2002).

³⁷⁵ Guardi/Vanzan (2012); Murray (1997), Dalacoura (2014).

³⁷⁶ L'omosessuale, il sodomita, in lingua araba è chiamato *lūṭī* e la sodomia *liwāṭ*, entrambi derivati dalla radice **L-W-Ṭ** da cui deriva, di fatto, il nome *Lūṭ* (Lot). I *lūṭī* dunque sono letteralmente “quelli di Lot”.

³⁷⁷ Il bestiame (85-87), Il limbo (80-82), Hūd (74 e 80-83); Al hijr (58-77), I profeti (70-71 e 74-75), Il pellegrinaggio (43-44), I poeti (160-175) La formica (55-58), Il ragno (25 e 27-34) Le creature allineate (133-138), Sad (11-14), Qaf (12-13), La luna (33-35), La dichiarazione di illiceità (10 – in riferimento alla moglie di Lot).

continuazione di ciò che è stato detto da esperti predecessori su queste sure, senza fare uno sforzo interpretativo (*ijtihad*), senza analizzare in profondità il testo e fornirne un'interpretazione originale. La condanna della pratica, pertanto, si è così profondamente cristallizzata nel pensiero giuridico da essere poi passata nei libri di storia con l'aggiunta di particolari³⁷⁸.

In un contesto arabo-musulmano, l'omofobia estrema viene associata, solitamente, con il post-colonialismo, con il solidificarsi di movimenti islamisti e con il rifiuto dei valori della modernità³⁷⁹. Per usare la terminologia di Gramsci, questo processo discriminatorio, nel mondo arabo-musulmano, si è basato sul raggiungimento del consenso sociale attraverso mezzi egemonici. Al fine di legittimare un determinato potere, le *élites* hanno strumentalizzato la cultura secondo la loro visione del mondo, secondo la loro verità, per poter riprodurre i loro sistemi economici e sociali diversi da quelli dell'Occidente³⁸⁰. Così facendo, il punto di partenza delle analisi del mondo musulmano è che l'apparente intento dell'Occidente di proteggere i diritti degli omosessuali risiede nel progetto egemonico che l'Occidente ha sull'Oriente.

Alcuni studiosi, tra cui Joseph A. Massad, supportano questa tesi e trovano dei punti di pre-dominio da parte dell'Occidente che, di fatto, nella sua fase primordiale, e dunque intorno agli anni 1980-1990, periodo che coincide con ciò che lui chiama *Gay International*, è accusato di negligenza nell'imporre

³⁷⁸ Guardi/Vanzan (2012).

³⁷⁹ Ad esempio, durante il periodo che precede la rivoluzione del 1979, l'Iran è stato testimone di una reazione negativa contro le riforme di genere promosse dallo *scià*. Le critiche degli oppositori di sinistra, parzialmente uniti alle forze islamiste conservatrici, si mossero contro l'autocrazia di Pahlavi, accusata di eccessivo desiderio di modernizzazione e di appoggiare l'imperialismo occidentale e il consumismo. Ali Shariati, il pensatore islamista i cui scritti furono cruciali nel movimento intellettuale iraniano contro lo *scià*, condannò la "rivoluzione culturale" occidentale, in particolare l'emancipazione delle donne, e denunciò il riconoscimento occidentale di uno stile di vita gay aperto. Shariati ignorò, di fatto, strategicamente le pratiche omosessuali centenarie che ancora persistevano anche nella società iraniana, e accusò l'Occidente di riconoscere un vizio (l'omosessualità) che l'Oriente aveva rifiutato (Dalacoura 2014). La Repubblica Islamica che si installò in Iran dopo la rivoluzione, aumentò in modo sistematico le persecuzioni degli omosessuali e questa si è intensificata ancora di più dal 2005 in poi, con il periodo di presidenza di Mahmoud Ahmadinejad che, ha sostenuto in un'intervista che in Iran non vi sono omosessuali.
Vedi: <http://www.nytimes.com/2007/09/24/world/worldspecial/24cnd-iran.html>.

³⁸⁰ Said (1993).

determinati valori (o diritti) in una società che forse non era ancora pronta, senza considerare gli effetti negativi e nefasti che possono avere sulla società:

“By inciting discourse about homosexuals where none existed before, the Gay International is in fact heterosexualizing a world that is being forced to be fixed by a Western binary. Because most non-Western societies, including Muslim Arab societies, have not subscribed historically to these categories, their imposition is eliciting less than liberatory outcomes: men who are considered the ‘passive’ or ‘receptive’ parties in male–male sexual contacts are forced to have one object choice and identify as homosexual or gay, just as men who are the ‘active’ parties are also forced to limit their sexual aim to one object choice, either women or men. As most ‘active’ partners see themselves as part of a societal norm, so heterosexuality becomes compulsory given that the alternative, as presented by the Gay International, means becoming marked outside the norm – with all the attendant risks and disadvantages of such a marking. Also, most Arab and Muslim countries that do not have laws against sexual conduct between men respond to the Gay International’s incitement to discourse by professing antihomosexual stances on a nationalist basis. This is leading to police harassment in some cases and could lead to antihomosexual legislation. Those countries that already have unenforced laws begin to enforce them. Ironically, this is the very process through which ‘homosexuality’ was invented in the West. It is not the Gay International or its upper-class supporters in the Arab diaspora who will be persecuted, but rather the poor and nonurban men who practice same-sex contact and who do not necessarily identify as homosexual or gay³⁸¹.”

Di fianco a queste visioni teoriche che tentano di trovare una chiave di lettura post-strutturalista alla questione dei diritti LGBTQI, troviamo un discreto gruppo di attivisti musulmani LGBTQI che si muovono su una linea più pragmatica, che vanno dal creare reti di supporto psicologico e servizi di *counseling* alle persone LGBTQI, organizzare attività di educazione sessuale, supporto legale, attività di *lobby* a livello nazionale e internazionale³⁸². Alcuni rispondono alle interpretazioni convenzionali delle letture tradizionali proponendo delle letture esegetiche riformiste e sostenendo che il peccato del popolo di Lot è, innanzi tutto quello di miscredenza, di menzogna verso il messaggero di Dio e non di omosessualità. Il popolo di Lot, secondo gli attivisti, è stato punito, per aver

³⁸¹ Massad (2007) p.188-189

³⁸² Per maggiori informazioni sui movimenti LGBTQI in Medio Oriente e Nord Africa, vedi Tolino (2014)

commesso un abominio, ossia stupro di uomini da parte di uomini, e non per aver avuto rapporti sessuali con persone dello stesso sesso per amore o per provare piacere senza le donne.

In Marocco, gli atteggiamenti sociali verso l'omosessualità sono fortemente negativi e stigmatizzati. Essa è considerata una perversione costruita socialmente oppure una malattia. Dal punto di vista religioso essa è intesa come uno dei peccati più gravi, nonché causa di profonda vergogna. La realtà omosessuale marocchina esiste ma in segreto, in discrezione, in forma clandestina e non se ne deve parlare.

Nell'aprile del 2004, il giornalista Anas Tadili è stato condannato ad un anno di carcere e a pagare una multa di circa 900 euro da parte del tribunale di appello di Rabat. Tadili fu accusato di diffamazione per aver segnalato in un articolo dal titolo "Omosessualità e classe politica in Marocco" che la polizia aveva sorpreso un ministro del governo a compiere atti omosessuali in una località balneare nel nord del paese. Tadili non nominò il ministro, ma era chiaro che nell'articolo alludeva al ministro dell'Economia³⁸³.

In Marocco, nel mese di maggio 2017, abbiamo assistito ad un acceso dibattito tra i rappresentanti del partito PPS (*Parti du Progrès et du Socialisme*) e il Ministro delegato per i Diritti Umani (PJD, *Parti Justice et Développement*, islamisti moderati). L'omosessualità, in Marocco, è punita penalmente e il PPS ritiene vergognoso che, nonostante oggi si riconosca l'esistenza degli omosessuali ovunque nel mondo, si continua a legiferare contro di loro come se fossero criminali. Il PPS e altri attivisti marocchini, si sono appellati da anni oramai per una modifica dell'articolo 489 del Codice Penale che punisce da sei mesi a tre anni di prigione, oltre ad un'ammenda, ogni individuo che commette un atto impudico, o contro natura, con un individuo del suo stesso sesso. Una rete di ONG si è fatta portavoce di questa battaglia, affinché questa tendenza sessuale

³⁸³ <http://www.afrol.com/articles/14432>

non venga più penalizzata, così come anche i rapporti sessuali al di fuori di un matrimonio³⁸⁴.

Anche se non ampiamente corroborato da prove certe, i rapporti sulla situazione dell'omosessualità in Marocco riportano che essa è stata presa di mira dai gruppi islamici fondamentalisti, soprattutto negli ultimi anni. Questi, infatti, non fanno fatica a mostrarsi aggressivi verso gli omosessuali. Ad esempio, nel 2016 ha fatto scalpore anche il caso di un giovane omosessuale che è stato aggredito da un attacco omofobico. A subirne le conseguenze penali è stata la vittima condannata a 4 mesi di reclusione³⁸⁵. Non mancano sentenze di persone colte in flagranza di atti omosessuali e condannate alla reclusione, così come non mancano rapporti corroboranti atti di violenza fisica e verbale da parte delle forze dell'ordine nei confronti degli omosessuali³⁸⁶.

Sempre in Marocco, oltre a questi eventi di mobilitazione pubblica, sono stati segnalati anche casi di matrimoni omosessuali all'interno di un quadro tribale legato ad una confraternita, la *Hamadcha*, nota per le sue relazioni con il mondo degli invisibili e che praticano atti di automutilazione di alcuni adepti³⁸⁷. Questi riti sfuggono al controllo dei giureconsulti ufficiali e rimangono circoscritti nello spazio dell'immaginario marocchino. Ci si potrebbe chiedere come mai il *makhzen* non faccia nulla in questo caso, mentre in altri entra immediatamente in gioco la questione morale puritana e legale di criminalizzazione di qualsiasi atto omosessuale. In effetti, questa confraternita rientra nel rito del culto dei santi che, come abbondantemente spiegato nelle pagine precedenti, sono venerati a migliaia in tutto il paese e, con i vari pellegrinaggi, riescono a sostenere l'intera comunità grazie alle offerte che ricevono in dono. Inoltre, intervenire in questa zona territoriale significherebbe, per il *makhzen*, di rischiare di rompere l'equilibrio politico ed economico che, nei decenni, è stato costruito con determinate tribù.

³⁸⁴ <http://www.h24info.ma/maroc/societe/debat-lhomosexualite-sinvite-parlement/>

³⁸⁵ <http://www.la-croix.com/Monde/Moyen-Orient/Au-Maroc-homosexualite-toujours-taboue-2016-04-04-1200750906>; <http://www.maroc-hebdo.press.ma/debat-lhomosexualite-relance/>

³⁸⁶ http://www.policyproject.com/pubs/countryreports/ARH_Morocco.pdf;
<http://www.unngls.org/documents/publications.en/voices.africa/number10/4moussaoui.htm>

³⁸⁷ <https://remmm.revues.org/7180>

Quanto all'omosessualità femminile e alla bisessualità, esse non sono citate esplicitamente nel Corano. Atti di lesbismo sono citati solo negli *hadith* e nella letteratura. In termini generali, sembra che le scuole giuridiche tendano a considerare il lesbismo meno grave dell'omosessualità maschile³⁸⁸. Evidentemente, si può immaginare che, dato che le donne non sono dotate di un pene, esse non possono praticare un atto sessuale attraverso la penetrazione e pertanto, in termini pratici, non possono realmente avere rapporti sessuali. In breve, non possono minacciare lo *status quo* patriarcale allo stesso modo in cui, invece, può fare l'omosessualità maschile.

La bisessualità, come fa notare anche Dialmy, non è citata né negli *hadith* né nella letteratura:

“It is important to show the complete silence of Qur'an and Hadith about bisexuality and to see to which extent bisexuality was understood and condemned through transgender notion. In other words, the transgender is bisexual: he/she is homosexual because of his sex, he is heterosexual because of his gender identity. Homosexuality and bisexuality are generally confused in the Muslim popular social perception. Within this perception, bisexuality is hidden by homosexuality: bisexual individual is not perceived as bisexual but as homosexual so condemned by classical schools of Muslim law. Heterosexuality of the bisexual was/is not taken in consideration. The question was/is to know if the homosexual activity of the bisexual is passive or active. For this reason, bisexuality remained and remains nameless. In the case of penetrative behavioral homosexuality, the individual is defined as heterosexual (pederasty, no access to women/palliative same sex acts). In the case of penetrated behavioral homosexuality, the individual is called homosexual (his activity was/is still perceived as a veil of dispositional homosexual orientation)”³⁸⁹.”

Di fatto, Dialmy sostiene che non vi sono ancora sufficienti evidenze scientifiche che possano mostrare l'esistenza separata tra la comunità di bisessuali e quella degli omosessuali, in altri termini vi è un'urgenza scientifica di mostrare fino a che punto i moderni musulmani bisessuali esistono, qual è il loro rapporto

³⁸⁸ Adang (2003).

³⁸⁹ Dialmy (2017) intervista e pubblicazione su Facebook del 17/06/2017.

definizionale tra attivo e passivo e qual è il livello di oppressione a cui sono soggetti oggi nella società.

In una delle sue inchieste³⁹⁰, Dialmy ha investigato sulla coscienza maschile e sulla consapevolezza dell'uomo marocchino ordinario rispetto al fatto che in ogni essere umano vi sia femminilità e mascolinità assieme. Questo aspetto è considerato alla stregua di una bisessualità sospetta da parte dei marocchini e la visione principale che ne è derivata è la più patriarcale possibile, ossia il non riconoscimento della bisessualità come un dato naturale negli esseri umani. Solo in pochi casi, si riconosce che mascolinità e femminilità possano coesistere nello stesso uomo e che la bisessualità non significa compromettere l'identità maschile. Dialmy rimarca il modo assoluto dell'uomo marocchino di vedere l'identità maschile come un'entità monosessuata, autonoma, senza alcun legame con il femminile. Chi riconosce l'esistenza di una bisessualità, la definisce forma di malattia, di devianza e di devalorizzazione dell'uomo. Un uomo bisessuale è "femminilizzato" e dunque significa insultare un uomo.

Dialmy fa notare, pertanto, che anche se la bisessualità è, in alcuni casi, riconosciuta come dato biologico, l'omosessualità non viene considerata nella norma. Dal punto di vista del "profilo sessuale", essere uomo significa essere eterosessuale, anche riconoscendo che l'uomo può essere bisessuale per natura, ossia che, secondo gli intervistati, può avere ormoni maschili o femminili. L'omosessuale, secondo l'inchiesta, è un malato in sovraccarico di ormoni femminili, e dunque è una vittima che agisce indipendentemente dalla sua volontà. In questo modo, si tenta di deresponsabilizzare l'omosessuale penetrato, nonostante venga accusato di immoralità. Può dunque l'omosessualità essere compatibile con l'identità maschile? Le ricerche di Dialmy hanno dimostrato che, per l'uomo marocchino, non esiste una risposta univoca e cinque scenari si sono palesati nelle conclusioni.

³⁹⁰ Dialmy (2009).

In alcuni casi, la popolazione tenta di creare un sistema meccanico tra “essere maschio” e “mascolinità”. Essere maschio significa semplicemente “avere un pene” e questo è sufficiente per essere un uomo. Il comportamento sessuale non fa perdere il carattere maschile ad un agente. Tuttavia, in questo ambito di risposta, si tende a fare una differenza tra “mascolinità penetrante” e dunque dominante, e “mascolinità penetrata” e dunque dominata. Si creano, insomma, dei rapporti di dominazione anche rispetto al sistema sessuale.

In altri casi, la popolazione ha ridotto l’omosessualità alla sola attività ricettiva. Viene definito omosessuale soltanto chi è penetrato e, in questo caso, cessa di essere uomo. Non è l’attività sessuale in sé che rende uomo, bensì l’atto della penetrazione, indifferentemente se i penetrati sono di sesso maschile o femminile. È la penetrazione che definisce la mascolinità e, in alcune zone del Marocco, viene usata per definire atti di dominazione sociale:

“Cette dévalorisation de l’objet pénétré, cette réduction de la masculinité à une pénétration qui rend passif son objet permet à la classe des pauvres de féminiser la bourgeoisie. Cette perception de classe de l’homosexualité a été exprimée à Khénifra. L’homme pauvre pénètre le garçon des riches et rend passive et féminine la bourgeoisie que le garçon sodomisé symbolise. En sodomisant un garçon de la bourgeoisie, c’est toute la bourgeoisie qui est sodomisée, et dévalorisée ainsi³⁹¹.”

Un terzo scenario è quello che vede la perdita della caratteristica maschile ad ogni agente omosessuale, indifferentemente dall’essere penetrante o penetrato. Un quarto scenario, invece, sostiene che ogni agente omosessuale è da considerarsi come un asessuato: né maschio, né femmina. Un ultimo scenario, invece, vede nell’omosessuale delle caratteristiche non umane ma animali. In questo senso, l’agente, avendo smesso di essere “religioso”, cessa di essere un uomo.

La conclusione delle ricerche di Dialmy in Marocco concludono che la mascolinità socio-religiosamente corretta è eterosessuale. L’omosessualità è l’errore che fa uscire l’uomo dal campo della mascolinità.

³⁹¹ Dialmy (2009) p. 160.

4.5 Diritti di genere: il fallimento della società civile marocchina tra apostasia politica e apostasia silenziosa

È vero che gli uomini, in Marocco, subiscono ancora una grande pressione per assumere quanto prescritto dai dettami socio-culturali sull'essere uomo; tuttavia, oggi, essere uomo soggetto attivo nella costruzione e ricostruzione dell'identità maschile, non significa più riprodurre meccanicamente le norme patriarcali della mascolinità intesa come dominazione (della donna). Come schematizzato nel primo capitolo, le leggi che regolamentano il diritto di famiglia e della sessualità sono ancora in ritardo rispetto agli standard internazionali. Secondo Dialmy, l'elaborazione di un diritto familiare e sessuale secolare e ugualitario è particolarmente concepibile nel quadro di una società che non riconosce la libertà religiosa e di uno Stato che fa dell'Islam una religione di Stato. Di fatto, Dialmy tenta di dare una risposta al come elaborare un codice di famiglia non discriminante e in risposta alle raccomandazioni di Pechino del 1995, e come riconoscere la sessualità come diritto umano, al fine di proteggere la popolazione dal rischio di marginalizzazione e di malattie sessualmente trasmesse, come stabilito dalla Conferenza del Cairo del 1994. La chiave di volta per Dialmy la si trova nell'atto di adattarsi e aprirsi alla razionalità moderna. Dialmy attacca il femminismo marocchino, femminismo inteso come insieme dei discorsi e delle azioni che mirano a decostruire il rapporto uomo/donna come rapporto di dominazione e a ridurre le differenze tra i generi maschile e femminile:

“[...] Jamais ce féminisme, qu'il soit étatique, partisan ou associatif, ne définit la modernisation du droit de la famille comme sécularisation, c'est à dire comme élaboration d'un droit positif égalitaire. Le féminisme marocain ne dépasse pas l'appel au retour à l'esprit de l'Islam et à l'ijtihād. Ce féminisme propose de faire une lecture novatrice des textes religieux afin de ne pas rester aveugle à l'évolution sociale et afin de dire que l'adoption des chartes et des conventions internationales anti-sexistes est une décision qui ne contredit pas l'islamité de l'état et de la société³⁹².”

³⁹² Dialmy (2008) p. 172.

Questo conflitto tra femminismo e fronte islamico, in Marocco ha avuto il suo fervore più forte nel 1999, in occasione del lancio del PNIFD, considerato dai giureconsulti islamici e dai partiti e militanti islamisti come manovra dell'imperialismo occidentale che avrebbe distrutto la famiglia marocchina musulmana. Il conflitto è culminato il 12 marzo 2000 in due marce femministe distinte: una a Rabat e una a Casablanca. A Rabat hanno marciato membri e sostenitori di oltre 60 associazioni democratiche, donne anziane delle aree popolari, coppie con bambini, donne straniere, uomini. A Casablanca, invece, contemporaneamente si è visto marciare i sostenitori dell'ala islamista in risposta alla marcia di Rabat. A Casablanca si è assistito ad una marcia dove uomini e donne hanno marciato separatamente. Questa separazione non è stata spontanea, bensì organizzata. Una segregazione.

La marcia di Casablanca ha mostrato la forza di mobilitazione e di organizzazione degli integralisti, tant'è che da quel giorno, è calato un silenzio sul PNIFD poiché il referente ideologico patriarcale di alcuni partiti politici della coalizione governativa è stata più forte a emettere riserve rispetto al Piano stesso, dimostrando che l'ideologia ha più potere della politica³⁹³. In altri termini, la democrazia politica dei partiti di sinistra si ferma là dove inizia la politica della democrazia sessuale. Qual è il ruolo della società civile di fronte alla lentezza ideologica del riformismo politico?

Secondo Dialmy, la società civile è quel luogo dove la gente può incontrarsi, discutere, scambiarsi opinioni, formare delle associazioni, delle imprese, teoricamente autonoma rispetto alla sfera privata e alla sfera politica. Tuttavia, come sostiene anche Amina Wadud³⁹⁴, la società civile si basa sul pluralismo delle referenze e dei paradigmi, ossia che ogni persona che confessa di essere musulmano ha il diritto di dire qual è la pubblica comprensione dell'Islam e di mettersi a confronto con differenti pubbliche comprensioni. Questo approccio implica, secondo Dialmy, il dover riconoscere ad ogni cittadino il diritto assoluto

³⁹³ Dialmy (2008).

³⁹⁴ Wadud (2007).

di riunirsi intorno ad una definita ideologia o valore. Una società civile siffatta non dovrebbe imporre a tutti i cittadini di appartenere ad una religione determinata, bensì essa dovrebbe essere plurale e lo Stato dovrebbe rimanere neutro.

Al contrario, in Marocco ci troviamo di fronte ad un integralismo incosciente riflesso nel potere centrale del *makhzen* religiosamente definito e nell'impotenza delle associazioni e dei partiti politici, incapaci di rivendicare il potere in nome di un'ideologia anti-islamica o semplicemente a-religiosa:

“Malgré leur majorité statistique, les séculiers n’arrivent pas à imposer la sécularisation en tant que tel comme objectif officiel de l’action associative. En d’autres termes, malgré la présence d’une tendance séculière chez les militants associatifs, les associations n’arrivent ni à exprimer publiquement cette tendance et encore moins à l’imposer comme autre alternative, à part l’ijtihād, dans la réforme du code de la famille. En effet, les associations n’arrivent pas à revendiquer l’égalité des genres sans donner à cette dimension de la démocratie sexuelle un caractère islamique³⁹⁵.”

Dialmy va oltre e chiede: considerando che l'Islam-Legge è definito, dai “gestori governativi” come incompatibile con la democrazia sessuale, come mai le associazioni che credono nella democrazia sessuale e nei diritti degli uomini e delle donne non rivendicano il diritto dei cittadini e delle cittadine a rifiutare l'Islam-Legge? I cittadini, invece, rimangono in uno stato di apostasia silenziosa³⁹⁶, mentre, secondo Dialmy, si dovrebbe rivendicare il diritto dei cittadini di poter scegliere, in totale libertà, di non essere “musulmani”. Soltanto nel mese di febbraio 2017, nel Marocco di Mohammad VI, l'Alta Commissione per gli Affari Religiosi del Marocco, incaricata di emettere *fatāwā* (sentenze islamiche), ha annullato la precedente sentenza del 2012, secondo la quale la conversione religiosa costituiva un reato punibile con la pena di morte. Da oggi ai

³⁹⁵ Dialmy (2008) p.178.

³⁹⁶ La concezione che l'apostata non debba essere ucciso nell'Islam non è una novità e può essere trovata negli insegnamenti di Sufyan al-Thawri (m. 778). Lo studioso, analizzando situazioni storiche in cui il profeta Mohammed agì sulla sentenza, concluse che gli omicidi per apostasia avvenivano per scopi politici e non erano decisioni basate sulla religione. Gli apostati potrebbero, in teoria, rivelare i segreti della allora fragile nazione islamica.

Vedi: <https://www.moroccoworldnews.com/2017/02/207505/moroccos-high-religious-committee-says-apostates-should-not-be-killed/>

musulmani è riconosciuta la libertà di scegliere il proprio credo. Questa è la prima volta nella storia degli stati islamici, in cui si apre alla possibilità di conversione ad altre religioni, finora punito dalla *sharī'a*. In Arabia Saudita, ad esempio, una condanna a morte per apostasia è stata eseguita nel 2015, e nel 2012, lo stesso Consiglio superiore degli Affari Religiosi marocchino aveva pubblicato un libro in cui aveva ribadito l'antica dottrina. Oggi, invece, spiegano, che la morte per apostasia è una cosa dei tempi delle guerre di religione, quando cambiare credo equivaleva a un tradimento politico. In una sezione che parla di giustizia, solidarietà, diritti e libertà nei confronti della comunità di credenti (*'umma*), il consiglio degli affari religiosi ricorda, in modo riformista, i versi coranici che assicurano la libertà e la tolleranza nei confronti delle altre religioni³⁹⁷.

Gli autori ammettono che la questione dell'apostasia ha conosciuto, ai loro occhi, una cattiva interpretazione delle fonti, ossia dei detti del Profeta. In tempi contemporanei, l'apostata è colui che si allea alla potenza dei nemici per complottare contro la propria comunità. L'apostata in questione è l'equivalente dell'alto tradimento in diritto internazionale. In questo senso, oggi si fa una differenza tra apostasia politica (passibile di pena capitale) e apostasia intellettuale (che rileva la libertà individuale).

In una prima analisi, verrebbe da sottolineare l'impegno del re Mohammed VI nella lotta contro le correnti estremiste all'interno dell'Islam. Tuttavia, durante la stesura della Costituzione del 2011, il palazzo reale avrebbe voluto proclamare la libertà religiosa, ma il Partito conservatore *Parti de la Justice et du Développement* (PJD, oggi al governo) e il partito dell'*Istiqlāl* (partito dell'Indipendenza), vi si opposero a gran voce sostenendo che non avrebbero votato la Costituzione se avesse contenuto una simile disposizione. Ciononostante, il preambolo della Costituzione proclama la presentazione di una normativa nazionale in accordo con i trattati internazionali sottoscritti dal Marocco e in cui rientra anche il diritto alla libertà di coscienza inclusi nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo.

³⁹⁷ Tra le principali, Corano 2:217; 18:29; 10:99.

È possibile sostenere che, nella documentazione giuridica, ci ritroviamo di fronte a una situazione controversa. Di fatto, il diritto marocchino non menziona il crimine di apostasia in nessun documento. Il codice penale, ai suoi articoli 221 e 222, criminalizza solo gli individui che utilizzano volontariamente l'esercizio di un culto o di una cerimonia religiosa per creare disordini e turbamento della serenità collettiva, punibili da sei mesi a tre anni di reclusione, oltre ad un'ammenda. Stessa pena riservata, con l'art. 222 del C.P., a chi invece volontariamente distrugge o degrada gli edifici, i monumenti e gli oggetti di culto. Importante sottolineare che la stessa sorte è riservata a chi, come previsto dall'art. 200 del C. P., impedisce ad una o più persone di esercitare un culto attraverso l'uso di violenza o di minacce, o di assistere all'esercizio di un determinato culto.

Di fianco a questa codificazione penale, è importante sottolineare che l'articolo 3 della Costituzione riconosce l'Islam come la religione di Stato che garantisce a tutti il libero esercizio di culto, mentre nell'articolo 1 si afferma che la nazione si affida nella sua vita collettiva a costanti unificatrici, vale a dire alla religione musulmana moderata. L'Islam è dunque definito come ordine biologico (*fiṭra*) e come Verità divina. Al suo art. 4, si afferma che il motto del Regno è "*Dieu, La Patrie, le Roi*". Il Re, infatti, negli art. 41 e 42, è definito Comandante dei Credenti che veglia al rispetto dell'Islam ed è il garante del libero esercizio dei culti, nonché colui che presiede il Consiglio Superiore degli '*ulemā*' (affari religiosi). Il Re è altresì Capo di Stato suo Rappresentante supremo, Simbolo di unità della Nazione, Garante della perennità e della continuità dello Stato e *arbitro supremo* sulle sue istituzioni che veglia al rispetto della Costituzione e al buon funzionamento delle istituzioni costituzionali, protezione delle scelte democratiche e dei diritti e delle libertà dei cittadini e delle cittadine, nonché delle collettività, così come è garante del rispetto degli impegni internazionali presi dal Regno. In breve, una persona, un tutto assoluto.

Secondo il pensiero di Dialmy, questo quadro giuridico ci aiuta a capire come, ancora oggi, l'apostasia sia usata per fini politici e non ideologici, dove il

musulmano è definito come un soggetto che appartiene all'antico califfato e che combatte per la sua continuazione:

“Le même usage politique de l’apostasie se retrouve au Maroc moderne grâce au fait que le califat est en quelque sorte réhabilité à travers les érections constitutionnelles de l’Islam en religion d’état et du Roi en Commandeur des Croyants. Le Roi, avant d’être une institution constitutionnelle, est d’abord un chef religieux conçu à partir du modèle califal. Il s’ensuit que le Marocain né musulman est d’abord un musulman avant d’être un citoyen, c’est à dire un sujet qui dès sa naissance comme musulman reconnaît le roi comme Commandeur des Croyants à travers l’acte d’allégeance (bay’a) qui le représente à son insu. Du côté du Roi comme du côté du citoyen l’ordre califal préexiste à l’ordre constitutionnel³⁹⁸.”

L'Islam è stato definito come ordine pubblico (e religioso), che implica l'obbligo politico per ogni cittadino di essere un soggetto musulmano che abbia giurato fedeltà (*bay'a*³⁹⁹) al Comandante dei credenti. Pertanto, rinnegare la fede islamica potrebbe essere considerato un atto irrispettoso nei confronti del giuramento di fedeltà, quasi come rinnegare il Re come Comandante dei credenti. Ecco perché, secondo Dialmy, nonostante le affermazioni recenti in caso di apostasia, nel sistema politico-religioso marocchino è facile screditare qualunque avversario politico che non riconosca l'Islam e coloro che non riconoscono nel Re la figura del Comandante dei Credenti, *arbitro supremo* sulle libertà degli individui.

Dialmy conclude il suo pensiero con questa analisi politica e trovando in queste basi l'impossibilità di parlare di secolarizzazione del diritto familiare e sessuale in Marocco. Difatti, il diritto marocchino, altro dal diritto di famiglia, ha già vissuto il suo processo di secolarizzazione dimostrando che il diritto non è incompatibile con la fede o con il Re, istituzione massima dei credenti. Allora perché non è possibile fare lo stesso con il diritto di famiglia e sessuale? L'ipotesi di Dialmy è che gli integralisti strumentalizzano la confusione tra secolarizzazione del diritto familiare e sessuale, apostasia e laicità, per continuare a mantenere un codice di

³⁹⁸ Dialmy (2008) p. 185.

³⁹⁹ Per la nozione di *bay'a* si rinvia al capitolo II.

famiglia basato sulla nozione dell'obbedienza (*tā'a*): obbedienza al califfo/re e al padre di famiglia.

Questo è il campo di azione su cui le associazioni, i partiti politici e la società tutta sono chiamati a lavorare: liberare il diritto familiare e sessuale dal lavoro di *ijtihād* e di tutte le sue insidie ermeneutiche e metafisiche, e dimostrare che l'opzione secolare non significa rifiutare la religione in quanto fede, ma si tratta di sospendere la religione dalla legge pubblica.

Conclusioni

Dal XX secolo, in Marocco si sono generati cambiamenti decisivi e ibridi. Con lo stile fondatore del comandante Lyautey, il Protettorato ha creato un armamento politico-amministrativo moderno e autoritario, destinato a garantire gli interessi del capitalismo coloniale e il mantenimento di un *makhzen* rinnovato per meglio dirigere la *fiction* giuridica del Protettorato. Lo Stato postcoloniale dopo l'indipendenza del 1956 avrebbe ereditato e combinato il potere del *makhzen* con il potere dell'apparato stabilito dal Protettorato. Il nuovo *makhzen* diventa dunque il correlativo della permanenza, dell'oligarchia delle grandi famiglie e dell'uso del pluralismo politico come strumento di controllo. Il potere centrale è passato dunque dal *savoir-faire* della manipolazione delle tribù, dei notabili e delle *zāwāyā*⁴⁰⁰, al *savoir-faire* della manipolazione dei partiti politici, dei sindacati, dei patronati e delle associazioni.

La centralità della monarchia e quella del referenziale religioso e teologico hanno esacerbato i dibattiti sulla questione femminile che, a sua volta, si costituisce all'interno di un'ideologia dove difficilmente raggiunge la sua pienezza filosofica, in quanto delimitata dalla tutela della tradizione.

L'analisi del "soggetto femminile" mostra che il femminismo marocchino trova nell'ideologia del salafismo riformista un radicamento abbastanza solido, e nel secolarismo dei partiti di sinistra un'espressione programmatica tangibile. Il campo politico marocchino tenta di adattarsi alle trasformazioni dello spazio internazionale caratterizzato, negli ultimi decenni, dallo sviluppo di un movimento dei diritti umani e di un movimento femminista. Sia a livello statale, sia a livello associativo, si può notare una chiara eterogeneità e cristallizzazione ideologica del femminismo marocchino nelle istituzioni e nei comportamenti.

Certo, il campo ideologico e il campo politico possono essere considerati problematici in Marocco, anche perché il campo politico marocchino non è costituito dai soli partiti politici che competono al potere. La monarchia è l'attore

⁴⁰⁰ Plurale di *zāwīya*.

supremo del campo politico che può, per sua scelta, prendere le sue decisioni e dirigere gli orientamenti ideologici in un senso (islamismo) piuttosto che in un altro (secolarismo). In questo modo, sono tre gli attori del sistema politico marocchino che determinano le sorti del femminismo in Marocco: i partiti politici, la monarchia (il potere centrale del *makhzen*) e i movimenti associativi femministi e di diritti umani. In questo quadro, il rinforzo dell'ideologia femminile e politica marocchina si posiziona su tre livelli.

Un primo livello, determinato dall'opposizione tra partiti secolari e partiti salafisti, femministi e antifemministi. Tradotto in termini politici, il femminismo dipende dell'alleanza politica tra salafismo riformista e secolarismo moderato.

Il secondo livello è dato dal rapporto del potere monarchico con le forze politiche. La monarchia marocchina non è neutra ideologicamente ma è politicamente opportunistica e pragmatica. Organicamente è legata al salafismo dato che il Re è costituzionalmente dichiarato come l'*Amīr al-mou'minīn*, il comandante dei credenti, cosa che fa interferire la religione con la politica. La tolleranza monarchica verso il liberalismo è una funzione strategica a carattere economico e politico. Rappresentando la monarchia un salafismo di Stato, risulta chiaro che il potere monarchico non può effettuare una profonda scelta politica e istituzionale di tipo liberale, in quanto incompatibile con un adeguamento tra il campo politico e quello ideologico, soprattutto se questo adeguamento è portatore di crisi nel sistema politico. In altri termini la preoccupazione della monarchia è di durare a lungo. Il femminismo che potrebbe essere supportato dal salafismo di Stato è quello che combacia con l'espressione ideologica e i limiti programmatici del salafismo riformista, contro tutte le altre ideologie portatrici di crisi, ossia il secolarismo e l'islamismo radicale.

E infine, giungiamo al terzo livello, rappresentato dal ruolo del movimento associativo femminile-femminista e dei diritti umani. Se i partiti politici e il potere monarchico hanno delle questioni di potere che li obbliga ad adattarsi, l'assenza di sfide di potere politico per il movimento associativo dovrà favorire una strategia specifica: quella di essere portatore di crisi. Questo ruolo dovrebbe rinforzare

l'ideologia femminista e stigmatizzare l'antifemminismo in tutte le sue manifestazioni, culturali, politiche, sociali ed istituzionali. Senza di esso e senza la sua tenacia, il femminismo rischierebbe di non esistere.

In Marocco, come in altri paesi arabo-musulmani, nonostante la teorica e spirituale uguaglianza dei sessi concepita dall'Islam, in termini di diritto positivo si sostiene la nozione di complementarità dei sessi, cosa che oggi rimane una questione problematica, poiché le definizioni dei ruoli sessuali, almeno quelle relative alle donne, si sono allargate. L'esistenza di un codice penale che, in alcune sue parti, discrimina le relazioni di genere è un esempio di violazione delle norme globali sui diritti umani. Il relativismo culturale ha permesso la pratica con la quale i paesi hanno facoltà di firmare una convenzione con riserve, basate sulla religione e la cultura. Inoltre, l'uguaglianza di genere dichiarata nella Costituzione marocchina è concessa in termini generali, nonostante in alcuni ambiti giuridici (famiglia, penale) ci si riferisca al sesso con una base discriminatoria e contraddittoria. Questa dissociazione interpretativa tra i concetti statutari dei codici penali e i diritti costituzionali, dovrebbe essere una questione di preoccupazione e dovrebbe essere affrontato attraverso emendamenti o riformulazioni di legislazione che preveda una lingua priva di discriminazioni.

A questo si unisce il fatto che i regolamenti che disciplinano l'aborto, lo stupro, l'adulterio, la violenza, l'omosessualità e così via, sono legati tutti ad un denominatore comune, ossia i sistemi che hanno mantenuto intatta l'autorità maschile e l'identità collettiva. I diritti sessuali delle persone sono negati nel nome dell'onore e della morale; i corpi sono sottoposti all'autorità maschile e governati da precetti che privilegiano gli interessi dei maschi a continuare il proprio lignaggio. Le abitudini perpetuate attraverso la pratica del diritto consuetudinario non sono state affrontate con cura durante il periodo coloniale.

Invero, il relativismo culturale francese e la loro versione di leggi occidentali misogine, nonché la loro cattiva comprensione degli '*ulamā*', li ha portati, per scopi politici, a caratterizzare le società musulmane come contrari ai diritti delle donne. E così, analizzando le iniquità che emergono chiaramente quando

esaminiamo i codici di diritto positivo, ancora oggi possiamo assistere, anche in Marocco, alla coesistenza di diverse tradizioni giuridiche.

In aggiunta, con l'obiettivo di differenziarsi dai concetti di "orientalismo" o dall'interventismo occidentali, è aumentato, anche in Marocco, il numero di studiosi, politici, intellettuali e specialisti che si sono mossi in una direzione di anti-femminismo occidentale. Gli islamisti forniscono un ulteriore ostacolo per la realizzazione dell'uguaglianza di genere, soprattutto riguardo al discorso sull'omosessualità e sul cambiamento di sesso.

Come dimostrato da questa ricerca, alcune leggi sono cambiate nel tempo, mentre altre sono ancora conformi al sistema consuetudinario e valoriale di un'epoca passata. Il Marocco sta cercando lentamente di adattarsi alle esigenze dell'epoca contemporanea e dei principi internazionali, tentando di favorire un diritto positivo equo in materia di genere, pur ammettendo che sarà un lavoro molto complesso.

In Marocco ci troviamo, dunque, in piena coscienza identitaria differenzialista, nel nome della difesa delle differenze culturali e sessuali. In termini generali, infatti, l'individuo marocchino (musulmano) tende a non identificarsi con la ragione universale che domina le società multiculturali occidentali, e continua a preferire l'occupazione di un posto particolare nella sua visione del mondo, dove il sistema di riferimento principale è quello culturale e comunitario, nel nome della tradizione (*turāth*), lasciando spesso fuori l'universalità della ragione. In questo senso, la società marocchina si presenta come una società post-moderna comunitaria, all'interno della quale il discorso ugualitario di stampo universalista non possiede il monopolio del senso. È come trovarsi di fronte ad una sorta di *campo di battaglia* dove diversi gruppi sociali si scontrano: riformisti islamici, universalisti, conservatori, ultraortodossi. Nel nome dell'identità nazionale e culturale, questi gruppi difendono ognuna la propria visione della natura, del sesso, dell'equità, alcuni riferendosi a strutture primarie confessionali, altri riferendosi a consuetudini, altri a sistemi giuridici basati sul ragionamento logico e altri, invero, rivendicando l'uguaglianza (tra i sessi) a partire da politiche

pubbliche che si basano su interpretazioni dei giureconsulti musulmani di una *sharī'a* inegualitaria e discriminatoria nei confronti delle donne, conferendo all'uomo (musulmano) poteri e privilegi sacri. E pertanto, l'uomo preferisce non rimettere in discussione un ordine giuridico stabilito, avendo dunque anche le leggi a suo favore. Ed è questo uno dei punti di riflessione più importante: il potere patriarcale della mascolinità non dovrebbe più trovare, nella legge, una legittimazione alienante e, di conseguenza, la legge dovrebbe pronunciarsi a favore degli uomini intesi come esseri umani e non a favore degli uomini intesi come esseri di sesso maschile. Il lavoro di *ijtihād*, o se si preferisce, di riforma del testo religioso dall'interno, come presentato da Asma Lamrabet e sostenuto da Abdessamad Dialmy, ci ha dimostrato come la legge possa essere modificata seguendo un principio di *bene comune*. Pertanto, le politiche integraliste non dovrebbero più giustificare il conservatorismo patriarcale.

Dall'analisi dei tre autori, vediamo l'Islam divenire il *dominatore* del sistema d'espressione del discorso di genere specifico e differenzialista, a tratti liberatore, a tratti identitario. Certo, la visione tradizionalista ha basato l'esegesi coranica su versetti socioculturali sul mero rapporto donna/uomo, divenendo, alla fine, il quadro di riferimento della lettura giuridica patriarcale, a partire dai quali tutte le tematiche della relazione maschile/femminile sono state interpretate e comprese come "differenzialiste" ovvero inegualitarie. Tuttavia, il Marocco degli ultimi decenni è caratterizzato da un fervente e innovativo movimento di genere, in cui la visione riformista propone di cambiare radicalmente il paradigma, mantenendo il quadro di riferimento sull'etica universale del messaggio spirituale. Ed è nel rispetto dell'identità nazionale e culturale marocchina che questo lavoro di rilettura dei versetti socio-congiunturali⁴⁰¹ può permettere, secondo i riformisti, di fare luce sull'etica globale e sui diritti umani universali, dimostrando che essi non sono affatto in contraddizione con i principi etici dell'Islam ma, al contrario, rispondono all'esigenza di giustizia, una delle finalità (*maqāsid*) più importanti del messaggio spirituale dell'Islam perché "*taghawur al-aḥkām ḥasaba al-zamān*

⁴⁰¹ Ossia quei versetti che danno risposta alla congiuntura socio-storica dell'epoca.

wa l-makān”⁴⁰². E questo lavoro di riforma del sistema religioso, per quanto necessario e inevitabile, è molto complesso e fortemente legato all’esercizio e alla volontà di un potere democratico, nonché alla globalità dei problemi economici, politici e sociali che compromettono e indeboliscono la società.

Come concepito nel progetto di El Khayat e Dialmy, il binomio tradizione-modernità è sicuramente il fattore maggiormente determinante nell’evoluzione del Marocco e del discorso identitario di genere. A tal proposito, parlare di donne significa parlare di uomini. Tutti gli uomini hanno avuto una madre, una donna, una sorella, una figlia, una cugina, una zia, una nonna. Tutti gli uomini si trovano, e si troveranno, ad interagire con una donna sul luogo di lavoro. Le relazioni che si instaurano tra un uomo e una donna, quando questi formano una coppia, sono decisive per il futuro dei loro figli. Parlare di identità del discorso di genere in Marocco significa pensare all’inclusione degli uomini nelle riflessioni di riforma. L’uomo non è più un soggetto di discorso su un oggetto specifico (la donna). L’uomo deve diventare un soggetto-oggetto di critica. Certo, vi sono ancora numerose questioni da risolvere per migliorare la condizione della donna. Tuttavia, come sostenuto fermamente da Dialmy, per arrivarvi, è di fondamentale importanza lavorare sugli uomini, per spingerli a lavorare su loro stessi e a comprendere meglio le rivendicazioni delle donne. Del resto, occuparsi degli uomini significa occuparsi del genere come unità di analisi, di relazione sociale, occuparsi del soggetto-oggetto uomo/donna come un unico movimento di sapere. Questo è stato esplicitato in modo chiaro dalle ricerche di Dialmy con cui possiamo essere d’accordo rispetto al fatto che gli uomini marocchini siano persi rispetto al loro rapporto con le donne, al loro ruolo nella famiglia e rispetto al significato di mascolinità. Bisognerebbe raggiungere un equilibrio del potere sessuale che, di fatto, deve essere cambiato da uomini e donne assieme. Ne è un chiaro esempio la partecipazione di figure maschili nella lotta femminista intesa come lotta per l’uguaglianza di diritti. E questo significa che è necessario proporre la promozione di genere come campo di ricerca e di azione che permette anche

⁴⁰² Tr. it. “la finalità è senza tempo e la sua applicazione (la legge) è temporanea e dipende dal contesto”, Lamrabet (2016).

all'uomo di liberarsi dal senso di *machismo* finora assorbito. È necessario garantire ambiti di ricerca che permettano di ridefinire la mascolinità, di creare possibilità politiche per ripensare all'uomo, alla sua dominazione, ai suoi atti di violenza. È necessario rivedere la nozione di orientamento sessuale in rapporto alla definizione di mascolinità, ancora oggi basata su una definizione biologica, che consiste nel dire cosa è *maschile* sulla base di ragioni anatomiche, indipendentemente da quelli che siano i comportamenti sessuali, e su una definizione religiosa che fa dell'uomo un essere esclusivamente eterosessuale.

Possiamo concludere che, come mostrato dal lavoro pionieristico di Dialmy, in Marocco, le pratiche omosessuali, nonostante la loro maggiore visibilità, non sono ancora riuscite a smuovere la definizione tradizionale di mascolinità intesa come eterosessualità. La sessualità marginale non è sufficientemente assunta, sul piano sociale, per sfociare in altre forme di mascolinità. Difatti, in Marocco si sta assistendo ad un'esplosione dei diritti sessuali a livello di comportamenti e di pratiche quotidiane dove il sesso supera sempre più i limiti del quadro matrimoniale come imposto dalla legge teologica. Relazioni sessuali extraconiugali, programmi di pianificazione familiare e l'emergere di una omosessualità maschile nel campo pubblico. Questo ha dato il via ad una serie di dibattiti silenziosi, ossia partendo da una serie di concetti morali che, in termini di sociologia funzionale, interpretano questa nuova visione della sessualità come un disfunzionamento e una dislocazione comportamentale e di valori, piuttosto che vedere in questa esplosione del "sesso" un senso di superamento della teologia e di leggi obsolete, o addirittura un superamento di un modello matrimoniale tradizionale. La tendenza delle istituzioni è quella di evitare di parlare di sessualità, nonostante un nutrito gruppo di attivisti continua a trovare la formula comunicativa più efficace per avanzare in questo ambito.

È possibile affermare che, tra numerose difficoltà, il Marocco sta vivendo attualmente un periodo di transizione sessuale e ciò che sembra essere un disfunzionamento si sta trasformando in una nuova armonizzazione sessuale moderna. Pian piano, si propone di rompere il cordone tra la sessualità e il

patriarcato, e dunque tra sessualità, matrimonio ed eterosessualità, non intesi più come imperativi naturali. La sessualità marocchina si sta muovendo in questa direzione e questo anche grazie ad una politica sessuale sempre più internazionale e che fa esplodere la natura tradizionale della legislazione teologica. Le rivendicazioni, seppur modeste, delle persone ordinarie, è segno di un impegno della società civile. Queste battaglie quotidiane di ordine *sessuale* avviate dalla società contro la legislazione teologica è un fenomeno storico positivo. È una iniziativa che non ha ancora ricevuto il supporto da parte di tutte le *élites* politiche, associative e intellettuali, ma l'impegno di mantenere attivo questa responsabile battaglia intellettuale e di diritto è in aumento.

Appendice

Universal Periodic Review Calls on Morocco To Review Its Violence Against Women Laws

By Chaima Lahsini, May 8, 2017

Rabat –***The Human Rights Council is no longer tolerating Morocco’s idling when it comes to violence against women.***

During the Universal Periodic Review (UPR) of Morocco at its 27th session in Geneva this week, the Human Rights Council of the United Nations (UN) presented a list of recommendations regarding women issues to the Moroccan government, reminding the Kingdom that it still has a long way to go in terms of women’s rights.

In preparation for the UPR, an alliance of NGOs, in collaboration with the international NGO MRA Mobilising for Rights Associates, prepared and submitted to the Council a shadow report on violence against women in Morocco.

Stephanie Willman, founder of the Mobilising for Rights Associates told Morocco World News that “we were extremely pleased with the large number of recommendations made to the Moroccan government on the need for a Violence Against Women (VAW) law, and specifically the need to make serious amendments to the text in order to improve it.”

Among the 244 recommendations made by the Council to the Moroccan government, 61 address women’s rights issues. 32 of these call for specific measures to be taken to combat violence against women, including making much needed amendments to improve the current draft law 103-13 and to speed up the process of its enactment.

In fact, the current draft of 103-13 was severely criticized by the Council, who believes it to be inconsistent with international standards in this area.

“MRA and our partner NGOs are trying to convince the MPs and ministries about the need to review the bill,” said Willman, adding that they “have given specific suggestions of language to add or change.”

In 2012, many NGOs including the MRA submitted many recommendations to Morocco, 176 of which had been accepted or placed on hold. At that time, the problems concerning Morocco focused on the fight against gender-based violence and the preventive measures applied to put an end to forced marriages.

For the 3rd edition of the UPR, the recommendations addressed other issues regarding Morocco, mainly the continuing weaknesses in women’s rights.

“The other thing is that the countries at the Council called Morocco on the fact that they have been promising this law for over ten years now,” noted Willman. In fact, several States members also noted that previously, in the first and second UPR cycles in 2008 and 2012, Morocco had declared to the Human Rights Council its intention to enact a law on violence against women. Nine years later no such legislation has been enacted.

Willman emphasized the urgent need to review the draft law as soon as possible in order to finally have a “specific and comprehensive law on violence against women with civil and criminal provisions.” She noted that the MRA has drafted a list of suggestions for the 103-13 draft bill.

Among these suggestions, the president of the MRA is calling for the criminalization of marital rape, the implementation of civil protection measures to keep women safe quickly and decriminalization of sexual relations outside of marriage so rape victims can press charges. The MRA is also stressing the need to “give the police and prosecutors the power and obligations and guidelines they need to take on violence cases at the very beginning, reporting and investigation.”

Faced with these suggestions, the Moroccan government indicated its intention to examine the recommendations. They will provide their responses regarding possible acceptance of any or part of the recommendations at a later date.

MOROCCO Third Review Session 27 Review in the Working Group 02 May 2017

Adoption in the Plenary: 21 September 2017 Morocco's responses to recommendations (as of 21.08.2017)

List of recommendations contained in Section II of the Report of the Working Group A/HRC/36/6:

144. The following recommendations will be examined by Morocco, which will provide responses in due time, but no later than the thirty-sixth session of the Human Rights Council:

144.1 Ratify the First Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights (Australia) (Georgia) (Spain); accede to the First Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights (Portugal);

144.2 Ratify the Second Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights, aiming at the abolition of the death penalty (Belgium) (Estonia) (Hungary); accede to the Second Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights, aiming at the abolition of the death penalty (Portugal) (Togo);

144.3 Move towards the ratification of the Second Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights (Chile);

144.4 Consider ratifying the Second Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights (Norway);

144.5 Formally abolish the death penalty and ratify the Second Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights (Australia);

144.6 Ratify the Optional Protocol to the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (Portugal);

144.7 Sign and ratify the Optional Protocol to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (Italy);

144.8 Consider withdrawing the remaining declarations and reservations to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (Rwanda);

144.9 Ratify the Optional Protocol to the Convention on the Rights of the Child on a communications procedure (Croatia) (Montenegro);

144.10 Accelerate the process for the ratification of the Optional Protocol to the Convention on the Rights of the Child on a communications procedure (Georgia);

144.11 Ratify the Convention on the Non-Applicability of Statutory Limitations to War Crimes and Crimes against Humanity (Armenia);

144.12 Ratify the Rome Statute of the International Criminal Court and bring national legislation into conformity with its provisions (Austria);

144.13 Ratify the Rome Statute of the International Criminal Court (Estonia);

144.14 Ratify and fully align its national legislation with the Rome Statute of the International Criminal Court, as previously recommended (Latvia);

144.15 Consider ratifying the Rome Statute of the International Criminal Court and fully align its legislation with all obligations under the Rome Statute (Norway);

144.16 Ratify the Domestic Workers Convention, 2011 (No. 189), of the International Labour Organization (Philippines);

144.17 Adopt an open, merit-based selection process when selecting national candidates for United Nations treaty body elections (United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland);

144.18 Take the necessary steps to achieve the total abolition of the death penalty (Brazil);

144.19 Consider issuing a standing invitation to the special procedure mandate holders (Austria);

144.20 Continue interacting constructively with the special procedure mechanisms of the Human Rights Council (Côte d'Ivoire);

144.21 Extend a standing invitation to the special procedure mandate holders of the Human Rights Council (Guatemala);

144.22 Issue a standing invitation to special procedures, as previously recommended (Latvia);

144.23 Take concrete steps to strengthen its cooperation with the special procedures of the United Nations, in particular those of the Human Rights Council (Portugal);

144.24 Accept the establishment of a permanent rights component in the United Nations Mission for the Referendum in Western Sahara, given the continuing need for independent and impartial monitoring of the human rights situation in the place, as previously recommended (Uruguay);

144.25 Undertake to fully cooperate with the United Nations and, in particular, the special envoy of the Secretary-General for Western Sahara (Zimbabwe);

144.26 Comply with the provisions of Security Council resolution 2351 (2017), which extends the mandate of the United Nations Mission for the Referendum in Western Sahara and align itself with the principle of self-determination of the Saharawi people (Mozambique);

144.27 Cooperate with the newly appointed special envoy of the Secretary-General for Western Sahara (Mozambique);

144.28 Accept the inclusion of a human rights dimension in the mandate of the United Nations Mission for the Referendum in Western Sahara (Namibia);

144.29 Continue to work with OHCHR and the Office of the United Nations High Commissioner for Refugees to re-establish the humanitarian aid programme for the Western Saharan population (Sierra Leone);

144.30 Fully cooperate with the Secretary-General, the African Union special envoys and OHCHR on the situation in Western Sahara (South Africa);

144.31 Ensure that the Criminal Code is fully in accordance with the International Covenant on Civil and Political Rights (Estonia);

144.32 Revise the Criminal Code and associated laws to ensure compliance with international standards, guarantee equality between men and women, criminalize marital rape, decriminalize sexual relations outside marriage, abolish discrimination against children born outside marriage, increase the minimum age of marriage to 18 years, decriminalize consensual same-sex relations and develop public awareness programmes to address the stigmatization of lesbian, gay, bisexual, transgender and intersex persons (Ireland);

144.33 Continue to strengthen its legislative and institutional framework for the promotion and protection of human rights (Oman);

144.34 Adopt and apply a comprehensive anti-discrimination law (Ukraine);

144.35 Take steps to bring the definition of torture in line with the requirements of the Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment (Ghana);

144.36 Adhere to and align national legislation with the Rome Statute, including through the incorporation of provisions to cooperate promptly and fully with the International Criminal Court (Guatemala);

144.37 Continue its steps to consolidate the principles of human rights and public freedoms (Yemen);

144.38 Continue to mainstream human rights into various national bodies and sectors (Egypt);

144.39 Continue to allocate the required funding for the implementation of projects to increase the integration of human rights into public policies (Ethiopia);

144.40 Consolidate the experience of regionalization and continue the participation of youths and women in all the regions of the Kingdom, including the southern provinces (Gabon);

144.41 Accelerate the implementation of the advanced regionalization, as a means to further promote the participation of citizens, especially women and youths, from the 12 regions of the Kingdom in the political and economic governance of the country (Indonesia);

144.42 Continue to put in place public policies and programmes on human rights, including on the effective role of parliamentarians in the promotion and protection of human rights (Philippines);

144.43 Strengthen the achievements in the area of consolidation of human rights (Senegal);

144.44 Continue reforms to consolidate the rule of law and the national mechanisms for protection of human rights (Viet Nam);

144.45 Step up the process of creating the Authority for Gender Equality and Action against All Forms of Discrimination (Gabon);

144.46 Continue efforts to support the role of regional committees of the National Human Rights Council, especially in the southern provinces (Jordan);

144.47 Establish the Authority for Gender Equality and Action against All Forms of Discrimination (Kuwait);

144.48 Establish an independent, effective and well-resourced national preventive mechanism in compliance with the requirements of the Optional Protocol to the Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment (Ghana);

144.49 Accelerate the process of establishing the national preventive mechanism on torture (Greece);

144.50 Streamline the process for the establishment of the national mechanism for the prevention of torture, ensuring broad and inclusive participation in the same (Guatemala);

144.51 Intensify efforts to combat cases of torture and other ill-treatment by State agents, establishing an independent and effective national mechanism for the prevention of torture (Spain);

144.52 Ensure that a national preventive mechanism is swiftly established and that the mechanism is underpinned by a legal basis and receives the human resources and financial means necessary to carry out its mandate in an independent and efficient manner (Switzerland);

144.53 Establish a mechanism to protect the rights of persons with disabilities (Madagascar);

144.54 Establish a national mechanism for the protection of the rights of persons with disabilities (Bahrain);

144.55 Continue promoting the role of national institutions for the protection of human rights by supporting the activities of the regional committees of the National Human Rights Council in various regions, in particular in the cities of Laayoune and Dakhla in the southern provinces (Bahrain);

144.56 Support the action for the promotion and protection of human rights undertaken by the National Human Rights Council through its regional commissions throughout the territory (Central African Republic);

144.57 Continue efforts to establish and consolidate national institutions and mechanisms for the promotion and protection of human rights (Gabon);

144.58 Ensure procedures governing the registration of civil society organizations, including those advocating for the Saharawi people's right to self-determination (Iceland);

144.59 Strengthen the action taken by the national council for the promotion and protection of human rights, in particular through its commissions throughout the territory (Madagascar);

144.60 Continue to reinforce the role and capacity of the national human rights institution, which was re-accredited A status in March 2016 in full compliance with the principles relating to the status of national institutions for the promotion and protection of human rights (the Paris Principles) (Mauritania);

144.61 Ensure that the procedures governing the registration of civil society organizations, including organizations advocating for the Saharawi people's right to self-determination, are in conformity with international standards (Norway);

144.62 Continue the efforts of the Government to endow the national human rights institution with sufficient budgetary resources (Togo);

144.63 Make further efforts to promote the culture of human rights and human rights education (Lebanon);

144.64 Continue the positive experience of organizing human rights capacity-building programmes for law enforcement agencies (Azerbaijan);

144.65 Continue to train public officials on human rights (Lebanon);

144.66 Promote human rights education and training of public servants, along with the provision of necessary resources, at all levels. Local government employees, who have the most direct effect on its people, most often lack training in human rights or the resources to meet international standards on human rights (Republic of Korea);

144.67 Ensure that adequate human and financial resources are allocated for the implementation of programmes and activities on human rights (Philippines);

144.68 Enable the people of Western Sahara to exercise their right to self-determination through a democratic referendum (Zimbabwe);

144.69 Continue efforts to draw up a national framework for human development that takes into consideration gender equality and non-discrimination (Tunisia);

144.70 Decriminalize consensual homosexual relations and release those who have been detained for that reason (Uruguay);

144.71 Repeal article 490 of the Criminal Code criminalizing sexual relationships outside marriage in order to eliminate risks associated with abandonment and institutional stigmatization of children born out of wedlock (Belgium); Promoting and strengthening the Universal Periodic Review <http://www.upr-info.org> 6

144.72 Prohibit discrimination and criminalize violence against persons on the basis of their sexual orientation or gender identity (Canada);

144.73 Put an end to forms of discrimination (including legal ones) faced by lesbian, gay, bisexual, transgender and intersex persons (France);

144.74 Decriminalize consensual relations between same-sex adults (Mexico);

144.75 Ensure the same rights to all citizens, including those of the lesbian, gay, bisexual, transgender and intersex collective, decriminalizing same-sex relationships and eliminating all discriminatory legislation on the basis of sexual orientation (Spain);

144.76 Apply and adopt a comprehensive anti-discrimination law containing a general prohibition of all forms of direct and indirect discrimination (Hungary);

144.77 Decriminalize consensual sexual relations, including by repealing the provisions in articles 489 to 493 of the Criminal Code prohibiting same-sex sexual relations, sexual relations outside marriage and adultery (Netherlands);

144.78 Adopt a comprehensive anti-discrimination law (South Africa);

144.79 Take urgent measures to repeal the norms that criminalize and stigmatize lesbian, gay, bisexual, transgender and intersex persons and investigate and punish the perpetrators of acts of discrimination and violence against them (Argentina);

144.80 Repeal legislation, in particular article 489 of the Criminal Code, criminalizing consensual sexual conduct between same-sex adults (Iceland);

144.81 Continue efforts to achieve the national strategic goals for sustainable development (2015- 2020) (Oman);

144.82 Continue to develop and implement development programmes and to improve the economic capacities of the entire country, including in the southern provinces of Morocco (Saudi Arabia);

144.83 Speed up the implementation of the national policy on climate change (Cuba);

144.84 Strengthen the mainstreaming of environmental rights within the elaboration and implementation of development strategies (Indonesia);

144.85 Revise the provisions of the Criminal Code on terrorism and define terrorism-related offences more clearly and precisely (Hungary);

144.86 Revise the provisions of the Criminal Code on terrorism with a view to defining precisely terrorism-related offences and ensure legislation is in line with the International Covenant on Civil and Political Rights (Albania);

144.87 With reference to the recently expressed concern by the Economic and Social Council about the presence of the berm, continue to implement the demining programme along the berm and compensate victims (Namibia);

144.88 Continue efforts to remove landmines and other explosive remnants of war (Peru);

144.89 Adhere to and adapt national legislation to the Arms Trade Treaty (Guatemala);

144.90 Implement the recommendations from the second cycle contained in A/HRC/21/3, paras. 129.62 and 129.65, and unequivocally ban corporal punishment in all places, including at home, in alternative care institutions, in day nurseries and in schools (Haiti);

144.91 Establish legislation that prohibits corporal punishment and the ill-treatment of boys and girls (Paraguay);

144.92 Abolish the death penalty (France);

144.93 Intensify national discussions with a view to abolishing the death penalty (Italy);

144.94 Keep the moratorium on the death penalty and intensify dialogue on capital punishment and its impact, towards its full abolition for all crimes (Montenegro);

144.95 Continue the current national debate on the abolition of the death penalty and consider formalizing the de facto moratorium currently observed (Albania);

144.96 Maintain its de facto moratorium on the use of the death penalty with a view towards its total abolition, including through the ongoing process of reform of the Criminal Code (Rwanda);

144.97 Continue the national debate on the abolition of the death penalty (South Africa);

144.98 Consider formalizing the de facto moratorium on the death penalty (Ukraine);

144.99 Consider abolishing capital punishment (Namibia);

144.100 Eliminate the death penalty from its national legislation (Paraguay);

144.101 Maintain the moratorium on the death penalty, followed by the definitive abolition of the death penalty (Austria);

144.102 Continue the socioeconomic programmes for detainees in relation to their post-detention socio-professional reinsertion, in particular in favour of women and youths (Central African Republic);

144.103 Accelerate the process of revising the legal framework regulating prisons in order to harmonize it with international standards (Cyprus);

144.104 Take the necessary measures to resolve the problem of prison overcrowding (Greece);

144.105 Continue to improve the conditions in prisons, reduce crowding and adopt alternatives to pretrial detention and provide adequate medical care to prisoners (Kenya);

144.106 Accelerate the process of revising the legislative framework governing prisons with a view to harmonizing it with the 2011 Constitution and international standards (Pakistan);

144.107 Adopt the proposed amendments to the Code of Criminal Procedure to ensure respect for guarantees and safeguards in detention (Ghana);

144.108 Strengthen its national mechanisms and international cooperation to combat trafficking in persons and, particularly, child sex tourism (Honduras);

144.109 Continue efforts to combat human trafficking and ensure that special attention is given to vulnerable groups when applying the law adopted in this regard (Qatar);

144.110 Develop a national strategy to tackle modern slavery and ratify the 2014 Protocol to the Forced Labour Convention of the International Labour Organization (United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland);

144.111 Remove restrictive practices against Christians and other minorities, including limitations on religious activities, freedom of thought and conscience, in accordance with international law (Kenya);

144.112 Ensure that the relevant provisions of the Criminal Code are brought into line with the obligations of Morocco under the International Covenant on Civil and Political Rights, in particular with regard to freedom of speech and opinion (Zambia);

144.113 Refrain from referring to laws other than the press code when dealing with infractions of the freedom of expression (Denmark);

144.114 Fully ensure the freedoms of expression and association and take all necessary measures to ensure that human rights defenders can carry out their missions (France);

144.115 Continue the work to enhance freedom of expression through the implementation of the law establishing the National Press Council (Qatar);

144.116 Review Criminal Code provisions regarding freedom of expression, in conformity with article 19 of the International Covenant on Civil and Political Rights (Netherlands);

144.117 Ensure the Constitution's provisions on freedom of the press, freedom of opinion and expression and freedom of assembly and association are respected, including for people who want to express their views on the situation of and in Western Sahara (Sweden);

144.118 End the prosecution of journalists under the Criminal Code for peacefully exercising their right to freedom of opinion and expression and for ensuring the right to information (Sweden);

144.119 End the prosecution of and release journalists and other individuals detained solely for exercising their rights to freedom of expression, peaceful assembly and association (United States of America);

144.120 Create and maintain, in law and in practice, a safe and enabling environment for civil society and human rights defenders, including in and in relation to Western Sahara, through a revision of the Criminal Code and remove limitations on freedom of expression, review the system for registration of associations and notification of assemblies and consistent application of rules to all peaceful assemblies irrespective of their topic (Ireland);

144.121 Remove obstacles to non-governmental associations seeking registration from the authorities (Sweden);

144.122 Approve the licence applications for all non-governmental associations seeking registration in accordance with the law, including organizations advocating for members of minority populations (United States of America);

144.123 Conduct full, impartial and independent investigations into all allegations of corruption or abuse by security forces and prosecute those responsible where appropriate (United States of America);

144.124 Take further steps to ensure judicial independence, which is important in guaranteeing fair trials in accordance with international human rights standards (Australia);

144.125 Complete reforms of the judiciary (Kuwait);

144.126 Accelerate the implementation of the charter on the reform of the judicial system (Sri Lanka);

144.127 Continue completing the process of reforming the justice system and guarantee the independence of the judiciary in accordance with the relevant constitutional requirements (Sudan);

144.128 Revise the Criminal Code and the Criminal Procedure Code as part of the ongoing reform of the justice sector (United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland);

144.129 Take the necessary measures to repeal all legal provisions that establish differences between children born in wedlock and children born out of wedlock, in particular those contained in the Family Code that were discriminatory against such children (Argentina);

144.130 Analyse existing legislation and repeal all rules, in particular those of the Family Code, which are contrary to the principle of equality between children or which constitute a discrimination of the rights of the child (Chile);

144.131 Repeal all discriminatory provisions in relation to children born out of wedlock (Congo);

144.132 Repeal the provision preventing Moroccan women from transmitting nationality to their foreign husband (Congo);

144.133 Repeal provisions which deny women legal guardianship of minor children on an equal footing with men (Denmark);

144.134 Abolish the criminalization of single mothers, allow full legal recognition of children born outside marriage (including with regard to their name and right of inheritance) and introduce DNA testing to ascertain paternity (Germany);

144.135 Consider eliminating from identity documents all data that could lead to discrimination against children born out of wedlock (Peru);

144.136 Improve the existing procedures for registering children to guarantee equality for children and equal legal treatment without any discrimination (Serbia);

144.137 Repeal the provisions in the Family Code which discriminate against children born outside of wedlock (Togo);

144.138 Withdraw any reference in identity documents which would allow for the identification of children born outside of wedlock and repeal all

discriminatory provisions regarding such children, in particular in the Family Code (Turkey);

144.139 Eliminate fees for birth certificates and facilitate the issuance of birth certificates to all refugee children who do not have any yet (Turkey);

144.140 Allocate more resources for the implementation of national policies in favour of vulnerable social groups (Viet Nam);

144.141 Continue and speed up efforts to promote economic, social and cultural rights for the whole population (Djibouti);

144.142 Continue efforts to promote and protect economic and social rights through development strategies to encourage investment and employment (Saudi Arabia);

144.143 Improve the identification of eligible beneficiaries of social protection schemes (Islamic Republic of Iran);

144.144 Continue to promote the consolidation of its social policies and combat poverty and inequality, which are still present (Angola);

144.145 Continue efforts to protect economic and social rights through the implementation of programmes to fight poverty, in the framework of the national human development initiative (Côte d'Ivoire);

144.146 Continue to implement policies to fight poverty and promote economic development (Egypt);

144.147 Continue endeavours to reduce poverty and bridge the income gap between the different regions and between rural and urban areas (Islamic Republic of Iran);

144.148 Continue strengthening programmes to reduce poverty through the National Initiative for Human Development (Pakistan);

144.149 Share its experience with others in the field of human development and poverty reduction (South Sudan);

144.150 Continue to adopt measures to further improve the lives of vulnerable people in the country (Brunei Darussalam);

144.151 Ensure an equitable distribution of resources between rural and urban areas (State of Palestine);

144.152 Continue its good work to reduce the prevailing high unemployment rate in the country (Bangladesh);

144.153 Continue to promote economic and social development to steadily raise peoples' living standards so as to provide a firm foundation for the enjoyment of all human rights (China);

144.154 Strengthen the laws ensuring the reduction of unemployment rates and increase employment opportunities to contribute to the achievement of sustainable development (Iraq);

144.155 Continue efforts to reduce unemployment rates among youths, including by strengthening vocational training programmes (Libya);

144.156 Establish dialogues to engage in cooperation that will allow for the application of best practices and plans to reduce unemployment, underemployment and informal work, and strengthen the policies for the generation of employment and youth employment (Paraguay);

144.157 Further strengthen the promotion of environmental rights through their incorporation into social and economic development plans in the entire Kingdom (United Arab Emirates);

144.158 Continue to implement policies and develop infrastructure that increase access to employment, particularly for youths (Singapore);

144.159 Adopt a draft law regulating the labour conditions of domestic workers (Turkey);

144.160 Continue to provide basic medical cover for its people, including the elderly (Brunei Darussalam);

144.161 Improve the social protection system with a view to extending social and medical coverage to everyone (Cuba);

144.162 As a follow-up to the recommendations from the second cycle contained in A/HRC/21/3, paras. 129.98, 129.102, 129.111, 129.116, 129.117 and 130.9, increase investments in public education with a view to increasing the salaries of teachers and introducing professional and technical training programmes (Haiti);

144.163 Increase access to health services in rural areas, in particular to reduce maternal mortality and morbidity (Republic of Korea);

144.164 Further promote prenatal care and consultation to reduce the need for emergency transportation at the time of labour and thereby reduce the risk of death among mothers and children (Thailand);

144.165 Take further targeted measures to promote inclusive education for all (Armenia);

144.166 Implement the strategic vision for education reform for 2015-2030 (Burundi);

144.167 Continue efforts to promote inclusive education by strengthening access to education for persons with disabilities (Ecuador);

144.168 Continue to strengthen further the right to education (Mauritius);

144.169 Put in place a strategy or a plan of action to fight illiteracy (Niger);

144.170 Consider eliminating differences in schooling between cities and rural areas, between girls and boys and among minorities (Peru);

144.171 Implement measures to ensure inclusive education for all at the primary, secondary and university levels (Portugal);

144.172 Take further steps in the field of promotion of economic, social and cultural rights, especially in the sector of education, with a special focus on the enrolment of girls and boys in rural areas (Romania);

144.173 Support the right to education by implementing the strategic vision to reform the education system for the period 2015-2030 (Saudi Arabia);

144.174 Consolidate and support the promotion of education for economically vulnerable children (South Sudan);

144.175 Continue efforts to ensure that all children enrol in elementary school and to consider the necessary measures to reach out to children deprived of an education (State of Palestine);

144.176 Continue efforts to promote the right to education by combating the phenomenon of children dropping out of school (Sudan);

144.177 Continue efforts to reform the public education system and improve the quality of public education to achieve equal opportunities between social classes (Tunisia);

144.178 Increase efforts to ensure the school enrolment of all children at the primary and secondary levels (Turkey);

144.179 Review and where necessary adapt school and early childhood education curricula, teaching and school practices to foster the elimination of gender-based discrimination and stereotyping, as well as to promote the empowerment of girls from an early age (Botswana);

144.180 Promote programmes that encourage the education of children, especially girls in villages, and benefit vulnerable groups (United Arab Emirates);

144.181 Continue efforts to promote cultural rights through programmes to protect and revitalize the diversity of cultural heritage constituting the Moroccan identity, including the Hassani heritage in the southern provinces (United Arab Emirates);

144.182 Continue to promote equality between men and women in public policies (Egypt);

144.183 Continue to promote gender equality and women's involvement in politics and public service (Lao People's Democratic Republic);

144.184 Continue the commendable efforts to promote and protect the rights of women and children (Mauritania);

144.185 Review all laws and practices that discriminate on the basis of gender and bring them into line with international law and standards and take steps to further improve the protection of women who are subjected to violence, including by amending the Criminal Code to ensure the criminalization of marital rape (Sweden);

144.186 Revise the Family Code to prohibit polygamy and the marriage of minors, as well as to guarantee equality between men and women in inheritance matters and in the right to guardianship (Norway);

144.187 As a follow-up to the recommendations from the second cycle contained in A/HRC/21/3, paras. 129.19, 129.22, 129.27, 129.39, 129.40, 129.43, 129.78, 129.88, 129.93 and 131.7, intensify efforts towards improving the economic, social and cultural rights of the female population, with their full participation (Haiti);

144.188 Adopt comprehensive and integral legislation to eliminate discrimination and all forms of violence against women and to promote their advancement in all areas, including the economic area (Honduras);

144.189 Strengthen the existing legal framework to protect women against all forms of violence and eliminate all discriminatory gender-based legal norms (Chile);

144.190 Take all necessary measures to strengthen the fight against domestic violence and sexual violence against women (France);

144.191 Take appropriate measures, taking into consideration its international obligations, to prevent the marriage of minors (Myanmar);

144.192 Continue to put into place practical measures at the local and national levels to ensure gender equality and combat discrimination against women (Singapore);

144.193 Continue efforts to combat violence against women (Tunisia);

144.194 Amend domestic legislation to remove all forms of gender-based discrimination and protect the rights of women and children (Australia);

144.195 Expedite the adoption of draft law 103.13 on violence against women, while taking into account the importance of widening the protection for women victims of violence, and criminalize marital rape (Belgium);

144.196 Continue its efforts to improve legislation concerning violence against women, in line with international standards, addressing the dimensions of prevention, protection and assistance, and repealing discriminatory provisions related to custody, marriage, inheritance and transfer of nationality (Brazil);

144.197 Criminalize marital rape and threats of violence as part of its draft law 103.13 on combating violence against women and implement State-sponsored programmes to support victims (Canada);

144.198 Implement adequate measures to ensure the comprehensive and effective protection of women against domestic violence and accelerate the drafting process of a bill that is consistent with international standards in this area (Germany);

144.199 Strengthen the legal framework to prevent discrimination and violence against women, in particular domestic violence (Italy);

144.200 Accelerate the process of adoption of the draft law on the elimination of the violence against women (Jordan);

144.201 Continue aligning legislation, policies and programmes that anchor the rights of the child in order to stop children from working in harmful conditions, stop early marriages and criminalize all forms of child exploitation (Kenya);

144.202 Adopt specific legislation on violence against women, including criminal and civil provisions necessary to address domestic violence and sexual harassment against women and girls (Mexico);

144.203 Implement the law on violence against women swiftly (Norway);

144.204 Adopt a general law on violence against women, in accordance with international standards, providing the means for its effective implementation (Paraguay);

144.205 Strengthen legislation to ensure gender equality, in particular to prevent violence against women and stop early and forced marriages (Republic of Korea);

144.206 Accelerate the enactment of the law on violence against women and the adoption of the international definition of gender-based violence (Slovenia);

144.207 Further progress in the fight against all forms of discrimination and violence against women, putting into operation the Authority for Gender Equality and Action against All Forms of Discrimination (Spain);

144.208 Adopt and implement a comprehensive and non-discriminatory law on violence against women and girls (Switzerland);

144.209 Put into place specific legislation to prevent, investigate and punish violence against women (Uganda);

144.210 Adjust the new abortion law protocol to give women the right to abort in cases of incest and rape based on the police report only (Slovenia);

144.211 Step up efforts to combat violence against women by strictly enforcing relevant laws and improve victim support mechanisms (Thailand);

144.212 Take additional measures on domestic violence (Greece);

144.213 Amend the law on inheritance in the Family Code in order to respect gender equality, as stipulated in article 19 of the Constitution of Morocco (Canada);

144.214 Adopt appropriate measures with a view to integrating women more in economic activities and guarantee them the right to equal treatment and equal pay for work of equal value (Serbia);

144.215 Make further reforms to the Family Code to remove all exceptions that allow marriage of children under the age of 18 years of age (Botswana);

144.216 Ensure that the minimum age of marriage at 18 years of age is respected, including by preventing judges from authorizing children to marry under article 20 of the Family Code (Canada);

144.217 Eliminate the harmful practice of early marriage and raise awareness among the public and parents for the effective protection of minor girls (Croatia);

144.218 Strengthen measures aimed at eradicating child marriages and expedite the enactment of legislation abolishing the forced marriage of children (Sierra Leone);

144.219 Take measures to counteract the trend of judicial authorizations of marriages involving minors, including through necessary amendments to the Family Code (Sweden);

144.220 Strengthen the promotion of political participation of women and youth (Ecuador);

144.221 Continue efforts to promote the political participation of women (Jordan);

144.222 Take more effective measures to better protect the rights of children, persons with disabilities, migrants and other vulnerable groups (China);

144.223 Continue efforts to ensure vulnerable children and adolescents in rural communities access quality education and health-care services (Lao People's Democratic Republic);

144.224 Continue to strengthen the relevant public policies on the promotion and protection of human rights, particularly the rights of children, migrants and asylum seekers and persons with disabilities (Romania);

144.225 Continue its efforts to combat child labour through the effective implementation of the domestic workers labour and employment conditions act (Maldives);

144.226 Prohibit and criminalize explicitly the recruitment and use in hostilities of children under 18 years (Ukraine);

144.227 Continue its efforts for the protection and promotion of the human rights of vulnerable groups, including persons with disabilities and children (Cyprus);

144.228 Further accelerate efforts aimed at promoting the rights of women and children, in particular those with disabilities (Georgia);

144.229 Continue taking comprehensive measures to better integrate persons with disabilities into society (Hungary);

144.230 Continue to reinforce the implementation of public policies regarding persons with disabilities (Libya);

144.231 Integrate sign language into public media and provide training for interpreters in that field (Madagascar);

144.232 Continue its appreciable efforts towards the development of national languages and promote and protect the Amazigh language and cultural heritages (Bangladesh);

144.233 Continue efforts to introduce the teaching of the Amazigh language and culture (Burundi);

144.234 Continue efforts towards the promotion and preservation of the Saharo-Hassani cultural heritage, as enshrined in the 2011 Constitution (Burundi);

144.235 Continue to adopt the legislative measures and protection policies necessary to ensure education for the Amazigh and Saharawi populations at all levels, as well as the full enjoyment of their rights to demonstrate and participate in the cultural life of the country, preserving their traditions and identity (Mexico);

144.236 Guarantee the full and equal access to socioeconomic resources, (including access to tertiary education and traditional language classes) for the Amazigh and Saharan/Saharawi people (Sierra Leone);

144.237 Continue the implementation of the policy of effective promotion and protection of the rights of migrants (Central African Republic);

144.238 Continue efforts to promote and protect the rights of migrants (Djibouti);

144.239 Thoroughly review the national legislation on migration and asylum (Honduras);

144.240 Speed up the review of the legal framework on migration and asylum in order to align it with the International Covenant on Civil and Political Rights (Uganda);

144.241 Consider sharing with other countries the Moroccan experience regarding the protection and promotion of the rights of migrants (Senegal);

144.242 Accede to and domesticate the conventions relating to the status of stateless persons and the reduction of statelessness in order to grant nationality to children who would otherwise remain stateless (Kenya);

144.243 Allow the Saharawi people to freely exercise their inalienable right to self-determination in accordance with General Assembly resolutions and in this context accept a schedule proposed by the Secretary-General on the organization of a referendum on self-determination in Western Sahara (Namibia);

144.244 Develop and implement independent and credible measures to ensure full respect for human rights in Western Sahara, including the freedom of expression and assembly (Iceland).

Morocco Rejects Multiple UN Recommendations on Women's Rights as 'Unconstitutional'

By **Chaima Lahsini**, September 21, 2017

Rabat –*Morocco has recently published its preliminary response to the 244 recommendations filed by the United Nations Human Rights Council during Morocco's 27th Universal Periodic Review (UPR) back in May. The kingdom announced that it had rejected 44 of the recommendations, the majority of which concern women's rights and individual freedoms.*

Child marriage, marital rape, gender equality, equality in inheritance, violence against women, discrimination against children born out of wedlock: Morocco will not be changing its laws on these issues any time soon.

Mustapha Ramid, Minister in charge of Human Rights, will head to Geneva September 21 to present Morocco's final replies to the UN Council, which is meeting from September 11 to 29 for its 36th session.

However, Morocco's preliminary response to the UPR's recommendations published on September 5 are already sparking uproar. For many women's rights activists, it is extremely worrying.

In its preliminary response, the kingdom has approved 191 of the initial 244 recommendations and stated that 168 others are currently being adopted. However, it rejected 44 of the UPR's recommendations, 18 of which the kingdom partially dismissed and 26 others which it completely ruled out.

Thirteen of the recommendations that Morocco fully rejected have two words in common: women, and sex.

Violence against women, child marriage, 'illegal' children, and gender equality

In a communique released on its official Facebook page, the Moroccan NGO MRA Mobilizing for Rights Associates denounced the Moroccan government decision to fully rejected all the recommendations calling for the abolishment of child marriage and the assurance that the minimum age of marriage is 18 years.

"The kingdom also rejected recommendations to abolish the criminalization of single mothers, to allow full legal recognition of children outside of marriage, to allow DNA testing to ascertain paternity, to withdraw any reference in identity documents which would allow for the identification of children born outside of wedlock, and to repeal all discriminatory legal provisions establishing differences between children born in and out of wedlock, in particular the Family Code," adds the NGO.

According to the preliminary response published by the Moroccan Executive, the kingdom additionally rejected recommendations to abolish discriminatory provisions related to child custody and guardianship, marriage, inheritance, and polygamy.

The kingdom also completely dismissed recommendations to review all laws and practices that discriminate on the basis of gender and bring them into line with international law and standards, to take steps to further improve the protection of women who are subjected to violence, including by amending the Criminal Code to ensure the criminalization of marital rape, and to decriminalize sexual relations outside of marriage.

Contacted by Morocco World News, MRA has a hard time containing its surprise, but mostly its horror. “In the past UPR in 2012 the government only rejected 8 recommendations, so to reject 44 is substantial,” explain the NGO.

“Before the majority of the recommendations rejected were on sensitive political issues and not women’s rights,” continues the NGO, adding that “to reject such a large number of recommendations on women’s rights topics like non discrimination against unwed mothers and protection of victims of violence is inexplicable and is in contradiction with Morocco’s international commitments.”

“What explanation can there be to not take steps to ensure the rights of unwed mothers and rape victims? Other than to protect male privilege to violate women with impunity,” fires the Moroccan association. “You have to ask who the government wants to protect.”

“It’s certainly a blatant and direct departure from the past – both as concerns women’s rights and Morocco’s openness to accepting UN recommendations,” concluded MRA.

Breaching Morocco’s “Federative Constants”

In its preliminary response, Morocco also delivered an explanation justifying the rejections of these recommendations. For the kingdom, the latter breach Morocco’s federative constants.

“The Kingdom of Morocco confirms that the Constitution has laid the principle of equality among all citizens and created mechanisms to protect it,” reads the document. “Domestic law condemns and punishes perpetrators of violence and discrimination regardless of their causes [and] incentives and the sexual, racial, or religious orientations or identities of the victims.”

However, the text points out the often-religious basis of Moroccan legislation. “Article 1 of the Constitution highlights the special framework of the federative constants of the Moroccan nation, namely, the moderate Muslim religion, national unity with its multiple components, constitutional monarchy and the democratic choice.”

It is in this context that “the Kingdom does not accept these recommendations since they are in contradiction with the above-mentioned federative constants,” including the “repealing some Family Code provisions on guardianship, marriage, and heritage,” explained the Moroccan government in its response to the UN.

“Twisted Interpretation”

For Fouzia Assouli, president of the Federation of the Democratic League of Women’s Rights, Morocco’s decision to reject these recommendations is a major setback for gender equality in the kingdom. “I simply do not understand what image our government wants to present tomorrow in Geneva,” she told Morocco World News.

“Refusing to abolish child marriage and justifying such decision by stating that it contradicts Morocco’s federative constants only means one thing; that we, as a nation, approve of child rape, approve of little girls leaving their classrooms for bedrooms, approve of unconsented little girls being raped in the name of marriage!” Assouli continued.

According to Assouli, Morocco's justification is unfounded. "What is outrageous is that each time, religion is instrumentalized to legitimize and sacralize these gender relations and male dominance that have nothing to do with religion."

"Islam is the religion of all Moroccans, but today it is confiscated by a small minority, even a small group that uses certain monstrosities such as child marriage to preserve and legitimize its privileges," stated Assouli, adding that in this case, Article 1 of the constitution was "instrumentalized to give it an erroneous interpretations, while ignoring the fact that the purpose of the constitution and Morocco's federative constant is to achieve social justice and equity."

"Is polygamy or child marriage a matter of Islam? Is it one of its pillars?" asked Assouli. "Most of these laws are in themselves unconstitutional ones. To give such explanation, to say that giving children a birth right and protecting young girls and women goes against Morocco's constitution is a outrageous!"

"What a shame! Using a twisted interpretation of religion and legal texts to justify such vile things is a shame on all of us."

Assouli directly blamed the Ministry of Human Rights for the "instrumentalization" of religion.

"Mr. Ramid [Minister in Charge of Human Rights] is using his own ideologies to speak in the name of a whole nation," accuses Assouli. "He better than anyone should be aware of the serious socioeconomic consequences of child marriage, of what this scourge does to our country! Having 14-year-old divorced mothers who are jobless and illiterate and sometimes even homeless, has he any idea what this does to the development of our country?"

"The same argument Ramid used as a justification can be turned into an accusation against this rejection," states Assouli. "The moderate Muslim religion do not in anyway justify child marriage, violence done to women, discrimination against children conceived out of wedlock, or any gender based discrimination period. Saying otherwise would stem from a perverse interpretation used to serve certain ideologies that in this case do not represent the will of the Moroccan nation."

The president of the FLDDF was categoric in her answer: "We do not adhere to this decision that is pulling Morocco centuries backwards, and we refuse that it would be done in our name."

Morocco World News reached out to Mustapha Ramid and Bassima Hakkaoui, Minister of Solidarity, Women and Family, for comments, but neither were able to respond.

The Kingdom of Morocco's position on the Recommendations issued after review of its National Report under the third cycle of the Universal Periodic Review (UPR)

August 2017

I. Introduction

1. The Kingdom of Morocco takes this opportunity to renew its commitment to continue efforts to protect, promote and consolidate human rights at the national and international level, and to pursue its active and constructive participation in the Human Rights Council.
2. The Kingdom of Morocco reiterates its support for the UPR mechanism in view of the prospects it opens for the promotion of human rights throughout the world and the opportunities it offers for the exchange of expertise and good practices in this regard. As a cooperative mechanism, the UPR is based on the principles of objectivity, transparency and equity in respect for States' cultures, which serve to enhance the protection and promotion of human rights, their universality and their interdependence, as underscored by Human Rights Council Resolution 21/3 of 20 September 2012.
3. At the interactive dialogue under the third cycle of the UPR, the Kingdom of Morocco received 244 recommendations. Wide-ranging consultations were organized among the different stakeholders to define Morocco's official position on these recommendations, which are considered as an assessment of Human rights public policies and programs.
4. The Kingdom of Morocco fully accepts 191 recommendations, of which 23 have already been implemented and 168 are under implementation as part of the State's scheduled reforms.
5. The Kingdom of Morocco has taken note of 44 recommendations, of which 18 are partially rejected and 26 are entirely rejected.
6. The Kingdom of Morocco does not accept 9 recommendations, as they fall within the mandate of the United Nations Security Council.

II. Participation and cooperation with the UN Human Rights System

7. Morocco considers adherence to international human rights instruments and intensifying cooperation and interaction with the UN system and mechanisms as a fundamental means to promote and protect human rights. As mentioned in the National Report, the Kingdom of Morocco has continued adhering to those instruments, especially the

optional protocols, and has strengthened interaction with UN human rights mechanisms such as special procedures and treaty bodies.

8. The Kingdom of Morocco highlights major principles related to its treaty practice: a progressive approach, arrangement of necessary conditions to adhere to some international instruments, such as legislative harmonization and measures that facilitate implementation of the instrument's provisions immediately after adherence, as well as the principle of reservation regarding international treaties guaranteed by international human rights law.

III. The Kingdom of Morocco's position on the addressed recommendations:

9. At the interactive dialogue, the Kingdom of Morocco noted the interest of intervening states in the reforms undertaken during the period considered in the report, which coincided with the implementation of the provisions of the 2011 Constitution.

10. The Kingdom of Morocco underlines that its position on recommendations by full or partial rejection or by non-acceptance has been taken in compliance with the principles and provisions of the Constitution and ratified international conventions.

11. Following is the position of the Kingdom of Morocco on the recommendations presented at the third cycle of the UPR:

✓ **The Kingdom of Morocco accepts 23 recommendations as fully implemented.** The major part of these recommendations is related to the national legal framework against discrimination in general, discrimination against particular groups, abortion, domestic workers, violence and physical punishment against children, and guarantees of freedom of the press and opinion. These recommendations also tackled some aspects regarding interaction with the UN human rights system and reform of the justice system.

As the national reports points out, the period under review was marked by the implementation of the 2011 Constitution's provisions, particularly those related to reinforcing the legal and institutional framework for the protection and promotion of human rights. The efforts largely focused on harmonization of domestic laws with both the provisions of the Constitution and Morocco's international human rights commitments.

The following recommendations have been accepted as fully implemented:

- 76.144 - 73.144- 72.144 - 35.144 - 34.144 - 29.144 - 17.144
 121.144 - 117.144 - 114.144 - 91.144-90.144 -79.144 - 78.144
 - 210.144 - 139.144 -135.144 -133.144 -127.144 -122.144 -
 244.144 -226.144 - 159.144

✓ **The Kingdom of Morocco accepts 168 recommendations that are under implementation.** Some of these recommendations refer to treaty practice and reinforcement of cooperation with UN human rights mechanisms; their implementation follows the above-mentioned approach adopted by the Kingdom (paragraph 2 of this document). Some other recommendations address reinforcement of the legal and institutional human rights framework, particularly in relation to gender equality, economically empowering and ending violence against women, and promotion of the fundamental rights of vulnerable groups and in disadvantaged areas, especially in terms of education, health, specific groups' rights and cultural rights. Those recommendations also tackle harmonization of criminal legislation, strengthening public liberties, ending torture, pursuing implementation of the national policy on immigration, asylum and human trafficking and finalizing the legal framework thereof, following up the national dialogue on abolishment of the death penalty, achieving the strategic goals of the national initiative for sustainable development, as well as enhancing training and education on human rights, especially for law-enforcement officials.

Following are the recommendations that Morocco considers as in the process of implementation:

- 19.144 - 16.144 - 10.144 - 9.144 - 7.144 - 6.144 - 4.144 - 1.144
 - 40.144- 39.144 - 38.144- 37.144 - 33.144 -31.144-23.144 - 20.144
 - 47.144 - 46.144 - 45.144 - 44.144 - 43.144 - 42.144 - 41.144
 -54.144 -53.144 -52.144 -51.144 -50.144 - 49.144 - 48.144
 -64.144 - 63.144 -62.144 -60.144 -59.144-57.144 - 56.144 -55.144
 67.144-66.144 -65.144 - 69.144- 84.144 - 83.144 - 82.144 -81.144
 -99.144 -98.144 -97.144 -93.144 -88.144 -86.144 -85.144 -
 -108.144 -107.144 -106.144 -105.144 -104.144 -103.144 -102.144
 116.144 -115.144 -112.144 -110.144 -109.144-21.144-22.144
 120.144 124.144 - 123.144- - 125.144 - 126.144128.44 -132.144 -
 136.144 -140.144 -141.144 -142.144 -143.144 -144.144 -145.144 -
 146.144-147.144 -148.144 -149.144 -150.144 - 151.144 -152.144 -
 153.144 -154.144 -155.144 -156.144 -157.144 -158.144 -160.144 -
 161.144 -162.144 -163.144 -164.144 -165.144 --167.144-166.144
 -174.144-173.144-172.144-171.144-170.144-169.144-168.144
 -181.144-180.144-179.144-178.144-177.144-176.144-175.144
 -190.144-189.144-188.144-187.144-183.144184.144-182.144
 -199.144-198.144-195.144197.144-194.144-193.144-192.144

-206.144-205.144-204.144-203.144-202.144-201.144-200.144
 -214.144-212.144-211.144-209.144-208.144-207.144
 -222.144-221.144-217.144-218.144-219.144-220.144
 - .228.144-229.144-230.144-231.144-227.144-223.144-224.144-225.144
 -238.144-236.144-237.144 .235.144 .234.144-233.144-232.144
 .242.144-241.144-240.144-239.144

✓ **The Kingdom of Morocco has taken note of the following recommendations as partially rejected:**

- **Joining the Rome Statute of the International Criminal Court and harmonizing national legislation with its provisions:** The Constitution condemns all acts considered as crimes in the Rome Statute. The Draft Criminal Code provides for criminalization of all the crimes listed in the Statute, including genocides and crimes against humanity, and for punishment according to the provisions of the Statute. Nevertheless, the substantive conditions of joining the Rome Statute are have not been settled yet.
- **Total abolition of capital punishment while maintaining the moratorium:** The Kingdom of Morocco highlights that it effectively stopped the executions since 1993. It points out the legal reforms, mentioned in the National Report, that reduce the number of crimes punishable by death and determine the conditions for sentencing. The national dialogue on the abolition of capital punishment is still in progress.
- **Ensuring equality amongs all citizens regardless of their sexual orientations and identities, decriminalizing homosexual relations, and repealing some Family Code provisions on guardianship, marriage, and heritage:** The Kingdom of Morocco confirms that the Constitution has laid the principle of equality among all citizens and created mechanisms to protect it. Domestic law condemns and punishes perpetrators of violence and discrimination regardless of their causes, incentives and the sexual, racial or religious orientations or identities of the victims. On the other hand, Article 1 of the Constitution highlights the special framework of the federative constants of the Moroccan nation, namely, the moderate Muslim religion, national unity with its multiple components, constitutional monarchy and the democratic choice. Thus, the Kingdom does not accept these recommendations since they are in contradiction with the above-mentioned federative constants: decriminalizing extramarital consensual relations and homosexual relations, repealing some Family Code provisions on guardianship, marriage, and heritage. This position goes in line with the Kingdom's attitude towards relevant international conventions, as

it clearly expressed its reservations about provisions in relation with the aforementioned disapproved subjects.

- Establishment of procedures for registration of civil society organizations and bringing registration mechanisms in line with international standards:

As in its National Report, the Kingdom of Morocco stresses its respect to the freedom of establishing associations in compliance with the relevant constitutional and legal provisions. It also underlines that supervision over the freedom of establishing associations all over the country is an ex post facto supervision under the judicial power's monitoring, since, in Morocco, the legal system related to public liberties, including the freedom of establishing associations, is based on a system of declaration rather than authorization. However, Morocco does not recognize the existence of a Sahraoui people as stated in the commented recommendations.

- Removal of restrictive practices towards Christians and other minorities, especially regarding religious practices and freedom of thought and conscience, in accordance with international law:

The Kingdom of Morocco is known for its openness, tolerance and respect for all divine creeds and religions. In view of its civilization, history, culture, Constitution and laws, and being committed to relevant international instruments' provisions, Morocco guarantees the freedom of practicing religious rituals and beliefs to all its residents, regardless of their nationalities and beliefs.

The Kingdom of Morocco rejects the use of people's need for help and the exploitation of underage children in schools, hospitals, shelters or orphanages, just as much as it guarantees, by law, the freedom to exercise all religious affairs without discrimination, as a land of openness, tolerance and freedom. It punishes for coercion to or prevention from exercising worship, disruption or deliberate disturbance of any form of worship or religious ceremony, and for damaging places of worship.

The following are partially refused recommendations:

144.12, 144.14, 144.15, 144.36, 144.58, 144.61, 144.75, 144.94, 144.95, 144.96, 144.101, 144.111, 144.130, 144.134, 144.138, 144.185, 144.191, 144.196

✓ **The Kingdom of Morocco has taken note of the following recommendations, which it completely rejects:**

- Recommendations concerning the repeal or reform of some legal provisions in contradiction with the federative constants of the

Moroccan Nation indicated in the Constitution, as mentioned in the above section on partially rejected recommendations.

- **Recommendations related to the immediate and complete abolition of the death penalty and adherence to the Second Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights:** The Kingdom underlines that the topic of abolition of the death penalty is still the subject of open national debate among all concerned stakeholders.

- **Recommendations related to refraining from prosecuting journalists under laws other than the Press and Publications Code:** The Kingdom of Morocco underlines that freedom of opinion and expression is guaranteed by the Constitution and national law. The Press and Publications Code has reinforced guarantees for this right, as it repealed penalties involving deprivation of liberty and replaced them with adequate fines, committed to protect journalists against assaults and strengthened the role of law in protecting freedom and independence of the press. However, the government confirms its position in refuting the complete cancelation of journalists' prosecution under the Criminal Code: the prosecution of journalists in cases that do not fall within their professional assignments should not be subject to this exception, in order to guarantee citizens' rights and equity before the law.

- **Commitment to the arms trade treaty and harmonization of legislation therewith:** Morocco draws attention to the non-mandatory nature of this treaty's provisions since it hasn't adhered to it yet.

The Kingdom of Morocco is completely rejects the following recommendations:

144.2, 144.3, 144.5, 144.8, 144.11, 144.13, 144.18, 144.32, 144.70, 144.71, 144.74, 144.77, 144.80, 144.89, 144.92, 144.100, 144.113, 144.118, 144.119, 144.129, 144.131, 144.137, 144.186, 144.213, 144.215, 144.216.

The Kingdom of Morocco does not accept the following recommendations as they fall within the mandate of the United Nations Security Council:

144.24, 144.25, 144.26, 144.27, 144.28, 144.30, 144.68, 144.87, 144.243

Discours de SM le Roi adressé aux participants au Forum parlementaire sur la justice sociale (19 Février 2016)

SM le Roi Mohammed VI a adressé un message aux participants au Forum parlementaire sur la justice sociale, organisé les 19 et 20 février 2016 à Rabat par la Chambre des conseillers.

Voici le texte intégral du message Royal, dont lecture a été donnée par le conseiller de SM le Roi, Abdellatif Menouni.

“Louange à Dieu. Prière et salut sur le Prophète, Sa famille et Ses compagnons.

Mesdames, Messieurs,

Il Nous est agréable d’adresser ce message aux participantes et aux participants à ce Forum parlementaire sur la justice sociale, organisé par la Chambre des Conseillers, et réunissant les représentants d’institutions nationales et internationales de renom, et un groupe d’experts et d’acteurs de la société civile, d’économistes et de sociologues. Nous mesurons l’importance des efforts constants que vous déployez, selon la position et le domaine de compétence de chacun, en vue de développer la réflexion sur les questions de justice sociale.

L’organisation de ce forum dans le Royaume du Maroc par la Chambre des Conseillers ne devrait pas être considérée seulement comme une suite donnée à la Résolution de l’Assemblée générale des Nations Unies, faisant de ce jour de février de chaque année, l’occasion de célébrer la Journée mondiale de la justice sociale. Bien plus que cela, elle marque une pause renouvelée pour réfléchir, étudier et évaluer les réalisations du Maroc en faveur de la justice sociale. Car il s’agit d’un projet national, constituant l’un des chantiers majeurs appelés à s’étendre, avec la volonté divine, tout au long de Notre règne béni, et parfaitement en phase avec les aspirations de notre peuple, les attentes de nos citoyens et les valeurs de notre civilisation.

C’est pourquoi la réalisation de la justice sociale constitue une option stratégique pour notre pays, et un élément fondamental de Nos orientations politiques, économiques et sociales depuis Notre accession au Trône de Nos glorieux ancêtres.

Ce choix procède de l’intérêt que Nous portons prioritairement et en permanence au vécu quotidien social et économique de notre peuple, toutes catégories confondues, notamment celles souffrant de la pauvreté et de la précarité dans leurs différentes manifestations. Il participe aussi de notre conviction que la dignité humaine, la justice et l’équité, l’égalité des chances et la réalisation des conditions d’une vie décente pour toutes les franges de notre peuple fidèle relèvent chacune des droits de l’Homme fondamentaux. Elles constituent à ce titre l’essence même de Nos multiples initiatives et le fondement de Nos orientations stratégiques relatives aux politiques publiques, notamment celles que Nous adressons au gouvernement, au parlement et aux conseils des collectivités territoriales.

Cette vision humaine et réaliste à la fois, incarne, par exemple mais pas exclusivement, l’essence de l’Initiative nationale pour le développement humain (INDH), dans ses première et deuxième éditions, ainsi que le programme de développement destiné aux populations du monde rural, surtout les catégories les

plus démunies et les plus vulnérables, comme annoncé dans Notre dernier Discours à l'occasion de la Fête du Trône.

Dans la même vision s'inscrivent aussi l'initiative que Nous avons prise de charger le Conseil économique, social et environnemental, avec d'autres institutions importantes, de préparer un rapport sur le capital immatériel et l'adoption, auparavant, du Rapport du cinquantenaire sur les perspectives d'un développement humain durable et global pour toutes les catégories de notre peuple.

C'est dans le même esprit que Nous avons adopté une approche fondée sur les droits de l'Homme dans l'élaboration, au profit de nos provinces du sud, d'un modèle de développement, répondant à Notre préoccupation de base qui est de faire de ce modèle une expérience pionnière et une pratique efficiente pour la concrétisation de la justice sociale dans ses différentes dimensions, notamment dans sa portée territoriale.

Nous ne cessons de souligner dans Nos Discours et Nos Messages adressés aux différents forums nationaux et internationaux, le lien étroit qui existe entre le développement économique, la justice sociale et la cohésion sociale. Cela procède de Notre ferme conviction qu'il serait vain de réaliser des niveaux de développement économique significatifs en l'absence d'une action concertée et coordonnée, faite de politiques publiques efficaces et ciblées, elles-mêmes fondées sur la répartition des fruits de la croissance économique de manière juste et équitable entre les différentes catégories de nos populations. De même, l'effort d'investissement que déploie notre pays dans les grands projets structurants, ne sera probant qu'en s'appuyant sur l'investissement dans le capital humain.

Mesdames, Messieurs,

Nous ne manquons pas, cinq années pratiquement après l'entrée en vigueur des dispositions de la Constitution de notre pays, de vous rappeler que le "caractère social" a été une option historique constante du régime de monarchie constitutionnelle de notre pays depuis 1962.

Il n'est donc pas étonnant que notre aspiration commune à la justice sociale que Je ne cesse d'incarner en joignant le geste à la parole, et qui a été exprimée sous différentes formes par de nombreuses catégories sociales et de multiples acteurs politiques et de la société civile, ait trouvé sa traduction claire et sans équivoque dans le préambule de la Constitution de notre pays, qui consacre le choix irrévocable du Royaume de développer une société solidaire où tous jouissent de la sécurité, de la liberté, de l'égalité des chances, du respect de leur dignité et de la justice sociale, dans le cadre du principe de corrélation entre les droits et les devoirs de la citoyenneté.

La consécration constitutionnelle de cette option ne devrait en aucune manière être perçue comme une simple déclaration générale des intentions constitutionnelles, mais plutôt comme un cadre référentiel et institutionnel global de ce que devraient réaliser les politiques publiques, sectorielles, territoriales et transversales, dans tous les domaines économiques, sociaux, culturels et environnementaux.

Ce qui démontre la profondeur et l'enracinement de la vision marocaine de la justice sociale, c'est la constitutionnalisation par le document normatif suprême

du pays de tous les droits économiques, sociaux, culturels et environnementaux fondamentaux, y compris les droits des catégories devant être ciblées en priorité au moyen de politiques publiques vouées à la réalisation de la justice sociale. Il s'agit notamment des enfants, des jeunes, des personnes en situation de handicap, et des autres catégories vulnérables mentionnées dans les différentes dispositions de la Constitution.

Afin de concrétiser cette orientation, notre Constitution ne s'est pas contentée de consacrer les droits précités, mais elle prévoit également les mécanismes et les principes à caractère contraignant, de sorte à en garantir l'effectivité.

Je me réfère plus particulièrement au principe d'égalité entre les hommes et les femmes en ce qui concerne les différents droits humains, à la prohibition de toutes les formes de discrimination et à l'engagement positif des pouvoirs publics à mobiliser tous les moyens nécessaires pour garantir aux citoyennes et aux citoyens la jouissance effective et sur un pied d'égalité des droits économiques et sociaux fondamentaux, ainsi que les devoirs. Je renvoie également au principe en vertu duquel tous supportent les charges publiques, chacun selon ses capacités et tous assument, solidairement et proportionnellement aux moyens en leur possession, les coûts nécessités par le développement du pays. J'évoque aussi la nécessité pour le parlement et le gouvernement de veiller à la préservation de l'équilibre des finances de l'Etat, la coopération et la solidarité en tant que principes propres à l'organisation régionale et territoriale, ainsi que l'engagement qui incombe constitutionnellement aux pouvoirs publics d'encourager la négociation collective et de conclure les conventions collectives de travail. Il faut aussi garder à l'esprit le rôle clé des mécanismes constitutionnels de la démocratie participative.

Mais pour donner corps à cette vision sociale, nous devons faire face au défi d'apporter des réponses pratiques à l'interrogation suivante: Comment peut-on traduire concrètement les mécanismes, les principes et les engagements de nature constitutionnelle en lois et en politiques publiques propres à réaliser la justice sociale à laquelle nous aspirons tous? Toute réponse à cette question fondamentale, qui sera sans doute au cœur de votre réflexion commune pendant ce forum, devra intégrer deux données majeures: premièrement, le capital tiré de l'adhésion efficiente de notre pays au processus mondial conduit par les Nations Unies et leurs différents organes, notamment l'Organisation internationale du Travail pour renforcer les programmes de justice sociale et leurs soubassements conventionnels et déclaratifs dans le cadre du droit international humanitaire.

Deuxièmement, la nécessité de mettre à profit les expériences nationales avant-gardistes dédiées à la réalisation de la justice sociale et d'en inscrire les prémisses dans les référentiels des politiques publiques. En la matière, Je peux citer à titre indicatif et non exhaustif des expériences remarquables comme l'Initiative nationale pour le Développement humain, l'intégration de la mise en œuvre des Objectifs du Millénaire dans les différentes politiques publiques nationales, la programmation budgétaire axée sur l'approche genre, la Charte sociale élaborée par le Conseil économique, social et environnemental et le

processus d'institutionnalisation du dialogue social en tant qu'acquis devant être préservé, mis en valeur et développé.

C'est dans la même logique que s'inscrivent la contribution efficiente de notre pays à l'effort international centré sur l'adoption du Plan de développement durable à l'horizon 2030 et la position constante observée par le Maroc au sein des forums internationaux en faveur de la solidarité internationale et de la coopération pour le développement, notamment à l'échelle du continent africain. Ce capital constitue un solide pilier pour notre apport efficient à l'élaboration et l'opérationnalisation, aux niveaux régional et international, des agendas de développement durable, de développement social et de justice sociale.

Mesdames, Messieurs,

Les acquis engrangés grâce aux politiques nationales avant-gardistes que nous avons lancées, les nouvelles dispositions constitutionnelles et notre adhésion efficiente au système onusien de justice sociale, sont autant de facteurs qui nous habilitent aujourd'hui, du fait de l'arrivée à maturité de notre expérience nationale, à nous engager dans un processus participatif de construction d'un modèle marocain de justice sociale. Nous sommes aussi à même de relever les défis auxquels nous faisons face tels que la consolidation des piliers de la solidarité sociale, catégorielle, territoriale et environnementale et la mise à profit de la croissance économique au service de la justice et de la cohésion sociales. A cela s'ajoutent la garantie d'une convergence des politiques publiques sectorielles et territoriales vouées à la réalisation de la justice sociale et celle des politiques intégrées destinées à des catégories spécifiques comme les enfants, les jeunes, les personnes âgées et les handicapés, ainsi que la consolidation des acquis nationaux engrangés dans le domaine du dialogue social et l'exploitation des opportunités offertes par la nouvelle Constitution en matière de démocratie participative.

Mesdames, Messieurs,

Nous saisissons cette occasion pour saluer la contribution de la Chambre des Conseillers au processus de construction du modèle précité, à travers l'organisation de ce forum, première initiative du genre à être prise à l'occasion d'une journée onusienne, à savoir la journée mondiale de la justice sociale.

Avec une efficacité optimale, la Chambre des Conseillers met à profit son statut constitutionnel et sa spécificité illustrée par la multiplicité des disciplines et des représentations territoriales, professionnelles et syndicales existant en son sein. Elle se prévaut également de son rôle de chambre reflétant avec précision les attentes des espaces territoriaux et celles des acteurs professionnels, syndicaux et de la société civile, pour lancer une dynamique de débat public, plurielle et participative, en vue de construire un modèle marocain de justice sociale axé sur la solidarité pluridimensionnelle.

Il est de Notre devoir de rappeler certaines conditions clés à observer pour garantir le succès de vos démarches et de vos débats. Il est, donc, indispensable de garder à l'esprit l'approche participative et celle centrée sur les droits de l'Homme dans l'élaboration du modèle marocain de justice sociale. Il convient aussi d'avoir constamment en vue les engagements énoncés dans la Constitution de notre pays et ceux qui nous incombent en vertu des conventions que notre

pays a ratifiées et auxquelles il a adhéré, notamment celles liées aux droits économiques, sociaux, culturels et environnementaux, aux droits de l'enfant et à ceux des personnes handicapées. Nous insistons également sur la nécessité d'avoir à l'esprit la transversalité de l'égalité des genres.

Le lancement de la réflexion et du débat publics sur l'élaboration d'un modèle marocain de justice sociale est une preuve formelle de la force de nos institutions constitutionnelles, du dynamisme de notre espace public national et sa capacité à intégrer les dynamiques de la société, la multiplicité des opinions qui s'y expriment et la diversité des intérêts des différentes catégories qui la composent. C'est un acquis précieux qui ne peut être apprécié à sa juste valeur qu'au regard des déchirements et des tensions que vivent de nombreuses sociétés autour de problématiques sociétales extrêmement sensibles.

Pour conclure, Nous tenons à exprimer nos vifs remerciements à tous les participants à ce forum, et plus particulièrement à ceux qui représentent les différentes institutions régionales et internationales et les experts étrangers. Nous leur souhaitons la bienvenue au Royaume du Maroc et apprécions leur réceptivité sincère à cette manifestation nationale et internationale dédiée au service de la justice sociale. A tous, Nos souhaits de plein succès.

Wassalamou alaikoum wa rahmatou Allahi wabarakatouh”.

Discours de SM le Roi Mohammed VI à la Nation, à l'occasion du 8-ème anniversaire de l'accession du Souverain au Trône de Ses glorieux ancêtres. (22 mars 2013)

SM le Roi Mohammed VI a adressé un important discours à la Nation, à l'occasion du 8-ème anniversaire de l'accession du Souverain au Trône de Ses glorieux ancêtres.

Voici le texte intégral du discours royal:

"Louange à Dieu.

Prière et salut sur le Prophète, Sa famille et Ses compagnons.

Cher peuple.

Nous commémorons aujourd'hui le huitième anniversaire de Notre accession au Trône. Cette célébration intervient dans une phase historique foisonnant de réformes profondes et abondant de questions salutaires pour la nation. Elle s'inscrit également dans un contexte marqué par l'accélération des mutations historiques qui s'opèrent, et la diversité des grands défis qui se posent, autant de challenges qui ne sauraient être relevés sans une vision globale claire des enjeux et une planification rigoureuse des actions prioritaires et pressantes à mener.

Il importe, à cet égard, de continuer à consolider les réalisations déjà accomplies, et parallèlement, à aller de l'avant dans la mise en oeuvre des réformes en cours et à engager de nouvelles réformes indispensables pour l'édification du Maroc de demain. Ce Maroc, Nous le voulons entreprenant, volontariste, multipliant les réalisations, égrenant les chantiers, un Maroc qui gagne, quelle que soit l'ampleur des défis et des enjeux. Nous avons emprunté, pour y parvenir, la voie de la démocratie et l'approche participative, comptant en cela sur nous-mêmes et sur nos propres ressources humaines, lesquelles représentent sans conteste le meilleur don qu'un être humain puisse espérer recevoir de son Créateur.

Je M'adresse à toi, en Ma qualité d'Amir Al-Mouminine (Commandeur des Croyants) auquel échoit la mission d'assurer la conduite de ton destin en vertu du pacte de la Bay'a (allégeance) et de la Constitution. Je M'adresse à toi également, en tant que Roi-Citoyen ayant pris la juste mesure des réelles préoccupations de chaque Marocaine et de chaque Marocain, en s'enquérant de leur situation sur le terrain. Par conséquent, Je M'attache à définir les grandes orientations pour la nation marocaine, en veillant, parallèlement, à cerner les préoccupations quotidiennes de tous les citoyens. Je M'emploie également à inscrire ces actions dans un ordre homogène où les priorités se complètent et s'articulent entre elles dans une parfaite synergie. Le but triptyque de cette option démocratique est de:

- Conforter les réformes structurelles déjà menées à leur terme.
- Accélérer la mise en oeuvre optimale de celles qui sont en cours.
- Initier de nouvelles réformes.

Cher peuple.

L'affaire de notre intégrité territoriale connaît un tournant décisif engendré par l'Initiative Marocaine pour la négociation d'un statut d'autonomie à conférer à nos provinces du Sud, dans le cadre de la souveraineté du Royaume, de son unité nationale et de son intégrité territoriale.

A cet égard, Nous sommes satisfait de la position du Conseil de sécurité des Nations Unies, qui appuie notre Initiative et la qualifie de sérieuse et crédible, ainsi que de tout parrainage onusien responsable et constructif, permettant d'engager, à son sujet, des négociations substantielles et sincères.

Nous saluons également pour leur appui les puissances influentes au sein de la communauté internationale, ainsi que les pays frères et amis dont le soutien a permis à l'Initiative marocaine de s'imposer et de figurer dans l'agenda international, comme un type moderne d'autodétermination, parfaitement conforme, tant sur le fond que sur la forme, à la légalité internationale authentique et non pervertie.

Nous souhaitons réaffirmer, en ton nom, cher peuple, la volonté sincère du Royaume de s'engager dans des négociations responsables, en partant de deux prémisses de base: de prime abord, le Maroc a participé de bonne foi au premier round des négociations, et demeure constamment disposé à négocier, mais uniquement à propos de l'autonomie, toute l'autonomie et rien que l'autonomie.

En deuxième lieu, l'autonomie convenue de façon consensuelle, ne peut être envisagée que dans le cadre de la souveraineté du Royaume du Maroc, pleine, pérenne, inaliénable et ne souffrant aucun marchandage, et ce, dans le respect de son unité nationale intangible et de son intégrité territoriale une et indivisible.

En tout état de cause, et si longues et laborieuses que puissent être les négociations, nous garderons notre main tendue en direction de toutes les vraies parties concernées par un règlement politique de ce différend artificiel, dans l'espoir de les convaincre de l'opportunité historique qu'offrent ces négociations. Notre vu, en effet, est de faire en sorte que ces pourparlers soient une victoire pour toutes les parties, pour le droit et pour la légitimité. Nous y voyons également l'occasion de faire prévaloir l'esprit de fraternité, de bon voisinage et d'unité maghrébine.

Nous sommes pleinement confiant que le processus d'autodétermination consensuelle, connaîtra un heureux aboutissement, d'abord, avec l'aide de Dieu, et ensuite, grâce à l'unanimité nationale, y compris les Sahraouis qui s'y sont tous investis sans exclusion, ni discrimination aucune. A ce propos, Nous engageons Nos fidèles sujets expatriés, originaires du Sahara marocain, où qu'ils soient, notamment les populations retenues à Tindouf, à oeuvrer pour une plus large adhésion de leurs frères à cette initiative qui a pour vocation de les réconcilier entre eux, de favoriser leur rassemblement et de préserver leur dignité.

A cet égard, Nous tenons à rendre hommage à nos Forces Armées Royales, notamment celles stationnées dans nos provinces du Sud. Nous leur réaffirmons Notre bienveillante sollicitude et la fierté qu'inspirent au peuple marocain la ténacité et les multiples sacrifices dont elles font preuve pour protéger et préserver l'unité de la Nation. Nous nous attacherons constamment à améliorer la situation sociale des membres de Nos Forces Armées Royales, toutes catégories confondues, y compris les retraités.

Afin de consolider le tournant positif qu'elle a suscité, Nous nous devons de conforter cette Initiative marocaine prometteuse, par des initiatives visant, dans le cadre d'une stratégie globale et intégrée, à raffermir la démocratie et le

développement, parallèlement à la nécessaire mobilisation collective et à l'indispensable consolidation du front intérieur.

En effet, cette Initiative est de la bonne graine que nous semons, et que nous devons constamment entretenir avec soin. Ainsi, le Maroc s'engage à respecter tout accord politique mutuellement acceptable qui sera réalisé sur la base de cette initiative, avec toutes les parties réelles et effectives. Quoi qu'il en soit, le Maroc ne saurait être otage ou prisonnier des calculs d'autrui. En revanche, il entend poursuivre résolument son évolution politique, disposant, pour cela, d'une arme imparable, en l'occurrence notre précieux capital démocratique dont nous pouvons tirer une légitime fierté en tant que modèle politique avancé à l'échelle de notre région.

Aussi, appartient-il à chacun de faire en sorte que l'élection de la prochaine chambre des représentants soit une nouvelle occasion pour conforter la normalité démocratique, pour donner une expression tangible à ta volonté réelle et pour faire émerger une majorité gouvernementale crédible et une opposition agissante et constructive, sur la base de programmes concrets et bien ciblés, et non à la faveur de slogans creux et galvaudés sur la réforme et le changement, slogans qui pourraient donner lieu à des surenchères aussi absurdes que celles brandissant la réforme de la réforme et le changement du changement.

Tu Me trouveras toujours, cher et fidèle peuple, en première ligne, à la tête de ceux qui sont déterminés à contrecarrer tout discours mettant en doute l'intérêt d'avoir des élections et l'utilité même des partis politiques, et à déjouer toutes les pratiques tendancieuses visant à porter atteinte à leur crédibilité. La maturité politique à laquelle nous sommes parvenus, implique pour nous le devoir de proscrire les conceptions erronées, nihilistes et mystificatrices, attentatoires au respect dû au verdict démocratique des urnes.

En effet, les élections n'ont nullement pour enjeu l'identité de l'Etat marocain ou les fondamentaux de son régime, en l'occurrence l'Islam modéré et ouvert, la monarchie constitutionnelle, l'unité nationale, l'intégrité territoriale et la démocratie sociale. Ce sont là des constantes qui font l'objet d'une unanimité nationale imprescriptible, car il ne peut y avoir d'Etat sans constantes et sans valeurs sacrées.

Par ailleurs, les élections ne consistent pas, au fond, à s'engager dans une compétition inutile et inopportune, à propos des judicieux choix stratégiques de la nation, qui font, d'ailleurs, l'objet d'un consensus national et forment le socle du développement et du progrès dans la modernité et répondant aux contraintes de l'époque. Il s'agit, notamment, de l'Etat de droit et des institutions, de la citoyenneté fondée sur le respect des droits et des obligations de l'Homme, du libéralisme économique, et de la liberté d'entreprendre. Outre la solidarité, la justice sociale et l'ouverture sur le monde. C'est à Nous qu'il échoit de veiller à la pérennité de ces valeurs, quelles que soient les circonstances et leurs fluctuations. C'est cela, du reste, Notre conception de la Monarchie citoyenne, et c'est ainsi que Nous l'entendons.

Il ne faut pas que les constantes et les choix stratégiques de la nation se muent en autant de slogans creux et de coquilles vides. Nous prenons, donc, acte avec satisfaction de la propension nouvelle chez les partis sérieux - et c'est ce qui

compte le plus - à proposer des programmes électoraux bien définis, clairs et précis. C'est cela qui traduit la vaste portée et la pertinente opportunité des élections. Ces consultations électorales doivent être ouvertes à la compétition entre toutes les formations politiques sans exclusive, afin de cerner les priorités de la prochaine législature, pour une meilleure gestion de la chose publique, conformément au choix librement consenti du peuple.

A ce propos, Je tiens à réaffirmer que le régime voulu par Nous est celui d'une monarchie citoyenne. Une monarchie agissante qui ne saurait être cantonnée dans un concept forcément réducteur, ni dans des prérogatives exécutives, ou organe législatif, ou autorité judiciaire. Ces institutions constitutionnelles ont leurs compétences exercées sur la base du principe de la séparation des pouvoirs distincts de ceux de la Royauté. Telle est la monarchie marocaine authentique que nous nous sommes choisie. Nous l'avons étayée par la citoyenneté pour le développement, dans le respect de sa quadruple légitimité religieuse, historique, constitutionnelle et démocratique. Ce choix est également un acte de fidélité à l'esprit ayant présidé à la lutte nationale qu'elle a menée et des sacrifices qu'elle a consentis au nom de la souveraineté, de l'unité et du progrès du pays, ainsi qu'à la synergie profonde caractéristique des liens unissant le peuple et le Trône, toujours en phase.

Par ailleurs, quelle que soit la légitimité de la démocratie représentative classique, Nous jugeons nécessaire de la conforter et la compléter par la démocratie participative moderne. Nous pourrions ainsi mettre à contribution toutes les compétences et expertises nationales et régionales, et nous prévaloir de la société civile agissante et des forces vives de la nation, toutes tendances et sensibilités confondues. Quelle que soit leur position, ces acteurs sont appréciés à leur juste valeur par Notre Majesté. Leurs avis sont respectés, s'agissant de la gestion des affaires publiques, y compris les questions déterminantes pour la nation, et ce, dans le cadre de la primauté de la loi et de l'Etat des institutions. En tout état de cause, Nous tenons à soumettre les propositions émanant de ces instances aux institutions constitutionnelles et aux instances compétentes pour examen et décision.

Nous attendons également de nos partis nationaux qu'ils favorisent l'émergence d'élites aptes à assurer une bonne gestion des affaires publiques, et à être comptables du bilan de leur action.

Voilà pourquoi Je compte sur toi, Mon peuple fidèle, pour que, mesurant l'ampleur de la responsabilité qui t'incombe, tu fasses le choix le plus judicieux de tes représentants à l'occasion d'élections régulières et honnêtes.

A cet égard, Nous te donnerons rendez-vous pour bientôt afin de voir ce qu'il y a lieu de faire pour que cette échéance électorale constitue une étape importante dans le processus devant conduire au couronnement de la réforme institutionnelle progressive en cours, par un changement global et de niveau supérieur.

Pour autant, nous ne saurions perdre de vue la nécessité, à ce stade, de donner la priorité à deux questions pressantes. Premièrement, il s'agit de soutenir et d'accompagner la dynamique positive qui a été générée par l'Initiative d'autonomie, pour aborder les étapes à venir dans le cadre d'une mobilisation

générale. En second lieu, il faudra gagner le pari des prochaines échéances électorales afin de dégager un paysage politique sain. Un paysage rationalisé ayant pour pilier une majorité homogène, d'où émergerait un gouvernement ramassé, reposant sur des pôles bien définis, efficaces et complémentaires les uns des autres. Ceci devrait se faire en fonction des priorités de la politique générale de la nation, et non au gré de considérations politiciennes étreintes et de calculs purement arithmétiques ou subjectifs.

En effet, les champs de déploiement de l'action politique, entendue dans son acception noble, sont trop vastes pour réduire celle-ci à une simple course visant à remporter un siège au Parlement, ou une fonction ministérielle. Elle se déploie plutôt dans un domaine autrement plus vaste, et garantissant une proximité optimale vis-à-vis du citoyen, par le biais des larges attributions dévolues aux collectivités locales. Qu'elles soient de la majorité ou de l'opposition, celles-ci disposent, en vertu des élections, d'un pouvoir effectif pour assurer la gestion quotidienne des affaires te concernant.

Cher peuple.

Pour que nos acquis démocratiques puissent être protégés et préservés, il nous est indispensable de poursuivre le processus de développement de notre pays, d'y consolider la sécurité et la stabilité et de conforter l'administration de proximité.

A cet effet, Nous nous attachons à imprimer une forte impulsion aux projets prometteurs qui s'inscrivent dans le cadre de l'Initiative Nationale pour le Développement Humain (INDH), en tant que chantier de règne ouvert en permanence. Nous veillerons constamment à la bonne réalisation de ses projets, en en assurant le suivi et l'évaluation régulière sur le terrain.

Nous ne tolérerons pas que cette Initiative soit instrumentalisée de manière tendancieuse ou intéressée, et réduite ainsi à un slogan creux. Nous devons continuer à oeuvrer pour notre objectif suprême qui est d'améliorer les conditions de vie des catégories qui pâttissent des affres de la pauvreté, de l'analphabétisme, de la marginalisation et de l'exclusion, de sorte à les prémunir contre les velléités d'extrémisme, d'ostracisme et de terrorisme.

A cet égard, Nous réaffirmons cette responsabilité qui nous incombe collectivement pour libérer les énergies créatrices des jeunes et mettre leurs idées lucides et éclairées au service d'actions judicieuses et bénéfiques, au lieu de les laisser, comme une proie facile, à la merci des obscurantistes qui s'évertuent à fanatiser et enflammer les faibles et les simples d'esprit en les poussant à des actes de suicide que prohibe la loi et que proscriit la religion.

A cet égard, Nous rendons à nouveau hommage à l'Administration territoriale, au corps de la Sûreté nationale, à la Gendarmerie Royale, aux Forces Auxiliaires, et à la Protection civile. Nous réaffirmons Notre volonté de continuer à entourer de Notre sollicitude tous ceux qui ont en charge de veiller sur les affaires de défense et de sécurité. Nous avons à cœur d'améliorer leurs conditions sociales, et d'assurer à leurs familles une prise en charge digne des sacrifices qu'ils consentent pour préserver la sécurité des citoyens et de la patrie. Nous sommes fier de la vigilance, de la mobilisation et de l'abnégation dont ils ont fait preuve pour faire face aux actes criminels d'agression, de terrorisme, d'intimidation et autres forfaits.

Nous tenons également à saluer les citoyens et les citoyennes pour l'esprit civique responsable dont ils ont fait preuve, convaincus qu'ils sont que la sécurité est l'affaire de la société tout entière. Aussi sommes-Nous confiant que le terrorisme abject ne saurait entamer notre attachement à notre option irréversible. Nous veillons à l'assèchement des sources de ce fléau, en adoptant une stratégie globale et multidimensionnelle, prévoyant notamment le renforcement de la Sûreté nationale. Nous avons ainsi ordonné que celle-ci soit dotée des moyens matériels et des ressources humaines nécessaires.

Dans sa globalité, Notre stratégie est basée également sur l'indispensable complémentarité synergique entre l'action dédiée au développement d'une part et, d'autre part, la création culturelle et intellectuelle, qui constitue un puissant ingrédient dans la lutte contre l'extrémisme et l'obscurantisme.

Nous réaffirmons aussi la nécessité, pour les oulémas, les intellectuels et leurs instances respectives, d'assumer les responsabilités qui sont les leurs en matière d'encadrement, d'orientation et de guidance. Certes, la pensée est, par définition, sujette à des fluctuations et à des mouvements de flux et de reflux, mais on ne saurait, pour autant, permettre qu'une crise de la pensée laisse le champ libre pour répandre et faire l'apologie d'une pensée de la crise. C'est pourquoi notre pays a un besoin impérieux de susciter un renouveau religieux éclairé et un essor intellectuel marqué du sceau de la modernité.

Cher peuple.

Nous avons engrangé de nombreux acquis, en réalisant les projets prévus dans les secteurs où le gouvernement dispose d'une vision claire et précise. Tant et si bien que le Maroc est devenu un immense chantier foisonnant de projets structurants, tant au niveau local que régional et national. Mais, nous n'aurions pu parvenir à ce résultat sans la confiance des citoyens et des investisseurs, et sans la crédibilité dont le Maroc jouit auprès de ses partenaires étrangers grâce à son attachement aux règles de bonne gouvernance.

Afin de conforter ces acquis, il incombe à chacun de se mettre à la tâche avec ardeur et de s'armer d'une volonté tenace pour parachever les réformes en cours, par le lancement de nouveaux chantiers vitaux. Il importe, en outre, de soutenir les initiatives privées -en encourageant les jeunes et en les incitant à créer des petites et moyennes entreprises- et d'appuyer les grandes entreprises citoyennes.

Notre but ultime est d'assurer des opportunités d'emploi productif pour la jeunesse de notre pays. Car, c'est là le véritable objectif à l'aune duquel se mesure la crédibilité de tout programme politique.

A ce propos, Je dis: Trêve des seuls diagnostics théoriques décrivant la situation et dépitant les foyers de dysfonctionnement, car en la matière, nous disposons d'assez d'études objectives réalisées par les instances et les institutions concernées. Il ne nous reste, donc, plus qu'à proposer des projets réalisables qui tiennent compte des priorités de chaque étape.

La Justice vient en tête des secteurs prioritaires pour la période à venir.

Elle est la clé de voûte du pouvoir, et le socle sur lequel reposent l'Etat de droit, la primauté de la loi, le principe d'égalité devant elle, et la bonne gouvernance. La Justice est également un levier fondamental pour le développement et la promotion de l'investissement. D'où le devoir pour tous de se mobiliser pour

assurer une réforme globale de la Justice et en consolider l'indépendance, dont Nous sommes, du reste, le Garant. Nous entendons, donc, conforter la confiance dans la Justice et garantir la sécurité judiciaire qui passe par les exigences de compétence, de probité et de droiture.

Le moyen de parvenir à cet objectif tient à la protection de l'inviolabilité de la Justice, de la déontologie y afférente, ainsi qu'à la poursuite de sa modernisation et de sa mise à niveau, tant sur le plan des structures et des ressources humaines et matérielles, qu'au niveau de la mise en place d'un cadre juridique moderne.

La même volonté et la même détermination Nous animent pour veiller, avec toute l'attention voulue, à la mise en oeuvre optimale de la réforme du chantier décisif de l'éducation et de la formation. Car on ne saurait assurer un avenir pour les générations montantes sans s'armer de courage et de hardiesse pour prendre à bras le corps les problèmes de ce secteur, et traiter ses carences.

En effet, en dépit des efforts sincères qui ont été déployés pour assurer la mise en oeuvre de la Charte d'Education et de Formation - laquelle demeure un cadre de référence fondateur - les résultats quantitatifs n'ont pas donné lieu à un changement qualitatif, pas plus qu'ils n'ont eu l'impact optimal escompté, permettant de dispenser une éducation de bonne facture, en adéquation avec les exigences de l'économie.

Aussi est-il nécessaire de continuer -avant qu'il ne soit trop tard- la mise en oeuvre des réformes vitales et incontournables, visant à renforcer la bonne gouvernance de ce secteur, et de trouver des solutions objectives aux questions en suspens, avec, au premier chef, la problématique du financement, la rationalisation de la gestion des ressources, les langues d'enseignement, la modernisation des programmes et des manuels scolaires, et la focalisation sur l'alphabétisation. En outre, il importe de redoubler d'effort afin de réussir la réhabilitation de l'école publique et la promotion de l'enseignement privé, dans le respect du principe d'égalité des chances.

Afin de consolider la gouvernance territoriale, Nous sommes résolu à consolider les processus de déconcentration et de régionalisation. En effet, une régionalisation efficiente va nécessairement de pair avec un système de déconcentration aussi large que concret, dans le cadre de pôles bien définis, auxquels les autorités centrales délèguent les prérogatives et les ressources nécessaires, suivant une approche régionale intégrée.

A ce propos, Nous réaffirmons notre ferme volonté d'aller de l'avant dans la mise en place d'une régionalisation graduelle, évolutive et solidaire, en faveur de l'ensemble du territoire du Royaume. Cette politique qui sera mise en oeuvre sur la base d'un nouveau découpage régional du territoire, prévoit des compétences élargies, s'inscrivant, de par notre volonté nationale propre, dans un processus maroco-marocain, et prenant en charge les spécificités de chaque région, y compris nos provinces du sud.

A cet égard, Nous affirmons que Nous avons réservé exclusivement à ces provinces qui nous sont si chères, un statut d'autonomie, comme solution consensuelle et définitive au différend dont elles sont l'objet. En tout état de cause, aussi bien l'autonomie applicable au seul Sahara marocain dans le cadre d'une solution politique mutuellement acceptable, que la nouvelle régionalisation

prévue pour l'ensemble des autres régions du Maroc, ne peuvent être mises en oeuvre que dans le cadre de la souveraineté du Royaume, de son unité nationale et de son intégrité territoriale.

Parmi les questions cruciales qui nous interpellent avec force, figure l'indispensable consolidation des acquis enregistrés en matière de développement rural. Pour cela, il importe de proposer une stratégie pour le développement agricole, une stratégie ambitieuse intégrant une nouvelle politique agricole et une approche globale de développement durable, prenant en charge la problématique de la rareté des ressources en eau et leur gestion rationnelle. Cette stratégie doit également intégrer comme principe de base le fait que la sécheresse est un phénomène quasi-structurel auquel il faut remédier par le biais de politiques publiques efficaces.

Par ailleurs, pour s'assurer que le développement durable de notre pays ne devienne unijambiste, il doit s'opérer de manière harmonieuse et équilibrée entre villes et campagnes. A cet effet, il est nécessaire de favoriser le développement urbain dans le cadre d'une politique cohérente de la ville. Une politique apte à faire de nos cités des espaces accueillants pour vivre dans la dignité, la convivialité et le respect des valeurs marocaines authentiques de bon voisinage, de solidarité et de brassage social.

La problématique de l'énergie se pose également comme une question fondamentale qu'il faut aborder dans le cadre d'une vision prospective.

L'objectif est de garantir la sécurité énergétique de notre pays, de diversifier les sources d'énergie nationales, par le recours à des énergies alternatives, et d'en assurer un usage rationnel.

Cher peuple.

Si elle repose sur l'attelage du couple démocratie et développement, Notre conception du pouvoir se fonde, au même titre, sur la complémentarité entre nos politiques intérieure et extérieure. En effet, grâce à son évolution démocratique et à la dynamique de son développement, qui sont mondialement reconnues, le Maroc a largement conforté sa position et son rayonnement externe.

A cet égard, Nous nous réjouissons des réalisations positives que notre diplomatie a accomplies sous Notre impulsion, suivant en cela une démarche moderne, efficace et proactive, en dépit d'un contexte régional et international difficile, chargé de toutes sortes de périls, de rebondissements et de manoeuvres sournoises. Cette évolution positive est à inscrire à l'actif de toutes les forces vives de la nation qui se sont mobilisées à cet effet, ainsi que des diplomaties officielle et parallèle qui ont mené leurs efforts de concert, dans le cadre d'un plan audacieux destiné à démontrer le bien-fondé de notre cause nationale, à faire valoir les intérêts supérieurs de notre pays, et à marquer notre forte adhésion en faveur des grandes causes internationales.

Pour conforter cette avancée, le gouvernement doit mettre tous les moyens matériels et toutes les compétences humaines nécessaires à la disposition de notre diplomatie, afin qu'elle renforce sa présence dans le monde et au sein des instances et institutions internationales, et qu'elle puisse être à la hauteur des défis qui se posent à l'échelle régionale et internationale.

Grâce à une politique extérieure mûre et circonspecte, le Maroc se positionne désormais en partenaire actif sur l'échiquier international, apportant son concours au niveau des fondamentaux de l'agenda mondial, notamment la sauvegarde de la paix et de la sécurité, la lutte contre le terrorisme, la promotion des valeurs de cohabitation et le renforcement de la coexistence synergique et de l'interaction entre les civilisations et entre les religions, outre l'engagement en faveur des droits de l'Homme et la promotion de la condition de la femme, ainsi que la réalisation du développement durable et la protection de l'environnement, dans le respect des règles de bonne gouvernance.

Pour concrétiser son engagement en faveur de ces valeurs, le Maroc s'est fixé des priorités géopolitiques bien définies.

Agissant, donc, dans un esprit de solidarité, nous nous sommes constamment attachés à apporter notre soutien et notre appui aux peuples frères du continent africain, notamment dans les pays sub-sahariens et du Sahel, à instaurer la sécurité et la stabilité dans ces pays, à favoriser leur développement humain, et à préserver leur souveraineté, leur unité nationale et leur intégrité territoriale. Dans le même élan solidaire, nous leur apportons notre concours pour les aider à faire face aux problèmes épineux dont ils pâttissent, et ce, outre l'appui que nous apportons à la coopération entre les pays du Sud et notre adhésion à l'ambitieux projet d'union méditerranéenne.

Nous nous attachons, avec la même ardeur et la même sincérité, à raffermir les liens solides de fraternité, de coopération fructueuse et de solidarité agissante, qui nous unissent aux pays arabes frères, notamment dans le domaine économique qui constitue la cheville ouvrière de l'action arabe commune.

Nous réaffirmons, par ailleurs, notre soutien aux causes justes de la Nation arabe, avec, au premier chef, le droit du peuple palestinien frère d'instaurer son Etat indépendant, avec Al-Qods Al-Charif pour capitale, un Etat fondé sur la primauté de la loi et l'exercice du pouvoir par le biais des institutions, sous la conduite légitime de Notre frère Son Excellence le Président Mahmoud Abbas. Nous appuyons, à cet égard, les efforts sincères qu'il déploie pour assurer la réconciliation nationale et préserver l'unité du peuple palestinien, dans le respect de la légalité nationale et internationale, de l'Initiative arabe de paix et des accords et arrangements conclus entre les parties concernées. Nous apportons également notre soutien à toutes les initiatives visant à instaurer la sécurité et la stabilité en Irak, au Liban, au Soudan et en Somalie, et ce, dans le respect de leur souveraineté et de leur intégrité territoriale respectives. C'est dire que l'édification de l'Union du Maghreb constitue, pour nous, une option fondamentale constante dans notre politique étrangère, et un point de convergence des priorités qui lui sont assignées.

Cher peuple.

S'il est une qualité distincte dont le Maroc peut se targuer actuellement, c'est bien celle dont le Conseil de sécurité, et, à travers lui, la communauté internationale tout entière, l'ont crédité en qualifiant de sérieuse et crédible notre Initiative pour la négociation de l'autonomie de nos provinces du Sud. A cet égard, Nous estimons que cette reconnaissance internationale vaut pour toutes les réformes profondes que nous avons accomplies ensemble, ainsi que les transformations

que Nous conduisons de concert avec toi, avec toute la fermeté et toute la détermination requises.

Mais si cette reconnaissance de sérieux et de crédibilité nous honore, elle n'en est pas moins porteuse de nouvelles responsabilités, qui nous engagent à redoubler d'effort et à nous mobiliser tous pour préserver ce capital précieux, capital que nous sommes parvenus à bâtir parce que nous avons confiance en nos capacités propres, et que le monde apprécie à leur juste valeur la pertinence de nos choix et la sincérité de notre engagement.

Je resterai, cher peuple, tel que tu M'as toujours connu, le Roi-Citoyen à l'avant-garde des militants oeuvrant sur le terrain, dans toutes les régions du pays, comme à l'extérieur. Je M'attacherai également à consolider les piliers de l'unité et de la démocratie, à conforter la dynamique de développement, de progrès et de solidarité, et à raffermir la capacité du Maroc à agir en synergie avec le monde extérieur et les mutations qui s'y opèrent, sans jamais se départir de l'identité marocaine authentique. Notre ambition ultime est de permettre à toute Marocaine et à tout Marocain, qu'ils résident au pays ou en terre d'immigration, d'accéder à la pleine citoyenneté dans la dignité. Nous nous y attèlerons avec une foi profonde, une détermination inébranlable et une ferme volonté de militer et de lutter sans répit pour y parvenir. Nous sommes animés, pour cela, d'un courage circonspect et sans témérité, d'une détermination sans faille, et d'un espoir sans présomption.

Notre force, nous la puisons dans la perpétuelle symbiose qui règne entre le Trône et le peuple, et qui nous a toujours permis de franchir tous les écueils et autres obstacles qui se sont dressés sur notre chemin. Nous nous sommes constamment inspiré de l'esprit de sacrifice et d'abnégation au service de la patrie, tel qu'incarné par le Libérateur de la Nation, Notre Auguste Grand-Père, Sa Majesté le Roi Mohammed V, que Dieu sanctifie son âme, et le Bâtitteur de l'Etat marocain moderne, Notre vénéré Père, Sa Majesté le Roi Hassan II, que Dieu le couvre de sa sainte miséricorde. Nous avons une pensée émue pour la mémoire et les sacrifices consentis par les compagnons des deux augustes Souverains dans la lutte nationale authentique qu'ils avaient menée.

En même temps, Nous saluons ceux et celles qui se sont investis, sous Notre conduite, et avec l'aide de Dieu, dans le processus visant à parachever l'édification du Maroc de la

Discours de S.M. le Roi Mohammed VI lors de l'ouverture de la 2ème année législative de la 7ème législature (25 mars 2013)

"Louange à Dieu,

Prière et Salut sur le Prophète, Sa Famille et Ses Compagnons,

Mesdames et Messieurs les honorables parlementaires,

En ouvrant cette session parlementaire, Nous parachevons le renouvellement des institutions constitutionnelles, concrétisant ainsi Notre ferme volonté de mettre le processus démocratique sur la bonne voie en tant qu'option irréversible, quels que soient les défis aux niveaux national et international.

Mais si nous sommes fiers de la réalisation de ce bond qualitatif, est-ce à dire que nous avons déjà atteint l'objectif ultime auquel nous aspirons?

Ainsi que Nous l'avons maintes fois rappelé, il n'y a pas de démocratie sans démocrates. La démocratie est un processus long et ardu et non un champ virtuel de guerre de positions. Il s'agit, plutôt, d'une citoyenneté engagée et une pratique incontournable de bonne gestion des affaires publiques, au niveau local en particulier.

La consolidation de la démocratie passe nécessairement par l'ancrage de la culture de la citoyenneté, mission qui, du reste, revient aux partis politiques et aux organisations de la société civile, et par l'amélioration, palpable pour le citoyen, de son vécu quotidien.

Et, quelle que soit la composition des Conseils élus, Nous ne cesserons, néanmoins, de poser la question essentielle suivante: l'élection est-elle une fin en soi, marquant l'aboutissement ultime du parcours? Assurément non, car le respect de la volonté populaire exige de se défaire de la mentalité de la démocratie des sièges, au profit d'une adhésion franche aux vertus de la démocratie du développement.

Dans la perspective de tirer tous les enseignements qui s'imposent de l'élection des Conseils représentatifs, et de réunir les conditions requises pour en assurer la rationalisation, Nous Nous limiterons aujourd'hui à évoquer le renouvellement de l'élection des Conseils des collectivités locales, qui incarnent la démocratie participative et de proximité, et forment le noyau dur de la Chambre des Conseillers.

Nous engageons les collectivités locales à tourner la page de la compétition électorale, somme toute passagère, pour ouvrir les chantiers essentiels de l'action sociale, refusant de baisser les bras devant l'ampleur des difficultés et s'employant, en revanche, à élaborer des plans de développement locaux, en vue de la mise en oeuvre concrète des chantiers prioritaires que sont l'habitat salubre, l'investissement porteur, l'emploi productif, l'enseignement utile et la création des conditions d'une vie digne pour tous.

Voilà qui va stimuler les citoyens qui, du reste, doivent être associés, de manière effective et permanente, à la réalisation des projets de développement répondant à leurs préoccupations réelles. Telle est la voie à emprunter pour la réhabilitation de la démocratie locale, laquelle doit être une relation synergique et permanente

avec les citoyens, plutôt qu'un exercice de circonstance qui ne dure que le temps d'un scrutin.

Nous tenons à féliciter les nouveaux élus, et Nous Nous réjouissons du score élevé réalisé par les jeunes les plus qualifiés. Toutefois, le faible niveau de représentation féminine dans les collectivités locales, Nous amène à Nous interroger: jusqu'à quand allons-nous continuer à recourir à la discrimination juridique positive, pour garantir une large participation de la femme aux institutions?

La question exige, sans aucun doute, un renouveau global, par une transformation profonde des mentalités archaïques et de la conscience collective. Elle requiert de laisser à la femme la faculté de s'insérer dans tous les rouages de la vie de la nation, d'autant plus qu'elle a fait la démonstration de ses mérites, de sa droiture et de son dévouement au service de l'intérêt général.

Corrélativement aux Hautes Directives que Nous avons données aux autorités publiques pour apporter leur appui aux collectivités locales, Nous n'avons pas manqué d'insister sur la nécessité pour ces autorités de faire preuve de vigilance, de fermeté et de contrôle continu pour s'assurer de l'exercice optimal par les Conseils élus, des larges prérogatives qui leur sont dévolues par la loi.

Parallèlement à la mise en garde que Nous lançons contre l'irresponsabilité et la mauvaise gestion, même de la part d'un élu ayant obtenu une forte majorité, Nous tenons à rappeler en particulier Nos Hautes Instructions visant la pénalisation d'actes favorisant la prolifération de l'habitat insalubre et l'application ferme, efficace et sans complaisance de la loi à l'encontre de tous les manipulateurs.

Nous considérons que la collectivité locale ne peut s'acquitter pleinement de sa mission qu'en conjuguant ses efforts avec ceux de l'Ecole et de la Famille, trois institutions sur lesquelles se focalise Notre ferme volonté de réforme visant l'édification d'une société démocratique, moderniste.

Nous avons suffisamment insisté sur la nécessaire mise en oeuvre optimale de la Charte Nationale de l'Education et de la Formation. Nous Nous contenterons aujourd'hui de prévenir, mais avec force, que cette année constitue un tournant décisif pour la réalisation de cette réforme essentielle. Aussi, faut-il se résoudre à prendre, à cet égard, les décisions audacieuses qui s'imposent, faire preuve de tout le courage et de toute la fermeté requise et veiller à la mise en oeuvre utile et effective de ses dispositions dans la pratique et le vécu des citoyens.

S'agissant de la Famille et de la promotion de la condition de la Femme, J'en ai déjà énoncé la problématique fondamentale dès le lendemain de Mon Accession à la Charge Suprême d'Amir Al Mouminine, en M'interrogeant dans le discours du 20 Août 1999:

"Comment espérer assurer progrès et prospérité à une société alors que ses femmes, qui en constituent la moitié, voient leurs droits bafoués et pâtiennent d'injustice, de violence et de marginalisation, au mépris du droit à la dignité et à l'équité que leur confère notre sainte religion?"

Outre les multiples décisions et initiatives que Nous avons prises et qui étaient autant de signaux forts en faveur de la promotion, dans l'équité, de la condition

de la femme, Nous n'avons pas hésité à intervenir pour épargner à la société les risques de déchirements autour de cette question.

Nous avons constitué, à cet effet, une commission consultative composée de divers profils et compétences, chargée de Nous soumettre des propositions sur une réforme substantielle de la Moudawana. Depuis, Nous n'avons cessé de lui prodiguer Nos Hautes Directives, jusqu'à ce qu'elle ait soumis à Notre Haute Appréciation les résultats de ses travaux.

A cet égard, Nous tenons à rendre hommage aux efforts déployés par son Président et tous ses membres. Si les avis étaient quelques fois éloignés sur certaines questions, nous considérons, cependant, qu'entre Oulémas, les divergences sont plutôt porteuses de bénédiction.

En adressant Nos Hautes Directives à cette Commission, et en Nous prononçant sur le projet de Code de la Famille, Nous entendions voir introduire les réformes substantielles suivantes :

1. Adopter une formulation moderne, en lieu et place des concepts qui portent atteinte à la dignité et à l'humanisme de la femme.
Placer la famille sous la responsabilité conjointe des deux époux. A cet égard, Mon Aïeul le Prophète Sidna Mohammed, "Paix et Salut soient sur Lui a dit:" les femmes sont égales aux hommes au regard de la loi". Il est, en outre, rapporté qu'Il a dit: "est digne, l'homme qui les honore et ignoble celui qui les humilie".
2. Faire de la tutelle (wilaya) un droit de la femme majeure, qu'elle exerce selon son choix et ses intérêts, et ce, en vertu d'une lecture d'un verset coranique selon laquelle la femme ne saurait être obligée à contracter un mariage contre son gré: "Ne les empêchez pas de renouer les liens de mariage avec leurs maris si les deux époux conviennent de ce qu'ils croient juste". La femme peut, toutefois, mandater de son plein gré à cet effet, son père ou un de ses proches.
3. Assurer l'égalité entre l'homme et la femme pour ce qui concerne l'âge du mariage, fixé uniformément, à 18 ans, en accord avec certaines prescriptions du Rite Malékite; et laisser à la discrétion du juge la faculté de réduire cet âge dans les cas justifiés. Assurer également l'égalité entre la fille et le garçon confiés à la garde, en leur laissant la latitude de choisir leur dévolutaire, à l'âge de 15 ans.
4. S'agissant de la polygamie, Nous avons veillé à ce qu'il soit tenu compte des desseins de l'Islam tolérant qui est attaché à la notion de justice, à telle enseigne que le Tout-Puissant a assorti la possibilité de polygamie d'une série de restrictions sévères.

"Si vous craignez d'être injustes, n'en épousez qu'une seule".

Mais le Très-Haut a écarté l'hypothèse d'une parfaite équité, en disant en substance "vous ne pouvez traiter toutes vos femmes avec égalité, quand bien même vous y tiendriez".

De même, avons-Nous gardé à l'esprit cette sagesse remarquable de l'Islam qui autorise l'homme à prendre une seconde épouse, en toute légalité, pour des raisons de force majeure, selon des critères stricts draconiens, et avec, en outre, l'autorisation du juge.

En revanche, dans l'hypothèse d'une interdiction formelle de la polygamie, l'homme serait tenté de recourir à une polygamie de fait, mais illicite. Par conséquent, la polygamie n'est autorisée que selon les cas et dans les conditions légales ci-après:

Le juge n'autorise la polygamie que s'il s'assure de la capacité du mari à traiter l'autre épouse et ses enfants équitablement et sur un pied d'égalité avec la première, et à leur garantir les mêmes conditions de vie, et que s'il dispose d'un argument objectif exceptionnel pour justifier son recours à la polygamie;

La femme peut subordonner son mariage à la condition, consignée dans l'acte, que son mari s'engage à s'abstenir de prendre d'autres épouses: Cette conditionalité est, en fait, assimilée à un droit qui lui revient.

A cet égard, Omar Ibn Khattab, que Dieu soit satisfait de lui-a dit: "Les droits ne valent que par les conditions y attachées", "Le contrat tient lieu de loi pour les parties" ("Pacta Sunt Servanda"). En l'absence d'une telle condition, il lui appartient de convoquer la première épouse et demander son consentement, aviser la deuxième épouse que son conjoint est déjà marié, et recueillir également son assentiment.

En outre, il devrait être loisible à la femme dont le mari vient de prendre une deuxième épouse de réclamer le divorce pour cause de préjudice subi.

5. Concrétisant la Haute Sollicitude Royale dont Nous entourons Nos chers sujets résidant à l'étranger, et afin de lever les contraintes et les difficultés qu'ils subissent à l'occasion de l'établissement d'un acte de mariage, et en simplifiant la procédure, de sorte qu'il soit suffisant de l'établir en présence de deux témoins musulmans, en conformité avec les procédures en vigueur dans le pays d'accueil, et de le faire enregistrer par les services consulaires ou judiciaires marocains, conformément à cette recommandation du Prophète: "Facilitez, ne compliquez point"!
6. Faire du divorce, en tant que dissolution des liens de mariage, un droit exercé et par l'époux et par l'épouse, selon les conditions légales propres à chacune des parties et sous contrôle judiciaire. Il s'agit, en effet, de restreindre le droit de répudiation reconnu à l'homme, en lui attachant des normes et conditions visant à prévenir un usage abusif de ce droit. Le Prophète-Prière et Salut soient sur Lui - dit à cet égard: " le plus exécrationnable (des actes) licites, pour Dieu, est le divorce".
Pour ce faire, il convient de renforcer les mécanismes de conciliation et d'intermédiation, en faisant intervenir la famille et le juge.
Si le pouvoir de répudiation revient au mari, l'épouse en a également la prérogative, par le biais du droit d'option
Dans tous les cas de figure, il faudra, avant d'autoriser la répudiation, s'assurer que la femme répudiée bénéficiera de tous les droits qui lui sont reconnus.
Par ailleurs, une nouvelle procédure de répudiation a été adoptée. Elle requiert l'autorisation préalable du tribunal et le règlement des droits dûs à la femme et aux enfants par le mari, avant l'enregistrement du divorce.

Elle stipule, en outre, l'irrecevabilité de la répudiation verbale dans des cas exceptionnels.

7. Elargir le droit dont dispose la femme pour demander le divorce judiciaire, pour cause de manquement du mari à l'une des conditions stipulées dans l'acte de mariage, ou pour préjudice subi par l'épouse, tel que le défaut d'entretien, l'abandon du domicile conjugal, la violence ou tout autre sévice, et ce, conformément à la règle jurisprudentielle générale qui prône l'équilibre et le juste milieu dans les relations conjugales. Cette disposition répond également au souci de renforcer l'égalité et l'équité entre les deux conjoints.

De même qu'a été institué le divorce par consentement mutuel, sous le contrôle du juge.

8. Préserver les droits de l'enfant en insérant dans le Code les dispositions pertinentes des conventions internationales ratifiées par le Maroc et en garantissant l'intérêt de l'enfant en matière de garde, laquelle devrait être confiée à la mère, puis au père, puis à la grand-mère maternelle.

En cas d'empêchement, il appartient au juge de décider de l'octroi de la garde au plus apte à l'assumer parmi les proches de l'enfant et en tenant compte du seul intérêt de l'enfant.

Par ailleurs, la garantie d'un logement décent pour l'enfant, objet de la garde, devient, désormais, une obligation distincte de celles dues au titre de la pension alimentaire. La procédure de règlement des questions liées à ladite pension sera accélérée, puisqu'elle devra s'accomplir dans un délai ne dépassant pas un mois.

9. Protéger le droit de l'enfant à la reconnaissance de sa paternité au cas où le mariage ne serait pas formalisé par un acte, pour des raisons de force majeure. Le tribunal s'appuie, à cet effet, sur les éléments de preuve tendant à établir la filiation.

Par ailleurs, une période de cinq ans, est prévue pour régler les questions restées en suspens dans ce domaine, et ce pour épargner les souffrances et les privations aux enfants dans une telle situation.

10. Conférer à la petite - fille et au petit -fils du côté de la mère, le droit d'hériter de leur grand-père, dans le legs obligatoire, au même titre que les petits-enfants du côté du fils, et ce, en application du principe de l'effort jurisprudentiel (l'Ijtihad) et dans un souci de justice et d'équité.

11. S'agissant de la question de la gestion des biens acquis par les conjoints pendant le mariage. Tout en retenant la règle de séparation de leurs patrimoines respectifs, les conjoints peuvent, en principe, convenir du mode de gestion des biens acquis en commun, dans un document séparé de l'acte de mariage. En cas de désaccord, il est fait recours au juge qui se base sur les conditions générales de preuve pour évaluer la contribution de chacun des deux époux pour la fructification des biens de la famille.

Mesdames et Messieurs les honorables Parlementaires,

Ces réformes dont Nous venons d'énoncer les plus importantes, ne doivent pas être perçues comme une victoire d'un camp sur un autre, mais plutôt comme des

acquis au bénéfice de tous les Marocains. Nous avons veillé à ce qu'elles cadrent avec les principes et les références ci-après :

- Je ne peux, en Ma qualité d'Amir Al Mouminine, autoriser ce que Dieu a prohibé, ni interdire ce que le Très-Haut a autorisé;
- Il est nécessaire de s'inspirer des desseins de l'Islam tolérant qui honore l'Homme et prône la justice, l'égalité et la cohabitation harmonieuse, et de s'appuyer sur l'homogénéité du rite malékite, ainsi que sur l'Ijtihad qui fait de l'Islam une religion adaptée à tous les lieux et toutes les époques, en vue d'élaborer un Code moderne de la Famille, en parfaite adéquation avec l'esprit de notre religion tolérante.
- Le Code ne devrait pas être considéré comme une loi édictée à l'intention exclusive de la femme, mais plutôt comme un dispositif destiné à toute la famille, père, mère et enfants. Il obéit au souci, à la fois, de lever l'iniquité qui pèse sur les femmes, de protéger les droits des enfants, et de préserver la dignité de l'Homme. Qui, parmi vous, accepterait que sa famille, sa femme et ses enfants soient jetés à la rue, ou que sa fille ou sa soeur soit maltraitée?
- Roi de tous les Marocains, Nous ne légiférons pas en faveur de telle ou telle catégorie, telle ou telle partie. Nous incarnons la volonté collective de la Oumma, que Nous considérons comme Notre grande famille.

Soucieux de préserver les droits de Nos fidèles sujets de confession juive, Nous avons tenu à ce que soit réaffirmée, dans le nouveau Code de la Famille, l'application à leur égard des dispositions du statut personnel hébraïque marocain.

Bien que le Code de 1957 ait été établi avant l'institution du Parlement, et amendé, par Dahir, en 1993 au cours d'une période constitutionnelle transitoire, Nous avons jugé nécessaire et judicieux que le Parlement soit saisi, pour la première fois, du projet de Code de la Famille, eu égard aux obligations civiles qu'il comporte, étant entendu que ses dispositions à caractère religieux relèvent du ressort exclusif d'Amir Al Mouminine.

Nous attendons de vous d'être à la hauteur de cette responsabilité historique, tant par le respect de la sacralité des dispositions du projet qui s'inspirent des desseins de notre religion généreuse et tolérante, qu'à l'occasion de l'adoption d'autres dispositions.

Ces dispositions ne doivent pas être perçues comme des textes parfaits, ni appréhendées avec fanatisme. Il s'agit plutôt de les aborder avec réalisme et perspicacité, dès lors qu'elles sont issues d'un effort d'Ijtihad valable pour le Maroc d'aujourd'hui, ouvert au progrès que Nous poursuivons avec sagesse, de manière progressive, mais résolue.

En Notre qualité d'Amir Al Mouminine, Nous jugerons votre travail en la matière, en Nous fondant sur ces prescriptions divines: "consulte- les sur la question" et "si ta décision est prise, tu peux compter sur l'appui de Dieu".

Soucieux de réunir les conditions d'une mise en oeuvre efficiente du Code de la Famille, Nous avons adressé à Notre Ministre de la Justice, une Lettre Royale, faisant remarquer que la mise en oeuvre de ce texte, quels que soient, par

ailleurs, les éléments de réforme qu'il comporte, reste tributaire de la création de juridictions de la Famille qui soient équitables, modernes et efficaces.

En effet, l'application du Code actuel a confirmé que les lacunes et les défaillances qui ont été relevées, ne tenaient pas seulement aux dispositions proprement dites du Code, mais plutôt à l'absence de juridictions de la Famille qualifiées sur les plans matériel, humain et de procédure, à même de réunir les conditions de justice et d'équité nécessaires et de garantir la célérité requise dans le traitement des dossiers et l'exécution des jugements.

Nous lui avons également ordonné, outre la mise en place rapide du Fonds d'entraide familiale, de prévoir des locaux convenables pour les juridictions de la Famille, dans les différents tribunaux du Royaume, et de veiller à la formation de cadres qualifiés de différents niveaux, eu égard aux pouvoirs que confère le présent projet à la Justice.

Nous lui avons, en outre, ordonné de soumettre à Notre Majesté, des propositions pour la mise en place d'une commission d'experts, chargée d'élaborer un guide pratique comportant les différents actes, dispositions et procédures concernant les juridictions de la Famille, afin d'en faire une référence unifiée pour ces juridictions, tenant lieu de mode d'application du Code de la Famille.

Il importe également de veiller à réduire les délais prévus dans le code de procédure civile en vigueur, concernant l'exécution des décisions prises sur des questions afférentes au Code de la Famille.

De même qu'il convient de lancer une large campagne médiatique, pour sensibiliser toutes les couches de la société quant à l'importance de cette réforme, et ce, avec la participation de juristes et de différentes sensibilités intellectuelles et politiques.

Quelle que soit l'importance des questions qui vous sont soumises, la cause sacrée de l'intégrité territoriale du Royaume doit rester à la tête des questions nécessitant une mobilisation générale.

Aussi vous exhortons-Nous à user activement de la diplomatie parlementaire pour défendre cette cause avec audace, efficacité et d'une manière offensive, à toutes les occasions et devant toutes les instances.

Nous tenons, à cet égard, à rendre hommage à la participation dynamique des représentants des Provinces du Sud au sein des institutions élues, participation qui confirme leur adhésion à Notre option nationale pour la gestion démocratique de leurs affaires locales dans le cadre de l'unité nationale et de l'intégrité territoriale du Royaume, qui fait l'objet d'une unanimité sans faille de Notre cher peuple sous la conduite de Notre Majesté.

Je suis déterminé à aller de l'avant dans la mise en oeuvre de toutes les réformes, avec la participation de toutes les forces vives, et en particulier, la jeunesse, pour ancrer chez elle les valeurs de la citoyenneté positive, et pour qu'elle contribue à l'édification du Maroc de la démocratie, de la solidarité et du développement.

A cet égard, Nous réaffirmons Notre volonté de consacrer cette année à la consolidation des principaux piliers de ce projet, à savoir la famille stable, l'Ecole d'avant-garde et la collectivité locale mobilisée au service de l'intérêt général et du raffermissement des fondements de l'Etat démocratique, fort de ses institutions efficaces.

Wa Salamou Alaïkoun Wa Rahamatou Allah Wa Barakatouh".

Texte intégral du discours adressé par SM le Roi à la Nation (9 mars 2011)

Voici le texte intégral du discours adressé, mercredi 09 mars 2011, à la Nation par SM le Roi Mohammed VI, que Dieu L'assiste :

" Louange à Dieu.

Prière et salut sur le Prophète, Sa famille et Ses compagnons,.

Cher peuple,.

Je M'adresse à toi aujourd'hui pour t'entretenir de l'amorce de la phase suivante du processus de régionalisation avancée, avec tout le potentiel dont il est porteur pour la consolidation de notre modèle de démocratie et de développement, et ce qu'il induit comme révision constitutionnelle profonde. Nous tenons celle-ci pour être la clé de voûte des nouvelles réformes globales que Nous entendons lancer, toujours en parfaite symbiose avec la nation dans toutes ses composantes.

Nous tenons tout d'abord à saluer la pertinence du contenu du rapport de la commission consultative de la régionalisation que Nous avons chargée, le 03 janvier de l'an passé, d'élaborer une conception générale d'un modèle marocain de régionalisation avancée.

A cet égard, Nous rendons hommage à la commission, son président et ses membres, pour la consistance et le sérieux du travail accompli. Nous saluons, au même titre, la contribution constructive que les organisations politiques, syndicales et associatives ont apportée à ce chantier fondateur.

Faisant suite à l'annonce faite dans Notre Discours du 20 août 2010, à l'occasion de l'anniversaire de la Révolution du Roi et du peuple, Nous invitons chacun à s'inscrire dans le processus qui est à l'œuvre pour assurer la maturation de cette conception générale et ce, dans le cadre d'un débat national aussi large que constructif.

Suivant une démarche progressive, la commission a proposé la possibilité d'instaurer la régionalisation avancée au moyen d'une loi, dans le cadre institutionnel actuel, en attendant que mûrissent les conditions de sa constitutionnalisation.

Or, Nous estimons que le Maroc, au vu des progrès qu'il a réalisés en matière de démocratie, est apte à entamer la consécration constitutionnelle de la régionalisation avancée.

Il Nous a paru judicieux de faire ce choix audacieux, parce que Nous tenons à ce que la régionalisation avancée soit l'émanation de la volonté populaire directe, exprimée à travers un référendum constitutionnel.

Aussi, avons-Nous décidé, dans le cadre de la réforme institutionnelle globale pour laquelle Nous nous sommes attaché, dès Notre accession au Trône, à créer les conditions propices, de faire en sorte que la consécration constitutionnelle de la régionalisation puisse s'opérer selon des orientations fondamentales, permettant notamment de:

- Conférer à la région la place qui lui échoit dans la Constitution, parmi les collectivités territoriales, et ce, dans le cadre de l'unité de l'Etat, de la nation et du territoire et conformément aux exigences d'équilibre et de solidarité nationale entre et avec les régions.

- Prévoir l'élection des conseils régionaux au suffrage universel direct, et la gestion démocratique des affaires de la région.
 - Conférer aux présidents des conseils régionaux le pouvoir d'exécution des délibérations desdits conseils, en lieu et place des gouverneurs et des walis.
 - Renforcer la participation de la femme à la gestion des affaires régionales et, d'une manière générale, à l'exercice des droits politiques. A cet effet, il convient de prévoir des dispositions à même d'encourager, par la loi, l'égal accès des hommes et des femmes aux fonctions électives.
 - Procéder à la refonte de la composition et des attributions de la Chambre des conseillers, dans le sens de la consécration de sa représentativité territoriale des régions. Quant à la représentation des organisations syndicales et professionnelles, elle reste garantie au moyen de plusieurs institutions, dont et au premier chef, le Conseil Economique et Social et ce, dans le cadre de la rationalisation de l'action des composantes du paysage institutionnel. Notre objectif ultime reste de consolider les fondements d'une régionalisation marocaine à travers tout le Royaume, avec, en tête, les provinces du Sahara marocain , une régionalisation fondée sur une bonne gouvernance propre à garantir une nouvelle répartition équitable, non seulement des attributions, mais aussi des moyens, entre le centre et les régions.
- En effet, Nous ne voulons pas de régionalisation à deux vitesses: des régions privilégiées dotées de ressources amplement suffisantes pour leur essor, et des régions démunies sans atouts pour réaliser leur proper développement.

Cher peuple,

Attaché à ce que la régionalisation dispose des atouts nécessaires pour atteindre sa pleine efficience, Nous avons décidé d'inscrire ce processus dans le cadre d'une réforme constitutionnelle globale vouée à la modernisation et la mise à niveau des structures de l'Etat.

Le Maroc a assurément réalisé d'importants acquis nationaux, grâce à l'action que Nous avons résolument conduite en faveur d'un concept renouvelé de l'autorité, et pour mettre en œuvre de profondes réformes et de grands chantiers dans le domaine politique et en matière de développement.

Nous avons, parallèlement, mené à bien des réconciliations historiques avant-gardistes, à travers lesquelles Nous avons consolidé les fondements d'une pratique politique et institutionnelle qui se trouve désormais en avance par rapport aux possibilités offertes par le cadre constitutionnel actuel.

Si Nous avons pleinement conscience de l'ampleur des défis à relever, de la légitimité des aspirations et de la nécessité de préserver les acquis et de corriger les dysfonctionnements, il n'en demeure pas moins que Notre engagement est ferme de donner une forte impulsion à la dynamique réformatrice profonde qui est en cours, et dont le dispositif constitutionnel démocratique constitue le socle et la quintessence.

La sacralité de nos constantes qui font l'objet d'une unanimité nationale, à savoir l'Islam en tant que religion de l'Etat garant de la liberté du culte, ainsi que la commanderie des croyants, le régime monarchique, l'unité nationale, l'intégrité territoriale et le choix démocratique, nous apporte un gage et un socle solides pour bâtir un compromis historique ayant la force d'un nouveau pacte entre le Trône et le peuple.

A partir de ces prémisses référentielles immuables, Nous avons décidé d'entreprendre une réforme constitutionnelle globale, sur la base de sept fondements majeurs:

- Premièrement: la consécration constitutionnelle de la pluralité de l'identité marocaine unie et riche de la diversité de ses affluents, et au cœur de laquelle figure l'amazighité, patrimoine commun de tous les Marocains, sans exclusive.
- Deuxièmement: La consolidation de l'Etat de droit et des institutions, l'élargissement du champ des libertés individuelles et collectives et la garantie de leur exercice, ainsi que le renforcement du système des droits de l'Homme dans toutes leurs dimensions, politique, économique, sociale, culturelle, environnementale et de développement. Cela devrait se faire notamment à travers la constitutionnalisation des recommandations judiciaires de l'Instance Equité et Réconciliation (IER), ainsi que des engagements internationaux du Maroc en la matière.
- Troisièmement: La volonté d'ériger la Justice au rang de pouvoir indépendant et de renforcer les prérogatives du Conseil constitutionnel, le but étant de conforter la prééminence de la Constitution et de consolider la suprématie de la loi et l'égalité de tous devant elle.
- Quatrièmement: La consolidation du principe de séparation et d'équilibre des pouvoirs et l'approfondissement de la démocratisation, de la modernisation et la rationalisation des institutions, à travers:
 - Un parlement issu d'élections libres et sincères, au sein duquel la prééminence revient à la Chambre des représentants - avec une extension du domaine de la loi, tout en veillant à conférer à cette institution de nouvelles compétences lui permettant de remplir pleinement ses missions de représentation, de législation et de contrôle. Un gouvernement élu, émanant de la volonté populaire exprimée à travers les urnes, et jouissant de la confiance de la majorité à la Chambre des représentants.
 - La consécration du principe de la nomination du premier ministre au sein du parti politique arrivé en tête des élections de la Chambre des représentants et sur la base des résultats du scrutin.
 - Le renforcement du statut du Premier ministre en tant que chef d'un pouvoir exécutif effectif, et pleinement responsable du gouvernement, de l'administration publique, et de la conduite et la mise en œuvre du programme gouvernemental.
 - La constitutionnalisation de l'institution du Conseil de gouvernement, la définition et la clarification de ses compétences.
- Cinquièmement: Le renforcement des organes et outils constitutionnels d'encadrement des citoyens, à travers notamment la consolidation du rôle

des partis politiques dans le cadre d'un pluralisme effectif, et l'affermissement du statut de l'opposition parlementaire et du rôle de la société civile.

- Sixièmement: La consolidation des mécanismes de moralisation de la vie publique et la nécessité de lier l'exercice de l'autorité et de toute responsabilité ou mandat publics aux impératifs de contrôle et de reddition des comptes.
- Septièmement: La constitutionnalisation des instances en charge de la bonne gouvernance, des droits de l'Homme et de la protection des libertés.

Cher peuple,.

Suivant l'approche participative dont Nous avons consacré le principe dans toutes les réformes majeures engagées, Nous avons décidé de constituer une commission *ad hoc* pour la révision de la Constitution, en tenant compte, dans le choix de ses membres, des critères de compétence, d'impartialité et d'intégrité.

Nous en avons confié la présidence à M Abdeltif Mennouni, notoirement connu pour sa sagesse, sa grande maîtrise académique du droit constitutionnel, sa vaste expérience et son expertise juridique.

Nous invitons, par ailleurs, la commission à être à l'écoute et à se concerter avec les partis politiques, les syndicats, les organisations de jeunes et les acteurs associatifs, culturels et scientifiques qualifiés, en vue de recueillir leurs conceptions et points de vue à ce sujet.

Il appartient ensuite à la commission de soumettre les résultats de ses travaux à Notre Haute appréciation dans le courant du mois de juin prochain.

A travers ces orientations générales, Nous entendons mettre en place un cadre référentiel pour le travail de cette Commission. Cela ne la dispense pas, pour autant, de faire preuve d'imagination et de créativité pour proposer un dispositif constitutionnel avancé pour le Maroc d'aujourd'hui et de demain.

En attendant que le projet de la nouvelle Constitution soit soumis au référendum populaire, qu'il entre en vigueur après son approbation, et que soient mises en place les institutions qui en seront issues, les institutions actuelles continueront à exercer leurs fonctions dans le cadre des dispositions de la Constitution actuellement en vigueur.

A cet égard, Nous appelons à une mobilisation collective pour faire aboutir ce grand chantier constitutionnel.

Nous devons tous être animés en cela de confiance, d'audace et d'une ferme volonté de placer les intérêts supérieurs de la nation au dessus de toute autre considération.

Nous exprimons également toute la fierté que Nous inspire le sens élevé de patriotisme dont fait preuve Notre peuple fidèle, avec toutes les catégories et les régions, tous ses partis et ses syndicats responsables, et avec sa jeunesse ambitieuse. Nous formons, en outre, le vœu que le débat national élargi couvre toutes les questions cruciales pour la patrie et les citoyens.

En lançant aujourd'hui le chantier de la réforme constitutionnelle, nous franchissons une étape majeure dans le processus de consolidation de notre modèle de démocratie et de développement. C'est une étape que Nous entendons

renforcer en poursuivant la réforme globale engagée dans les domaines politique, économique, social, culturel et de développement.

Nous nous y emploierons en veillant à ce que toutes les institutions et les instances remplissent au mieux le rôle qui leur incombe respectivement, et en demeurant attaché à la bonne gouvernance, à la justice sociale renforcée et à la consolidation des attributs d'une citoyenneté digne.

"Ma volonté est d'aller de l'avant sur la voie de la réforme, autant que je le puis. Puisse Dieu m'accorder Son soutien et gratifier mon action de succès. Je me confie à Lui et je reviens repentant vers Lui ". Véridique est la parole de Dieu. Wassalamou alaikoum warahmatoullahi wabarakatouh".

Communiqué de l'Association Démocratique des Femmes du Maroc (12 septembre 2011)

Le marchandage autour de la participation politique des femmes

A quand l'application de la Constitution?

Alors quel es différents enjeux de la mise en place de la prochaine chambre du parlement sont tels qu'ils engagent l'avenir de la démocratie au Maroc et celui des citoyens et citoyennes, les débats autour de la représentation politique des femmes tournent à un marchandage sur le nombre de sièges à leur impartir, comme si elles étaient une minorité sociale, religieuse ou ethnique.

Les mécanismes de sièges réservés tels que la liste nationale pouvaient, à la rigueur, être recevables dans le passé en raison des obstacles de l'ancienne Constitution qui ne permettait pas l'adoption de mesures positives pour lutter contre les écarts historiques entre les femmes et les hommes en matière de réelle et effective participation politique et publique. Aujourd'hui, aucun fondement légal ni éthique ne peut justifier leur maintien.

L'ADFM avait salué et considéré comme positives certaines dispositions de la nouvelle Constitution, notamment, parce qu'en consacrant les principes de l'égalité effective et de la parité, les obstacles aux mesures spéciales ou positives ont été levés.

Aujourd'hui, notre indignation est grande de constater que:

- Les premiers pas dans la mise en oeuvre de la Constitution n'opèrent aucune rupture avec les pratiques politiques, considérées et espérées comme étant révolues;
- La classe politique, dans ses différentes composantes, n'a pas fait l'effort de se montrer au diapason des enjeux et défis que la réforme Constitutionnelle est censée relever;
- La manière dont l'esprit et les dispositions de la Constitution ont été laissés de côté dans l'élaboration du projet de la loi organique de la chambre des représentants.

C'est donc dans l'indignation, capacité dont personne ne peut nous priver, que nous posons la grande question de savoir si le Maroc ne va pas, encore une fois, rater le rendez-vous de la démocratie et de la modernité politique.

Comminqué de l'ADFM (30 juin 2011)

Les droits des femmes dans le projet de la Constitution

L'Association Démocratique des Femmes du Maroc, en tant qu'association féministe autonome, après avoir pris connaissance des différentes dispositions du projet de la constitution en matière de libertés et droits fondamentaux, particulièrement celles relatives aux droits humains des femmes, considère que:

- Ce projet, qui intervient dans un contexte de changements accélérés dans les pays du sud de la méditerranée et du Moyen Orient, traduit la situation actuelle de notre société et de ses acteurs politiques et sociaux. Elle reflète globalement, les aspirations des marocaines et marocains à une vie plus digne;
- L'essentiel des propositions de l'ADFM, ainsi que celles d'autres organisations féministes, exprimé tout au long du processus de révision a été pris en considération dans le projet de la constitution soumis à référendum.

A ce titre, l'ADFM souhaite partager avec l'opinion publique son appréciation des nouvelles dispositions:

1. Le préambule, qui reconnaît pour la première fois dans l'histoire du Maroc indépendant, la diversité de l'identité marocaine et décline un certain nombre de principes relatifs aux libertés, aux droits fondamentaux et aux obligations, constitue, une avancée vers la citoyenneté effective. Ces valeurs communes, constitutionnalisées et ne pouvant faire l'objet d'aucune révision, feront désormais partie du socle commun de la citoyenneté marocaine.
2. Le projet de constitution tire sa force des droits, enfin reconnus aux femmes sur un pied d'égalité avec les hommes. En effet, le titre II du projet, s'ouvre sur la consécration de l'égalité entre les hommes et les femmes dans les droits civils, politiques, économiques, culturels, et environnementaux.
3. En réponse aux revendications du mouvement féministe, qui a toujours fait prévaloir la non effectivité des droits politiques, économiques et sociaux reconnus aux femmes par la constitution de 1996, ce projet introduit la notion de l'effectivité des droits et des libertés. Il préconise, dans ce sens, des mesures d'action affirmative, ainsi que des mécanismes, notamment, l'Autorité pour la parité et la lutte contre toutes formes de discrimination, ce qui permettra de passer de la reconnaissance constitutionnelle des droits à la promotion et l'effectivité de ces derniers.
4. L'une des principales revendications du mouvement des droits humains au Maroc, dont le mouvement féministe, confirmée dans les recommandations de l'IER, est la question de la hiérarchie des normes. Le projet de constitution fait un pas important dans ce sens, en reconnaissant la suprématie des conventions internationales ratifiées par le Maroc sur les lois nationales et l'obligation d'harmoniser ces dernières en conséquence.

5. Toutefois, ces importantes avancées ne peuvent occulter les difficultés du projet à se prononcer, d'une façon claire et précise, sur certains défis notamment celui du référentiel de la législation

Pour toutes ces considérations, l'ADFM, estime que la nouvelle constitution, si elle venait à être consacrée par référendum, représenterait une étape importante vers une citoyenneté effective des marocaines et marocains à condition qu'elle s'achemine vers une réelle mise en oeuvre. Pour ce faire, l'ensemble de l'arsenal juridique marocain doit faire l'objet d'une réforme pour être en conformité avec la vision et l'esprit ayant présidé à l'élaboration du projet de constitution à savoir: l'instauration d'un véritable Etat de droit.

Communiqué du mouvement des femmes au sujet du projet de Loi 103.13 sur la “Lutte contre la violence faite aux femmes” (Casablanca, 6 novembre 2013)

Les associations féministes, les associations membres du Collectif “Printemps de la Dignité” et les réseaux nationaux des centres d’écoute réunis à Casablanca, le 06 novembre 2013, on examiné le projet de loi 103.13 sur la “Lutte contre la violence faite aux femmes” élaboré par le Ministère de la Solidarité, de la Famille, de la Femme et du Développement Social et qui sera présenté devant le Conseil de Gouvernement, ce jeudi 07 novembre 2013.

Tout en enregistrant, positivement, la “libération” de ce projet, après une très longue attente, les associations protestent contre son évacuation du contenu qu’il était censé avoir, et dénoncent:

Leur mise à l’écart de l’élaboration de ce projet et leur exclusion de toute consultation, en leur qualité de principales actrices dans la lutte contre les violences fondées sur le genre, dans le quotidien et sur le terrain de nombreuses années, alors que le partenariat et la consultation est un acquis arraché de haute lutte par ces organisations et consacré par la constitution de 2011;

- La confusion et l’absence de cohérence de l’approche adoptée dans l’élaboration de ce projet (loi cadre ou spécifique) qui s’est traduite par une formulation générique éclatée;
- L’abandon des fondamentaux de l’approche genre dans les objectifs et dans la démarche d’élaboration de ce projet ainsi que la non adoption de la définition et des recommandations internationales pertinentes en matière de lutte contre les violences fondées sur le genre;
- La confusion engendrée par l’inclusion de l’enfant dans un texte qui traite de la violence faite aux femmes;
- La discordance entre la note introductive du projet et les dispositions qui y sont proposées, d’une part, et entre ces dispositions qui sont de simples retouches d’articles du Code Pénal, d’autre part;
- L’absence dans ce projet d’une vision globale et claire de la lutte contre la violence fondée sur le genre, dans ses dimensions de prévention, de protection, de répression et de prise en charge.

Par conséquent, dans le souci de contribuer à faire évoluer le projet de loi relatif à la lutte contre la violence fondée sur le genre, tant revendiqué et attendu, les associations en appellent au Gouvernement pour:

- a) Surseoir à l’adoption du projet de loi 103.13 dans sa version actuelle afin d’assurer les conditions requises à même de garantir une bonne cohésion au niveau de la vision, de l’approche et des dispositions;
- b) Organiser un dialogue structuré et ouvert avec toutes les composantes du mouvement féministe, qui a accumulé une longue et dense expérience et connaissance, pour contribuer à élaborer un texte répondant aux attentes des femmes marocaines et à la hauteur des engagements de notre pays.

**AMNESTY INTERNATIONAL DÉCLARATION PUBLIQUE Index:
MDE 29/4007/2016 AILRC-FR 20 mai 2016 Maroc.**

Le projet de loi contre la violence à l'égard des femmes doit comporter des garanties plus fortes

À l'heure où les législateurs marocains s'apprêtent à débattre et à se prononcer sur le Projet de loi 103-13 relatif à la lutte contre la violence contre les femmes, Amnesty International demande aux autorités marocaines de tirer parti de cette chance de promulguer des lois et des normes conformes aux dispositions les plus exigeantes du droit international relatif aux droits humains. Ils doivent en particulier donner des définitions complètes à certains actes de violence, garantir l'accès à la justice, veiller à ce que les victimes de violences bénéficient de services de soutien, et combattre efficacement les préjugés et les stéréotypes discriminatoires, en droit et en pratique. Préparé conjointement par le ministère de la Solidarité, de la Femme, de la Famille et du Développement social et le ministère de la Justice et des Libertés, il s'agit du premier projet de loi sur la violence à l'égard des femmes à être approuvé par le Conseil de gouvernement. Les législateurs devraient se prononcer sur le texte dans les semaines à venir. S'il est adopté, le projet de loi modifierait le Code pénal et le Code de procédure pénale, par ailleurs en cours de révision dans le cadre de réformes juridiques de plus grande ampleur. Une étude effectuée en 2009 par le Haut Commissariat au Plan marocain, un organe gouvernemental, a indiqué que 62,8 % des femmes avaient signalé avoir fait l'objet de violences psychologiques, physiques, sexuelles ou économiques au cours de l'année ayant précédé l'enquête. Cette enquête, qui reste la seule de son genre à ce jour, s'est appuyée sur des entretiens réalisés auprès de 8 300 Marocaines à travers le pays. Cela fait des années que des groupes de la société civile au Maroc, en particulier des groupes de défense des droits des femmes, réclament une loi relative à la violence contre les femmes. Pourtant, la plupart d'entre eux ont dit avoir été insuffisamment consultés durant le processus d'élaboration du projet de loi, en dépit de leur expérience et de leur expertise précieuses dans la lutte contre les violences liées au genre. Il est encourageant que le projet de loi introduise de nouvelles infractions et alourdisse certaines sanctions existantes dans les cas de violences conjugales ou familiales. Il propose en outre de nouvelles mesures visant à protéger les victimes de violences, pendant et après les procédures judiciaires, et l'établissement de nouveaux organes chargés de coordonner et de compléter les efforts déployés par la justice et le gouvernement afin de combattre les violences faites aux femmes. Le projet de loi doit toutefois subir des modifications substantielles afin de pouvoir protéger efficacement les femmes et les filles contre la violence et les discriminations, et d'honorer les obligations qui sont celles du Maroc en matière de droits humains aux termes du droit international, en plus de ses propres garanties constitutionnelles. En particulier, l'absence de définitions exhaustives pour certaines formes de violence, la perpétuation de stéréotypes de genre péjoratifs, ainsi que la persistance de certains obstacles à la justice et à l'octroi de services aux victimes inspirent de vives inquiétudes à Amnesty International. L'organisation demande aux autorités marocaines

d'adopter les mesures, législatives et autres, figurant ci-après. Pérennisation de stéréotypes néfastes, le projet de loi définit la violence contre les femmes comme «tout acte résultant d'une discrimination liée au genre et causant aux femmes un préjudice sur le plan physique, psychologique, sexuel ou économique». Si cette définition est relativement similaire à l'article premier de la Déclaration des Nations unies sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes de 1993, elle ne reflète pas la précision et les détails contenus dans l'article 2 de la Déclaration, qui ajoute à la définition une liste non-exhaustive de formes de violence contre les femmes survenant au sein de la famille et de la société, et perpétrées ou cautionnées par des agents de l'État. Une définition de ce que recouvre la discrimination à l'égard des femmes, conformément à l'article premier de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, est par ailleurs requise. Le projet de loi s'ouvre sur une note introductive inscrivant les droits des femmes et des filles dans le cadre des « principes de tolérance » de la « religion » et des « valeurs civilisationnelles » de la société marocaine, mais il lui manque un préambule énonçant les concepts fondamentaux qui le sous-tendent. En particulier, le projet de loi ne reconnaît pas le fait que le genre est une construction sociale, et associe au contraire les femmes et les filles aux rôles stéréotypés d'épouse et de mère, en particulier en ce qui concerne la violence. Ce parti pris se retrouve dans l'insuffisance de la protection accordée aux femmes et aux filles qui ne correspondent pas aux rôles stéréotypés attribués en fonction du genre. La plupart des infractions nouvellement définies sont en rapport avec la protection des femmes mariées ou divorcées. Est notamment concernée l'interdiction du mariage forcé (article 503-2-1), acte passible de peines allant de six mois à un an de prison, et d'amendes comprises entre 10.000 et 30.000 dirhams marocains (1.030 et 3.100 dollars américains environ). Cela inclut aussi le fait de dilapider délibérément des sommes destinées à l'épouse ou aux enfants, ou des versements ou arrangements convenus dans le cadre d'un divorce (article 526-1), puni de peines comprises entre un et six mois de prison et d'amendes allant de 2.000 à 10.000 dirhams marocains (environ 200 à 1.030 dollars). Chasser son épouse du domicile conjugal constitue une autre infraction du même type (article 480-1), passible d'amendes comprises entre 2.000 et 5.000 dirhams (200 et 500 dollars environ). S'il s'agit là d'avancées encourageantes, aucune nouvelle infraction n'est définie en ce qui concerne d'autres catégories de femmes qui sont disproportionnellement exposées à la violence, notamment les femmes et les filles migrantes, les femmes et les filles ayant des enfants hors mariage, et les femmes et filles souffrant d'un handicap. Agressions sexuelles et viols, les auteurs du projet de loi se sont par ailleurs abstenus d'envisager de modifier la législation marocaine relative au viol pour la mettre en conformité avec le droit international. La définition du viol dans le droit marocain doit être rédigée dans un langage neutre en matière de genre, et prendre en compte et ériger en infraction toutes les formes de pénétration sexuelle forcée et coercitive, y compris avec des objets, conformément au droit international relatif aux droits humains et aux normes associées. Le projet ne modifie pourtant pas l'article 486, qui définit actuellement le viol comme «l'acte par lequel un homme a des

relations sexuelles avec une femme contre le gré de celle-ci», et ne considère pas le viol conjugal comme une infraction pénale spécifique. Le viol est donc perçu comme un acte sexuel imposé à une femme, et exclut la possibilité que des hommes et des garçons en soient victimes. Le texte permet par ailleurs de requalifier certains cas de viol en agressions sexuelles, actuellement définies aux articles 484 et 485 du Code pénal. L'interdiction du viol est actuellement inscrite dans l'article 486 du Code pénal et le viol est puni de cinq à 10 ans d'emprisonnement. Les peines prononcées peuvent atteindre 30 ans de prison en vertu des articles 486, 487 et 488 lorsqu'il existe des circonstances aggravantes, notamment quand la victime est mineure, handicapée ou enceinte, quand elle perd sa virginité, ou quand l'auteur use de son autorité, notamment lorsqu'il occupe une fonction publique ou religieuse. Un avant-projet de loi distinct visant à modifier le Code pénal, dévoilé en avril 2015, propose d'ajouter de lourdes amendes substantielles dans les cas décrits ci-dessus. Le projet de loi doit en outre préciser que les viols commis par des représentants de l'État dans le cadre de leurs fonctions relèvent de la torture. Les viols imputés à des fonctionnaires, y compris des policiers, sont définis sans équivoque comme des actes de torture par la justice pénale internationale, ainsi que par les organes de protection des droits humains au niveau régional et aux Nations unies. Les menaces de viol formulées par un représentant de l'État, qu'elles soient mises à exécution ou non, relèvent aussi de la torture et d'autres formes de mauvais traitements, ainsi que le reconnaît le Comité des Nations unies contre la torture. Le projet de loi ne prévoit par ailleurs pas la suppression de dispositions discriminatoires liant la sévérité des sanctions à la situation matrimoniale de la victime ou à sa virginité, en vertu de textes se focalisant sur l'«honneur», la «moralité» et la «respectabilité» des femmes et des filles, et implicitement sur celles de leur famille, aux dépens de leur dignité individuelle et de leur droit à l'intégrité physique. L'article 488 du Code pénal, qui prévoit actuellement des peines plus lourdes si le viol et l'« attentat à la pudeur » mènent à la défloration de la victime, reste inchangé dans le projet de loi. Définir la violence sexuelle comme une atteinte à l'«honneur», la «réputation» ou la «virginité» d'une personne perpétue des stéréotypes, est discriminatoire et encourage la culpabilisation de la victime. Les femmes et les filles ont des droits fondamentaux intrinsèques, et les actes de violence à leur égard doivent être définis comme des crimes contre la personne et des atteintes à l'intégrité physique, et non pas en fonction de leur virginité, de leur statut matrimonial ou de leur situation familiale. Les dispositions existantes ou proposées introduisant une discrimination entre victimes pour ces motifs doivent être modifiées afin que toutes les victimes soient traitées de la même manière. Harcèlement sexuel L'article 503-1 du Code pénal définit actuellement le harcèlement sexuel comme un abus d'autorité dans l'objectif de «[harceler] autrui en usant d'ordres, de menaces, de contraintes ou de tout autre moyen, dans le but d'obtenir des faveurs de nature sexuelle». Les sanctions prévues incluent des peines d'un à deux ans de prison et des amendes allant de 5.000 à 50.000 dirhams marocains (soit 500 à 5.180 dollars environ). Cet article est particulièrement problématique car il qualifie des contacts sexuels forcés de «faveurs», terme vague et ambigu brouillant la question du

consentement. Tout contact sexuel forcé, y compris lorsque des ordres ou des menaces ont été proférés, constitue un viol selon les normes internationales en matière de droits humains. L'article fait par ailleurs référence aux agresseurs investis d'une autorité, notamment les fonctionnaires, tout en omettant de préciser que les viols commis par des représentants de l'État dans l'exercice de leurs fonctions constituent des actes de torture. Dans sa forme actuelle, le projet de loi ne change rien à cet article, si ce n'est qu'il porte la peine maximale à trois ans au lieu de deux. Il convient de clarifier cet article ou de l'abroger, afin de garantir que des cas de viol ne donnent pas lieu à des poursuites en vertu de cette disposition moins sévère relative au harcèlement sexuel, et que les viols et menaces de viol dont se rendent coupables des représentants de l'État soient explicitement reconnus comme des actes de torture. Le projet de loi étend la définition du harcèlement sexuel à «toute personne qui s'acharne à harceler une autre personne dans les situations suivantes: 1- dans les espaces publics ou autres, au moyen d'actes, de paroles ou de signes d'une nature sexuelle, ou à des fins sexuelles; 2- par le biais de messages écrits ou électroniques, d'enregistrements ou de photographies à caractère sexuel ou à des fins sexuelles. La sanction est plus lourde si l'auteur est un collègue de travail ou un individu chargé de maintenir la sécurité et l'ordre dans les espaces publics ou autres». Il ferait passer la peine maximale à trois ans de prison au lieu de deux actuellement. Cette définition du harcèlement sexuel est trop vague et doit être modifiée et mise en conformité avec les normes internationales, car il s'agit de toute forme de comportement non désiré à connotation sexuelle, s'exprimant physiquement, verbalement ou non verbalement, ayant pour objet ou pour effet de porter atteinte à la dignité d'une personne, en particulier lorsqu'il crée un environnement intimidant, hostile, dégradant, humiliant ou offensant - et faisant l'objet de sanctions juridiques, pénales ou autres. L'interdiction du harcèlement sexuel dans le Code pénal doit être mise en conformité avec cette définition et respecter les critères de clarté et de précision en vigueur dans le droit pénal. Les lois sur l'adultère et les crimes d'«honneur» dans sa forme actuelle, le projet de loi continue à considérer le mariage, plutôt que le consentement, comme le critère central des relations sexuelles légales, en conservant l'interdiction des relations sexuelles entre adultes consentants hors mariage dans les articles 489, 490 et 491 du Code pénal. L'article 489 punit les relations sexuelles entre personnes du même sexe de peines de prison allant de six mois à trois ans, et d'amendes comprises entre 120 et 1.000 dirhams marocains (12 et 100 dollars, environ), qu'un avant-projet de loi relatif à la modification du Code pénal dévoilé en avril 2015 propose de faire passer à une fourchette allant de 2.000 à 20.000 dirhams (entre 200 et 2.270 dollars). En ce qui concerne les relations sexuelles consenties entre personnes n'étant pas unies par les liens du mariage, l'article 490 du Code pénal prévoit une peine d'un mois à un an d'emprisonnement. L'avant-projet de loi relatif à la modification du Code pénal (avril 2015) cherche à étendre l'interdiction des relations sexuelles aux «contacts sexuels illicites». Il propose aussi de ramener la peine maximale à trois mois de prison, et d'introduire des amendes allant de 2.000 à 20.000 dirhams (soit de 200 à 2.270 dollars environ), pouvant être imposées à la place ou en plus d'un

d'emprisonnement. Par ailleurs, l'article 491 du Code pénal prévoit des peines d'un à deux ans de prison contre les époux adultères, les femmes comme les hommes. L'avant-projet de loi relatif à la modification du Code pénal (avril 2015) propose l'ajout d'amendes allant de 2.000 à 20.000 dirhams (soit de 200 à 2.270 dollars environ). Étant donné que le parquet requiert une plainte du conjoint ou de la conjointe de la personne adultère, les maris commettant l'adultère avec une femme non mariée sont susceptibles d'échapper aux poursuites en vertu de l'article 491, tandis que les femmes continuent à encourir des sanctions au titre de l'article 490. En 2015, le Comité des droits économiques, sociaux et culturels des Nations unies a demandé aux autorités marocaines de dépénaliser les relations sexuelles entre adultes consentants en dehors du mariage, y compris entre personnes du même sexe. Des groupes marocains de défense des femmes ont déclaré à Amnesty International que le fait d'ériger en infraction les relations sexuelles entre adultes consentants, en particulier dans les lois sur l'adultère, dissuade les personnes ayant subi un viol de porter plainte, de crainte d'être elles-mêmes poursuivies si les autorités ne croient pas leurs allégations. La criminalisation de relations sexuelles entre adultes consentants enfreint par ailleurs les droits à la vie privée et à la liberté d'expression, et doit être abrogée. Amnesty International estime en outre que les lois sur l'adultère ont dans les faits un impact disproportionné sur les femmes et renforcent des stéréotypes de genre néfastes. Le projet de loi ne prévoit par ailleurs pas l'abrogation de dispositions existantes qui cautionnent les crimes dits d'«honneur» en appliquant des peines réduites aux personnes agressant un/e conjoint/e adultère ou des membres de leur famille dont le comportement sexuel est considéré comme répréhensible. L'article 418 du Code pénal dispose ainsi que l'agression est «excusable» si elle est commise contre une épouse ou un époux surpris en flagrant délit d'adultère, tandis que l'article 420 prescrit également qu'une agression ou un homicide involontaire commis par un «chef de famille» (homme) qui surprend à son domicile un «commerce charnel illicite» sont «excusables». L'avantprojet de loi relatif à la modification du Code pénal propose que l'article 420 s'applique à tous les membres de la famille, plus seulement au «chef de famille». Amnesty International demande l'abrogation de ces dispositions, qui encouragent la violence et la possibilité de se faire justice soi-même, et accordent l'impunité à des auteurs de violence. Mariage forcé et mariage des enfants Le projet de loi introduit l'interdiction du mariage forcé (article 503-2-1), qui deviendrait passible de peines de six mois à un an de prison et d'amendes allant de 10.000 à 30.000 dirhams marocains (de 1.030 à 3.100 dollars environ). L'article double la sanction si la victime est mineure ou une femme prise pour cible «en raison de son sexe». Il subordonne cependant les poursuites au dépôt d'une plainte par la victime, et dispose que le retrait de la plainte par la victime met un terme aux poursuites. Amnesty International craint que cela n'exacerbe le risque que de la victime fasse l'objet de représailles et que son époux ou sa famille fassent pression sur elle pour qu'elle retire sa plainte. Cela est très problématique dans les cas de mariage des enfants, car les jeunes filles sont particulièrement exposées à ce type de pressions. Amnesty International recommande donc que le caractère conditionnel de l'ouverture des

poursuites, selon qu'une plainte est déposée par la victime ou non, soit supprimé du projet de loi. L'interdiction du mariage forcé est une mesure de protection cruciale pour les femmes et les filles, car elle souligne l'importance du consentement. Le projet de loi n'interdit cependant pas le mariage des enfants. L'article 19 du Code marocain de la famille fixe l'âge du mariage à 18 ans, mais des dérogations sont possibles en vertu des articles 20 et 21, qui habilitent les juges à autoriser le mariage d'une personne mineure, avec ou sans le consentement de leur tuteur légal. Le projet de loi ne change rien à ces dispositions. Les articles 20 et 21 du Code de la famille ne font pas mention de la nécessité d'un véritable consentement au mariage de la part de la personne mineure, ce qui laisse une grande latitude au juge. Le Comité des droits de l'enfant des Nations unies a établi que 18 ans doit être l'âge minimum du mariage, même s'il est possible que la loi autorise des exceptions, assorties de garanties adaptées afin qu'un consentement éclairé soit donné. Obstacles à la justice et services inadéquats pour les victimes, le projet de loi n'aborde pas les obstacles existants auxquels sont confrontées les femmes et les filles lorsqu'elles essaient de signaler des violences à des responsables de l'application des lois et aux autorités judiciaires. Il devrait interdire de manière explicite la médiation entre victime et agresseur présumé dans tous les cas de violences contre les femmes et les filles, à la fois avant et durant les procédures judiciaires. Des groupes de défense des femmes au Maroc ont en particulier souligné la réticence de la police à enregistrer les allégations de violences entre époux et à prendre des mesures, leur rôle consistant à promouvoir la médiation et la réconciliation afin de préserver l'unité familiale. Le projet de loi fait du dépôt de plainte par la victime la condition de l'ouverture de poursuites, et prévoit l'arrêt de celles-ci en cas de retrait de la plainte pour un certain nombre d'infractions, y compris le mariage forcé. Dès lors qu'il existe suffisamment de preuves recevables, les responsables de l'application des lois doivent poursuivre en justice les personnes soupçonnées, dans le cadre de procédures conformes aux normes internationales d'équité. Les questions posées par la police judiciaire et lors des audiences de justice doivent tenir compte des questions de genre et ne pas causer de nouveaux traumatismes aux personnes ayant connu des violences. Un autre obstacle à l'obligation de rendre des comptes cité par les groupes de défense des femmes au Maroc est l'attitude de la police et de la justice concernant les éléments de preuve, compte tenu de leurs demandes déraisonnables en la matière, comme le fait d'exiger de recueillir les déclarations d'un témoin oculaire dans les cas de viol, alors que la loi ne les y oblige pas. S'il est adopté, le projet de loi contraindrait des professionnels de la santé à témoigner dans le cadre des affaires de violence contre les femmes et les filles (article 446). Outre les atteintes à l'éthique médicale, cette disposition pourrait décourager les femmes et les filles ne souhaitant pas porter plainte de se faire soigner, de crainte que leur situation ne soit révélée contre leur gré par leur médecin traitant ou d'autres membres du personnel médical. Protection, soutien et assistance Les ordonnances de protection, si elles sont délivrées en bonne et due forme et appliquées comme il se doit, peuvent mettre en sécurité des femmes et des filles ayant connu des violences de genre. Il est encourageant que le projet de loi introduise de

nouvelles mesures de protection dès le début des procédures judiciaires dans les cas de violences contre les femmes (article 82-5-1). Il impose par ailleurs au ministère public le devoir d'interdire aux suspects de contacter les victimes ou de s'approcher du lieu où elles se trouvent (article 88-3). Il s'appuie sur des dispositions figurant déjà dans le Code pénal pour interdire aux agresseurs présumés de contacter les victimes et pour les soumettre aux traitements psychologiques qui s'imposent (article 61). Le projet de loi propose par ailleurs que les audiences puissent se tenir à huis clos à la demande de la victime dans les cas d'agression ou de violences contre les femmes ou les enfants. S'il est adopté, cette mesure importante pourrait aider à éviter tout traumatisme supplémentaire au tribunal (article 302). Le projet de loi ne contient cependant pas certaines dispositions importantes concernant l'accès aux soins médicaux et à des services d'aide. En particulier, les victimes de viol et d'autres formes de violences sexuelles devraient bénéficier d'un accès libre et immédiat à des soins médicaux afin d'atténuer les conséquences du crime qu'elles ont subi. Pour les victimes de viol, cela recouvre notamment la possibilité d'obtenir une contraception d'urgence, de bénéficier de tests de détection des infections sexuellement transmissibles et de recevoir des soins adaptés le cas échéant, de se soumettre à un examen médical effectué conformément au Protocole d'Istanbul, Manuel pour enquêter efficacement sur la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants, et aux Directives de l'Organisation mondiale de la santé (OMS) pour la prise en charge médicojuridique des victimes de violences sexuelles, ainsi que d'avoir la possibilité d'avorter légalement et en toute sécurité, conformément aux recommandations de l'OMS (Avortement sécurisé: directives techniques et stratégiques à l'intention des systèmes de santé). Bien que le droit international exige que les États garantissent la possibilité pour les femmes d'avorter légalement et en toute sécurité si leur vie ou leur santé physique ou mentale en dépendent et dans les cas de viol ou d'inceste, l'avortement constitue encore une infraction en droit marocain. Il est uniquement autorisé si la santé de la mère est menacée. Il ne peut par ailleurs être pratiqué sans l'accord du conjoint, ce qui ne permet pas aux femmes de prendre des décisions de manière autonome. Outre les cas où la santé de la mère est menacée, les femmes et les filles cherchant à avorter risquent jusqu'à deux ans de prison, tandis que les professionnels de la santé encourent jusqu'à 30 ans d'emprisonnement (articles 449-452 et 454-458 du Code pénal). Il y a un an, les autorités marocaines ont déclaré que l'avortement allait être autorisé quand le fœtus présente de graves malformations ou quand la grossesse résulte d'un viol ou de l'inceste, mais le gouvernement n'a toujours pas présenté de projet de modification du Code pénal dans ce domaine. Amnesty International demande aux autorités marocaines de dépénaliser l'avortement et de fournir aux femmes et aux filles la possibilité d'avorter légalement et en toute sécurité si leur vie ou leur santé physique ou mentale sont menacées et en cas de viol ou d'inceste, et de supprimer l'obligation d'obtenir le consentement du conjoint. Le projet de loi prévoit un cadre juridique pour des cellules de soutien destinées aux femmes et aux enfants ayant été aux prises avec la violence. Ces structures, qui font intervenir des membres de l'appareil judiciaire, des responsables de l'application

des lois, des travailleurs et travailleuses sociaux et d'autres fonctionnaires, fournissent un soutien et un accompagnement aux femmes et aux enfants souhaitant obtenir justice. Elles sont déjà en place au sein de certains tribunaux, postes de police et gendarmeries, et d'autres administrations à travers le pays. Les autorités marocaines doivent veiller à ce que ces cellules bénéficient d'un financement adéquat et à ce que les personnels reçoivent une formation spécialisée, compte tenu des besoins divers des femmes et des enfants exposés à différentes formes de violence. Le projet de loi propose par ailleurs d'instaurer une Commission nationale sur la violence contre les femmes, ainsi que des commissions régionales et locales dont le rôle consisterait à coordonner l'action judiciaire et gouvernementale sur la question et à lutter contre les obstacles empêchant les victimes d'obtenir justice. Étant donné que les groupes de défense des femmes déploient depuis de nombreuses années des efforts considérables pour prodiguer soutien, aide et conseils aux femmes ayant connu la violence, notamment en proposant des services d'écoute et de conseils juridiques, des services téléphoniques d'aide et même des centres d'accueil, les autorités marocaines devraient leur confier un rôle explicite dans ces commissions. Les obligations du Maroc au titre du droit international Le Maroc est un État partie à de grands traités internationaux relatifs aux droits humains garantissant les droits des femmes et des filles, parmi lesquels le Pacte international relatif aux droits civils et politiques, le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, la Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants, la Convention relative aux droits de l'enfant et la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes. Il est en outre en passe d'adopter le Protocole facultatif à cette dernière. Il est crucial de mener des réformes pour que les droits des femmes soient garantis et protégés. Cependant, modifier la loi ne suffit pas. Amnesty International exhorte les autorités marocaines à respecter leurs obligations aux termes de l'article 5 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, en prenant toutes les mesures appropriées pour « modifier les schémas et modèles de comportement socioculturel de l'homme et de la femme en vue de parvenir à l'élimination des préjugés et des pratiques coutumières, ou de tout autre type, qui sont fondés sur l'idée de l'infériorité ou de la supériorité de l'un ou l'autre sexe ou d'un rôle stéréotypé des hommes et des femmes ». Ces mesures doivent notamment prendre la forme d'une information et de mesures éducatives régulières en direction du grand public, notamment des professionnels des médias et des travailleurs sociaux, sur les questions en relation avec le genre et les violences sexuelles et liées au genre.

Déclaration des associations de défense et de promotion des droits des femmes et des droits humains autour de l'avant-projet du Code Pénal (17 avril 2015)

Nous, associations de défense et de promotion des droits des femmes et des droits humains, réunies le 17 avril 2015 à Casablanca, à l'initiative conjointe de l'Association Démocratique des Femmes du Maroc (ADFM) et l'Association Marocaine pour les Droits des Femmes (AMDF), dans le cadre de la dynamique de la *Coalition Printemps de la Dignité (CPD) pour une législation qui protège les femmes contre la discrimination et la violence*, pour débattre de l'avant-projet de Code Pénal récemment publié par le Ministère de la Justice et des Libertés.

Et suite à une large discussion et étude dudit avant-projet, nous accueillons favorablement la publication de ce document, bien qu'elle survienne avec beaucoup de retard, et apprécions à leur juste valeur quelques dispositions telles que l'incrimination de certains actes de violence contre les femmes qui ne l'étaient pas et l'intégration de nouveaux thèmes, quoique de manière très limitée, tels que la traite des êtres humains, les crimes de guerre et les peines "alternatives", etc...

Cependant, nous relevons que:

- Malgré l'extrême importance du Code Pénal dans la protection des droits et des libertés et en dépit de la nécessité d'un consensus sociétal, s'agissant de la plus importante législation après la Constitution, le gouvernement persiste à éviter tout débat public avec les associations démocratiques de défense et de promotion des droits des femmes et des droits humains et amazighs, en amont de l'élaboration de l'avant-projet, à savoir pendant et avant sa diffusion, malgré les différentes demandes adressées au ministère de tutelle, notamment par la Coalition Printemps de la Dignité;
- La préparation de l'avant-projet, s'est faite en dehors du contexte législatif général, des engagements internationaux du Maroc en matière des droits humains, des dispositions de la Constitution en matière d'égalité homme/femme et de prohibition de la discrimination, et de la Charte de la réforme du système de la justice, etc...
- L'absence d'une vision cohérente et claire protégeant les femmes contre la violence et la discrimination basée sur le genre et garantissant leurs libertés individuelles et leurs droits fondamentaux. Cette absence de vision se traduit, entre autres, par l'absence d'un préambule ou cadre référentiel d'élaboration de l'avant-projet d'une part, et par la conservation du soubassement philosophique patriarcal, traditionnel et conservateur contraire aux droits des femmes d'autre part;
- La consécration de la structure du Code Pénal actuel qui accorde la priorité à la sécurité et à l'ordre public au détriment des libertés individuelles et des droits fondamentaux, et qui considère les crimes contre la personne de la femme comme relevant de la morale de la famille et de la société;

- L'adoption de dispositions discriminatoires favorisant l'impunité dans les crimes de violence contre les femmes, et de définitions ne correspondant pas aux droits humains, ce qui dénote de l'absence d'une politique pénale garantissant les conditions de l'égalité entre les sexes et la pleine citoyenneté pour les femmes et leur droit à la justice pénale.

Par ailleurs, tout en réitérant notre regret face à l'attitude de la sourde oreille du gouvernement envers les propositions et les revendications de la Coalition Printemps de la Dignité concernant la refonte du Code Pénal et celles relatives au système de la justice pour les femmes, ayant fait l'objet d'une série de mémorandums, et à la limitation des amendements à des simples retouches bien en deçà des attentes:

- Nous déclarons notre rejet de l'avant-projet de Code Pénal diffusé par le Ministère de la Justice et des Libertés;
- Nous exigeons l'ouverture d'un débat structuré et profond avec toutes les composantes des mouvements démocratiques et des droits humains des femmes, pour une réforme du Code Pénal en conformité avec les engagements internationaux de notre pays en matière des droits humains et avec la Constitution pour apporter une réponse pertinente et efficace à la réalité de la violence et la discrimination faites aux femmes et au respect de leurs droits.

Human Rights Watch- Morocco: Letter on Bill 103-13 Combatting Violence Against Women

October 28, 2016

Re: Bill 103-13 combatting violence against women

Dear Mr Hakim Benchamas,

We write concerning the revised bill on combatting violence against women (Bill 103-13), which the government adopted on March 17, 2016, and the House of Representatives passed on July 20, 2016. While this is an important step toward women's equality and freedom from violence, we have a number of outstanding concerns regarding the revised bill, in particular with respect to provisions on domestic violence. Before it is enacted, we urge you to strengthen the bill to better prevent domestic violence, protect survivors, and hold abusers accountable.

Several countries or autonomous regions in the Middle East and North Africa region have introduced some form of domestic violence legislation or regulation, including Algeria, Bahrain, Iraqi Kurdistan, Israel, Jordan, Lebanon, and Saudi Arabia. These laws vary in the degree to which they comply with international standards. Morocco could be a regional leader in combatting domestic violence by ensuring that its legislation is comprehensive and in line with international standards.

We wrote to Her Excellency Bassima Hakkaoui, then-Minister for Solidarity, Women, Family and Social Development, and His Excellency Moustapha Ramid, then-Minister of Justice and Freedoms, on February 16, 2016, concerning several legal reform processes relating to violence against women, including the 2013 bill on combatting violence against women (hereafter, the original draft), the 2015 bill proposing reforms to the penal code (hereafter, the draft penal code), and a 2015 bill concerning changes to the criminal procedure code (hereafter, the draft code of criminal procedure). After this time, a revised bill was introduced (hereafter, the revised violence against women bill or the revised bill). We reviewed the revised violence bill, and remain concerned about many of the issues addressed in our February letter.

As the bill stands before the House of Councillors, we call on you to relay our concerns to members of the House, and support efforts to amend the revised violence against women bill in accordance with international standards.

The commentary below addresses the essential elements for domestic violence legal reforms in Morocco. It is further informed by interviews we conducted in Morocco in 2015 with 20 women and girls who have experienced domestic violence, and 25 interviews with lawyers, women's rights activists, representatives of nongovernmental organizations (NGOs) serving domestic violence survivors, social workers, and representatives of UN agencies.

Thank you for your time and attention to this letter. We would greatly appreciate the opportunity to discuss this with you, and remain at your disposal to set up such a meeting. We hope that we can work together to promote women's safety and rights.

Sincerely,

Janet Walsh

Acting Director
Women's Rights Division
Human Rights Watch

Essential Elements for Domestic Violence Legal Reforms in Morocco

The UN established key elements for legislation on violence against women, including domestic violence, in its 2012 “Handbook for Legislation on Violence against Women” (UN Handbook). We view the following as essential elements for domestic violence legislation in Morocco:

- Definition and scope of application of domestic violence crimes
- Prevention measures
- Law enforcement and public prosecution responsibilities
- Justice system responsibilities
- Orders for protection
- Other services and assistance for survivors

1. Definition and Scope of Application of Domestic Violence Crimes

The revised violence against women bill defines the broad category of “violence against women” to mean “any act based on gender discrimination that entails physical, psychological, sexual, or economic harm to a woman.” We are glad to see that the House of Representatives re-introduced into the draft the definitions for physical, sexual, psychological, and economic violence. However, we remain concerned that there is still no definition of “domestic violence” in the revised bill.

We recommend that the violence against women bill include a clear, comprehensive definition of domestic violence, in line with UN recommendations.

We also recommend that the definitions of psychological and economic violence be revised in line with the UN standards that focus on “coercive control,” i.e., how such violence links to a pattern of domination through intimidation, isolation, degradation, and deprivation, as well as physical assault. The UN Office on Drugs and Crime (UNODC) recommends that laws define “psychological violence” as controlling, coercive or threatening behavior or intentional conduct seriously impairing a person’s psychological integrity through coercion or threats.

The revised violence against women bill includes amendments to the penal code. They provide for additional penalties if the person convicted of specific crimes (such as abduction, facilitating suicide, or threats of aggression) is a spouse, fiancé, guardian, ascendant, descendant, divorced from the victim, or a person with custody or authority over the victim. The revised bill removed the provision that increased penalties for assault, which was in the original draft.

The revised bill also introduces new crimes, similar to the original draft, such as forced marriage, squandering money or property to circumvent payment of

maintenance or other dues arising from a divorce, and expelling or preventing a spouse from returning home.

We are pleased to note that a number of these provisions have been amended by the House of Representatives to include former spouses and fiancés within the scope of application. However, we still recommend that non-married intimate partners be included even if they are not engaged to marry. The UN Handbook recommends that laws on domestic violence apply to “*individuals who are or have been in an intimate relationship, including marital, non-marital, same sex and non-cohabiting relationships; individuals with family relationships to one another; and members of the same household.*”

For instance, a 20-year-old woman from Oujda with a young daughter told Human Rights Watch that she became pregnant after her cousin raped her three years ago. Her family rejected her and so she lived with him but he did not marry her. She said he continued to beat and rape her during this time, and at times locked her in the house to prevent her from running away.

The revised bill is too limited in terms of which crimes against spouses or family members could result in penalties, for example by leaving out marital rape. The UN recommends that laws explicitly state that *sexual violence against an intimate partner* (often referred to as “marital rape”) is considered a form of domestic violence. This should be added to the revised bill.

An 18-year-old woman told Human Rights Watch that her husband raped her repeatedly. “He forced me [to have sex], even if I refused.”

We recommend:

- The violence against women bill should define “domestic violence” to include physical, sexual, psychological, and economic violence, in line with UN recommendations. The bill should also further define “psychological violence” as controlling, coercive or threatening behavior or intentional conduct seriously impairing a person’s psychological integrity through coercion or threats. The bill should state that sexual violence against an intimate partner (marital rape) is a crime.
- The violence against women bill should also expand the scope of application of domestic violence crimes. It should, under certain circumstances, include: individuals who are or have been in an intimate relationship, such as marital, non-marital, same sex, and non-cohabiting relationships; individuals with family relationships to one another; and members of the same household.

2. Prevention Measures

The revised violence against women bill still does not directly mention prevention. The bill retains the call for national, regional, and local committees on women and children, but does not refer to their role in violence prevention. The UN recommends that legislation on violence against women address prevention.

We recommend:

- The draft violence against women bill should include a section on prevention of domestic violence. It should assign responsibilities to

government agencies to carry out prevention measures, including awareness-raising activities, development of educational curricula, and sensitizing the media regarding domestic violence.

3. *Law Enforcement and Public Prosecution Responsibilities*

The revised violence against women bill still does not establish concrete duties for police, prosecutors, and other law enforcement and judicial officials, as recommended by the UN. Moreover, existing laws in Morocco do not provide adequate guidance to police, prosecutors, or investigative judges about their duties in domestic violence cases.

Women survivors of domestic violence told Human Rights Watch about instances in which police did little or nothing when they tried to report domestic violence. They said police told them to go back to abusive partners, said they could do nothing without eye-witnesses, or told them to go to a prosecutor without taking further action. Women who reported complaints to prosecutors said the prosecutors told them to deliver a document back to the police instructing them to investigate, rather than the prosecutors communicating directly with the police. But even after delivering such documents, most of the women said police either did not act on the orders, or just phoned the abusers. Domestic violence survivors, except one woman, who spoke to Human Rights Watch said that the police neither provided nor paid for transport to medical services or the public prosecutor. Several women and girls said that they felt they could not go to the prosecutor because they had no money for transport, and feared they could not lodge a complaint without identification documents, which were with their abusers.

Other women also said that the police did not conduct further investigations, such as going to the scene of the crime to take evidence or interviewing neighbors who may have witnessed or heard the violence.

We recommend:

- The draft violence against women bill should address police duties in cases of domestic violence, including granting adequate powers to enter premises and conduct arrests; carrying out risk assessments; interviewing the parties and witnesses; recording the complaint; advising the complainant of her rights; filing an official report; arranging for transport for medical treatment; and providing other protection.
- The bill should direct relevant Ministries to adopt “pro-arrest” and “pro-prosecution” policies in cases of domestic violence when there is probable cause to believe a crime has occurred, in line with UN guidance.
- The bill should require that police and public prosecutors (or investigative judges, as relevant) coordinate on domestic violence cases and directly communicate between offices. Authorities should not require that domestic violence survivors deliver instructions between offices.
- The bill should make clear that the responsibility for prosecuting domestic violence lies with prosecution authorities, not with survivors,

and set minimum standards for what prosecutors must communicate to survivors.

4. *Justice System Responsibilities*

The revised violence against women bill removed a provision from the original draft which clarified what evidence courts could consider in domestic violence cases. The original draft specified that courts could consider reports of psychologists, medical evidence, expert statements, photographs, audio and visual recordings, and the victim's statements in hospital records. Removing this provision is a step backwards. The bill should ensure that all forms of evidence should be considered, and it should further specify that a victim's testimony in court *may* be sufficient evidence to reach a conviction.

This is particularly important as, according to lawyers who spoke to Human Rights Watch, prosecutions and convictions under the penal code for crimes related to domestic violence (e.g., assault) are exceedingly rare. Lawyers who have worked on such cases said the judges have been inconsistent or unreasonable about what evidence they consider sufficient for a conviction. For example, one lawyer told Human Rights Watch that she has seen judges require domestic violence victims to produce eye-witnesses even when they have a medical report and the survivor's own testimony. Since these attacks tend to happen in homes behind closed doors, often there are no witnesses other than children, who typically cannot testify. While the standard should not be that victim testimony is *always* sufficient on its own for a conviction, it should be possible for courts to convict on the basis of credible victim testimony, consistent with due process standards under international human rights law and with the evidentiary threshold required under Moroccan law to reach a guilty verdict.

The revised violence against women bill also does not deal with the current focus in the law on incapacitation as a definitive criterion for sentencing. Morocco's penal code currently provides for sentencing in assault cases based on incapacitation from physical injuries. If an assault causes no injuries or injuries that incapacitate the victim for up to 20 days, the offender can be sentenced to one month to one-year imprisonment and/or a fine. When incapacitation lasts more than 20 days, the penalty increases to one to three years' imprisonment and a fine. The penalties further increase in cases resulting in loss of limb, bodily function, blindness, or permanent disability.

The draft penal code amendments would make slight changes to sentencing rules related to incapacitation, referring to 21 days rather than 20, and decreasing the possible length of imprisonment penalties.

The focus in the law on incapacitation as a definitive criterion for sentencing has been problematic in several respects. The law says nothing about grounds for determining the period of incapacitation. This lack of guidance leaves doctors with wide discretion and potentially arbitrary influence over sentencing in criminal cases. The approach also ignores the reality that domestic violence often results in cumulative smaller physical injuries, which may last fewer than 20 days, or other non-physical or less-visible harm. Morocco's National Human

Rights Council has complained that there is no national framework for determining the duration of incapacity.

Despite these problems, the incapacitation standard affects cases even beyond sentencing. Several lawyers and activists told Human Rights Watch that it also impacts arrest practices. One lawyer, for example, explained that judges may issue an order for arrest where victims have medical certificates indicating 21 days or more of incapacitation from domestic abuse, and the public prosecution may issue an arrest warrant if they believe the survivor is at risk of extreme violence. The lawyer said that she has only seen arrests when clients lost an eye or teeth, or became disabled from domestic violence. Of the 20 survivors Human Rights Watch interviewed, only one said that her abuser was arrested. She had a medical report indicating 21 days of incapacitation after her husband punched her and broke her nose while she was pregnant.

We recommend:

- The violence against women bill should include the original draft provision on types of evidence that are admissible in court proceedings, but also state that a complainant's testimony may be sufficient evidence for a conviction. The draft criminal procedure code should have a parallel provision for assault crimes, including in the context of domestic violence.
- While severity of injury, as determined by doctors, should be one factor courts can consider in determining sentences for those convicted of crimes, the violence against women bill should de-emphasize incapacitation as the definitive factor. Other factors should reflect UNODC guidance on sentencing, including history of abuse, risk of repeat offending, rehabilitation needs, and aggravating factors.
- The violence against women bill should call for official protocols for forensic examinations in domestic violence cases. It should clarify that police are empowered to arrest regardless of whether a complainant has a medical certificate indicating incapacitation.

5. Orders for Protection

In many countries, domestic violence survivors can access emergency or longer-term “orders for protection” through civil or criminal law measures, or both. UN Women describes protection orders as “among the most effective legal remedies available to complainants/survivors of violence against women.” The UN Handbook notes that the purpose of a protection orders is to prevent further violence and protect the victim. It recommends that domestic violence survivors should be able to seek such orders without pursuing other legal proceedings, such as criminal charges or divorce.

The revised violence against women bill introduces two new provisions with variations on orders for protection. These provisions would allow courts to issue protection orders only *during* a criminal prosecution or *after* a criminal conviction. Neither of these would help a domestic violence survivor get immediate, effective protection independent of a criminal case. Beyond these orders, the bill provides for only mild measures such as a “warning” to

perpetrators that they should stop committing violence, with no penalties for breach of the warning. The original bill was far stronger on protection measures. In terms of protection orders *after* a conviction, the revised bill provides that courts can issue these in cases involving harassment, assault, sexual abuse, mistreatment or violence against women or minors. The order may prohibit the convicted individual from contacting, approaching, or communicating with the victim. If the defendant breaches the order, he can face imprisonment or fines.

The article on protection orders *during prosecution* of a case on violence against women provides that the prosecutor or investigative judge can prohibit the defendant from contacting, approaching, or communicating with the victim. The order is effective until a court has issued its final decision, and breach of the order can result in penalties.

The revised bill introduces a watered-down article on “protective measures” available in cases of violence against women, presumably regardless of a conviction or pending prosecution. Without clarifying which authorities are responsible to act, it provides that “immediate” protective measures should include “warning the perpetrator not to commit any violence if the perpetrator threatened to do so,” and “informing the perpetrator that he is prohibited from disposing the joint spousal funds.” This article also refers to child custody and referrals to shelters, hospitals, or social care institutions. If a protection measure is breached, the offender would face one to three months’ imprisonment or a fine.

This provision left out many important protections from the original bill. The original bill provided for protective measures independent of criminal prosecution or conviction, and included penalties for breach of protective measures. It provided that protective measures could include disarming the assailant; removing the accused from the marital abode; prohibiting contact with the victim or the children; and prohibiting the accused from approaching the victim or her place of residence, work, or study; among others. While the original bill’s language on protective measures needed further clarification (as explained in our February letter), it came far closer to international standards.

The bill should allow for “civil” protection orders, which would be available without any criminal proceedings, rather than embedding this only within the criminal procedure code. It should also distinguish between emergency (short-term) protection orders and longer-term orders.

Short-term emergency orders respond to situations of immediate danger, often by putting distance between the abuser and the victim without placing the burden on victims to seek shelter and safety elsewhere, instructing the respondent (the suspected perpetrator) to vacate the family home for a limited time is appropriate. Laws designate competent authorities to issue such orders. These often expire after several weeks.

Longer-term protection orders are typically issued by courts after notice to the respondent and an opportunity for a full hearing and a review of evidence. In many counties, these orders expire after several months, but the UN recommends that they be valid for one year.

The UN calls for such distinction, including time limits for both. The bill should explain that emergency orders can be issued without evidence beyond a victim's statement, whereas longer-term orders should require a full hearing and review of all evidence. It should clarify which authorities can issue orders for protection, whilst ensuring protection of rights, including due process.

We recommend:

- **The draft violence against women bill should be amended to address emergency and longer-term orders, clarify the restrictions or conditions they can impose, and explain the procedures for both types of orders. In line with the UN Handbook, it should allow for orders for protection in both civil and criminal proceedings, and without the requirement that for such orders there has to be either a criminal prosecution or divorce proceedings.**

6. *Other Services and Assistance for Survivors*

States have a human rights obligation to ensure that domestic violence survivors have timely access to shelter, health services, legal advice, hotlines, and other forms of support.

However, in Morocco, shelters are only operated by NGOs, and only a few shelters receive some government funding. Human Rights Watch knows of fewer than 10 shelters in the country that accept domestic violence survivors, and even these have limited capacity. Representatives of shelters and women's rights organizations told Human Rights Watch that many domestic violence survivors who came to them have returned to abusive partners because they had no means to support or house themselves.

The revised violence against women bill maintains the original draft provisions on specialized units in courts of first instance and appeal, as well as in agencies tasked with justice, health, youth, women, and children, and in the General Directorate for National Security and the Royal Gendarmerie. It also calls for local, regional, and national committees to coordinate on issues of women and children.

While these provisions are positive, the bill should also include measures for training staff, monitoring the units, and holding authorities accountable if they fail to carry out their duties. This is particularly important given the problems we noted in our February letter about existing assistance programs.

Women's rights activists and lawyers told Human Rights Watch that some of the promised units or cells were never established, and some that exist are bureaucratic and ineffective. One NGO report noted that they are limited to completing paperwork rather than providing information, services, or protection to women victims of violence. Even a government official has publicly critiqued some of these units. The deputy public prosecutor in the Court of First Instance in Azilal noted that judicial cells for women and children lack clarity on their mandate, and have human resource problems and poor coordination.

In 2012, the Health Ministry said that it had set up 76 units in hospitals for women and child victims of violence, but only 23 were active at the time. According to UNICEF, doctors have not consistently referred women to these units.

We recommend:

- The violence against women bill should more clearly define the government's role in providing support and services to domestic violence survivors, including in terms of shelter, health services, psychosocial care, legal advice, and hotlines.
- The bill should establish a trust fund or other financial assistance for domestic violence survivors.
- The bill should maintain the provisions on coordination and on specialized units in government agencies to handle violence against women and children. It should add provisions on training staff, monitoring effectiveness, and accountability for these units.

COMMUNIQUÉ DE PRESSE (DU 8/03/2009)
A propos du processus de cession des terres collectives
Les femmes Soualilyates devant le tribunal administratif pour l'annulation
des décisions du conseil de tutelle

Au moment où le Maroc célèbre la Journée Internationale de la Femme en mettant en avant les réalisations enregistrées en matière d'égalité et équité de genre, le mouvement des femmes Soualilyates vient nous rappeler les paradoxes du Maroc et aussi le quotidien de citoyennes victimes des pires discrimination et de violations de leur droits à la terre et plus particulièrement aux terres collectives qui sont actuellement en passe de cession définitive dans plusieurs régions du Maroc.

Nous soutenons que la privation des femmes de leur droit aux terres collectives est une violation flagrante des droits constitutionnels des femmes et des lois en vigueur, puisque le dahir du 27 avril 1919, organisant la tutelle administrative des Jmâates et le contrôle de la gestion des biens collectifs, ne comporte aucune disposition explicite visant à exclure les femmes des bénéfice et usufruit des terres collectives.

Nous affirmons que pendant plusieurs années, le dialogue entamé avec le Ministère de l'Intérieur, le Conseil de tutelle et les représentants des tribus, les demandes de ces femmes ont été systématiquement ignorées alors qu'au même temps, le processus de cession des terres continue et enregistre même une accélération dans un climat caractérisé par une quasi absence de transparence quant aux règles et procédures de cession de ces terres.

Pour toutes ces raisons, les femmes Soualilyates de plusieurs régions du Maroc ont saisi le tribunal administratif de Rabat en vue de :

- Interpeller l'État marocain en la personne du Premier Ministre et le Ministre de l'Intérieur en sa qualité de tuteur des Terres Collectives pour revendiquer la suspension des cessions des terres collectives, l'équité et la légitimité conformément à ce qui est prévu par la Constitution et en conformité avec les principes des droits de l'Homme, reconnus par l'État marocain et adoptés sans réserve,
- Demander à ce que les pratiques actuelles et les décisions de l'autorité de tutelle concernant l'aliénation des terres, soient considérées comme illégales tout en reconnaissant le droit à des indemnisations quant aux terres déjà cédées.

Nous devons accepter et admettre que les véritables progrès en matière de respect des droits humains devraient être mesurés à l'aune de leurs impacts sur le quotidien des citoyens et citoyennes surtout ceux et celles qui sont les plus vulnérables économiquement et socialement et non pas sur la base de lois qui ne sont pas effectives ou de déclarations d'intention.

Dans ce sens, l'Association Démocratique des Femmes du Maroc et le Forum des Alternatives Maroc apportent leur soutien et appui aux mouvement des femmes Soualilyates et interpellent M. le Président et les membres du Tribunal Administratif de Rabat pour que justice soit faite et qu'un terme soit mis aux

violations de la constitution et des conventions internationales auxquelles le Maroc est partie.

8 Mars 2009

Association Démocratique des femmes du Maroc Forum des Alternatives Maroc

Le Tribunal administratif

Poursuit l'examen du dossier des femmes Soulalyates :

(le 08/04/2009)

Le Tribunal Administratif de Rabat examine le contenu des poursuites portées à sa connaissance par les femmes Soulalyates à propos de la légitimité des décisions du Conseil de Tutelle concernant la cession des terres collectives et l'exclusion des femmes lors des indemnisations. De grandes attentes sont affichées par les femmes Soulalyates sur ce que sera la réponse du Ministère de l'intérieur, en tant qu'organisme de tutelle, à leurs revendications, après la première audience du 26 Mars 2009 et un espoir plus grand dans la justice et dans le mérite du tribunal comme dernier recours; après que tous leurs efforts aient été épuisés en quête d'équité et d'égalité.

Nous, à l'Association Démocratique des Femmes du Maroc et au Forum des Alternatives Maroc, soutenons le mouvement de protestation des femmes Soulalyates et comptons sur la mission confiée à la cour de contrôler la régularité des décisions administratives et leur conformité avec la Constitution et les législations actuelles en ordonnant une enquête sur le sujet dans les zones touchées et auprès des parties concernées afin que justice soit rétablie pour les femmes dans les terres collectives.

Association démocratique des femmes du Maroc Forum des alternatives Maroc

Le 8 Avril 2009

L'Etat marocain remet en question l'identité des femmes Soulaliyates, Au sujet de l'action en justice visant l'annulation des décisions du Conseil de Tutelle (le 20/06/2009)

L'Association Démocratique des Femmes du Maroc et le Forum Alternatives Maroc, expriment leur surprise et indignation suite à la réponse du représentant de l'Etat dans le cadre de l'action en justice introduite par les femmes Soulaliyates de la région du Gharb devant le tribunal administratif de Rabat visant l'annulation des décisions du Conseil de tutelle.

En effet, le conseil de tutelle présidé par le Ministère de l'Intérieur a presque systématiquement reconnu et dédommagé les hommes comme des ayant droits à l'exclusion des femmes. En réponse à la requête des femmes soulaliyates, le représentant de l'Etat s'est attaché à examiner la forme des requêtes en justice introduites par les femmes en leur demandant d'apporter les preuves de leur qualité de membre des tribus soulaliyates alors que cette qualité a été reconnue à leur parentèle masculine.

L'Association Démocratique des Femmes du Maroc et le Forum Alternatives Maroc, dénoncent la position de l'État marocain et le dédain dont il fait preuve eu égard aux souffrances des femmes Soulaliyates et à la discrimination dont elles sont victimes.

Dans le cadre du soutien et appui apporté au mouvement des femmes des tribus des terres collectives, l'Association Démocratique des Femmes du Maroc le Forum Alternatives Maroc comptent organiser une conférence de presse dans les jours à venir pour tenir informée l'opinion publique de l'évolution et des circonstances de ce dossier.

L'Association Démocratique des Femmes du Maroc Forum Alternatives Maroc
Le 20 Juin 2009

Communiqué (du 13/07/2009)

Plus de 900 femmes appartenant aux tribus des terres collectives de plusieurs provinces du Royaume, sont venues manifester devant le siège du Parlement à Rabat, jeudi 2 juillet 2009 et clamer avec force **«Ya hakim wa ya qadi, Aatini haqqi fi ardi»** et **«Âla houqoqna jina, Machi sadaqa bghina»**:

- S'élevant ainsi contre la réponse du représentant de l'Etat aux requêtes que les Soulaliyates ont déposées auprès du tribunal administratif,
- Dénonçant la position de l'État marocain et l'affront qu'il leur fait en ignorant leurs souffrances, la discrimination et l'exclusion dont elles sont victimes,
- Et revendiquant leur reconnaissance en tant que Marocaines, citoyennes à part entière, et ayants droit aux terres collectives.

En manifestant aussi haut et fort leur indignation, des centaines de Soulaliyates,

- manifestent leur attachement à leurs droits en faisant fi des obstacles, des résistances qu'elles rencontrent et du dédain dont font preuve les responsables,
- et expriment leur volonté de continuer leur mouvement revendicatif jusqu'à ce que justice soit faite et qu'elles accèdent à leurs droits.

L'Association Démocratique des Femmes du Maroc et le Forum Alternatives Maroc et les associations qui soutiennent ce mouvement, poursuivront leur appui et solidarité avec ces femmes et mettront tout en œuvre pour combattre l'injustice et le déni de leur identité et droits.

13 juillet 2009

«Soulaliyates: les prémices d'un dénouement...» (le 25/09/2009)

A la veille de la célébration de la journée nationale de la femme marocaine Nous apprenons avec satisfaction que le Ministère de l'Intérieur vient de reconnaître aux Femmes Soulaliyates le droit de bénéficier, au même titre que les hommes, des prochaines opérations de cessions des terres collectives.

Cette décision est le résultat des nombreuses démarches et actions entreprises par les femmes et les associations qui les soutiennent, en terme de sensibilisation, mobilisation et plaidoyer auprès des responsables concernés. Cette décision vient

également réparer le sentiment d'injustice vécu par ces milliers de femmes qui n'ont cessé de condamner un orf archaïque qui les privait de leur terre.

Nous, l'Association Démocratique des Femmes du Maroc, le Forum Alternatives Maroc et les associations qui soutiennent le mouvement revendicatif des Soualilyates, considérons comme une avancée, la décision du Ministère de l'Intérieur de les reconnaître comme des ayants droit, consolidant ainsi le principe de l'Egalité entre les femmes et les hommes.

Association Démocratique des Femmes du Maroc Forum Alternatives Maroc
25 septembre 2009

شبكة حق النساء في أراضي الجموع والكيش بلاغ صحفي (05 يونيو 2010)

الإعلان عن تأسيس شبكة من أجل حق النساء في أراضي الجموع والكيش
يوم السبت 05 يونيو 2010 بمقر الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب بالرباط ، وبدعوة من هذه الأخيرة ومنتدى البدائل المغرب ، تم تنظيم لقاء تشاوري حول تأسيس شبكة لمساندة النساء السلاليات و الكيشيات في أراضي الجموع والكيش. حضر هذا اللقاء ممثلات و ممثلي جمعيات و منظمات غير حكومية من عدد من المدن و المناطق.
و بعد استعراض الوضعية الحالية لنساء أراضي الجموع والكيش و المتمثلة في حرمانهن من حقهن في أراضي أجدادهن ضدا على مبدأ المساواة بين النساء و الرجال المنصوص عليه في المواثيق الدولية و الدستور المغربي الذي يعلن في ديباجته تبنيه لهذه الأخيرة ، و إطلاع الحاضرات و الحاضرين على العمل الترافعي الذي تم القيام به على مدى ثلاث سنوات من أجل الدفاع عن هذا الحق و الخطوات المقبلة، أعلن المشاركون و المشاركون عن:

- 1- تأسيس شبكة للدفاع عن حق نساء أراضي الجموع والكيش في أراضي أجدادهن يطلق عليها اسم: شبكة حق النساء في أراضي الجموع والكيش
- 2- دعوة الجمعيات و المنظمات النسائية و الحقوقية للانخراط في الشبكة
- 3- تنظيم وقفة احتجاجية يوم الجمعة 02 يوليوز 2010 بالرباط
- 4- تنظيم لقاء وطني في شتنبر 2010.

عن شبكة حق النساء في أراضي الجموع والكيش

الرباط في 05 يونيو 2010

شبكة حق النساء في أراضي الجموع والكيش بلاغ حول أحداث ميسور (05 يونيو 2010)

تلقينا في شبكة حق النساء في أراضي الجموع والكيش بقلق شديد خبر التدخل العنيف للقوات العمومية في حق المواطنين و المواطنين ذوي حقوق الجماعة السلالية لأهلي إيكلي المعتصمين بشكل سلمي أمام عمالة بولمان يوم الخميس 10 يونيو 2010.
و بعد تجميع المعطيات و الإطلاع على ما تعرض له المعتصمات و المعتصمين من قمع وحشي ومنع المصابات و المصابين منهم من حقهم/هن في العلاج و الفحوصات و الشواهد الطبية التي تثبت ما أصابهن/هم جراء التدخل العنيف للقوات العمومية، و اعتقال البعض منهم و تقديمهم للمحاكمة نعلن:

- 1- إدانتنا لكل أشكال العنف الموجه ضد الاحتجاج السلمي للمواطنين و المواطنات
- 2- مساندتنا و دعمنا للمطالب المشروعة لذوي الحقوق للجماعة السلالية لأهل إيكلي و تحميلها المسؤولية للسلطات المحلية التي اختارت لغة العنف عوض الحوار و الاستجابة لمطالب أهل إيكلي

3- مطالبتنا الحكومة لفتح تحقيق في ما تعرض له المواطنين و المواطنين بـميسور و محاسبة المسؤولين عن أعمال العنف

4- مؤازرتنا للمتابعين/ات أمام المحكمة و بعث وفد عن الشبكة للتضامن مع الساكنة و ذوي الحقوق للجماعة السـلالـية لأهل إـكـلي.

و أخير تهيب الشبكة بمختلف الفاعلين و الإطارات الديمقراطية دعم و مساندة أهل إـكـلي من أجل الحصول على حقهم و حقهن في الأرض.
عن شبكة حق النساء في أراضي الجموع و الكيش
كمال الحبيب/ أمينة تافنوت

Communiqué de presse (du 12/11/2010)

Soulaliyates, encore une avancée...

C'est avec beaucoup de satisfaction que nous avons pris connaissance, à l'Association Démocratique des Femmes du Maroc et au Forum des Alternatives Maroc, de la décision du ministère de l'Intérieur en date du 24 Octobre 2010, de reconnaître désormais aux femmes des terres collectives dans tout le Maroc, le droit de bénéficier, au même titre que les hommes, des indemnisations relatives aux cessions des terres collectives.

Cette décision vient couronner les efforts entrepris par les femmes Soulaliyates et l'Association Démocratique des Femmes du Maroc avec le soutien du Forum des Alternatives Maroc et plusieurs autres associations, pour lutter contre l'exclusion et la discrimination vécues par les femmes dans les terres collectives. L'Association Démocratique des Femmes du Maroc, le Forum des Alternatives Maroc et les associations qui soutiennent le mouvement revendicatif des Soulaliyates, considèrent comme une avancée positive, la décision du Ministère de l'Intérieur de reconnaître ces femmes comme des ayants droit et aspirent à ce que cette résolution soit traduite en mesures concrètes.

Association Démocratique des Femmes du Maroc Forum des Alternatives Maroc
12 novembre 2010

Communiqué de l'ADFM (du 25/08/2011)

L'interminable calvaire des femmes soulalyates

L'Association Démocratique des Femmes du Maroc (ADFM) avait salué positivement les avancées réalisées vers la reconnaissance des droits des femmes soulalyates en tant qu'ayants droit, sur un pied d'égalité avec les hommes, aux terres collectives.

Mais entre la reconnaissance administrative - par le biais des circulaires du Ministère de l'Intérieur, institution de tutelle, publiées en juillet 2009 et octobre 2010 - et la consécration de ce droit dans la réalité, le chemin est parsemé de nombreuses embûches:

- les critères d'identification des ayants droit (hommes et femmes) ne sont pas clairs ni unifiés sur l'ensemble des régions et localités. L'absence de critères définis participe à un manque total de transparence et introduit le doute et la méfiance des populations. C'est ainsi que dans plusieurs jmaâtes de Lgherb (Kesbat Mehdiya, Lheddada, Ouled Oujih,.....) l'inclusion des noms de mineurs dans les listes des ayants droits constitue une grave atteinte à l'esprit de la circulaire N°60, et risque d'encourager la multiplication de ces pratiques dans d'autres régions, en l'absence d'une position du conseil de tutelle.
- l'usufruit de la terre ne bénéficie pas toujours aux femmes au même titre que les hommes. A ce jour, ce droit est reconnu dans certaines localités et dénié dans d'autres. A titre d'exemple, dans la Jmaâ de Aïn Chgag (région de Sefrou), certaines les femmes bénéficient dans le meilleur des cas de la moitié de la part attribuée aux hommes, au moment où celles

des régions d'Errachidia, et Kesbet Tadla (les Jmaâ de Telt et de Berraka) sont complètement exclues des opérations de distribution des terres.

L'ADFM

- qui apporte son appui aux femmes Soulaliyates depuis les premières mobilisations - constate actuellement que les demandes légitimes de ces femmes marocaines, issues , majoritairement, de couches sociales défavorisées, continuent à ne pas recevoir l'attention et le traitement qu'elles méritent, au moment où:
- la nouvelle constitution interdit d'une manière forte et explicite toute discrimination basée notamment sur le sexe, et consacre l'égalité des hommes et des femmes dans tous les domaines;
- le Maroc renforce son dispositif de protection et de promotion des droits de l'homme et de la lutte contre les discriminations, par la création de plusieurs institutions et autorités de protection et de défense des droits de l'homme dont notamment l'Autorité pour la parité et la lutte contre toute forme de discrimination.

La concrétisation des principes et orientations, consacrés par la nouvelle constitution, commence par un règlement rapide, équitable et transparent d'une question qui touche plusieurs centaines de milliers de femmes dans leur quotidien. C'est la responsabilité première du gouvernement et de l'autorité de tutelle.

Pour sa part, l'ADFM, qui tire sa force de la détermination des femmes soulalyates, continuera à leur apporter son soutien pour faire aboutir leurs demandes et contribuer, ainsi, à faire de l'égalité de tous les citoyens et de la justice sociale des réalités au Maroc.

Association Démocratique des Femmes du Maroc

25 août 2011

Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo, 1981 Consiglio Islamico d'Europa¹ (Traduzione dalla versione francese)

«Questa è una dichiarazione per gli uomini e una guida e un ammonimento per i timorati di Dio» (Corano III, 139)

Nel nome di Dio, Clemente, Misericordioso!

Introduzione

Quattordici secoli fa, l'islam ha donato all'umanità un codice ideale dei diritti dell'uomo. Questi diritti hanno lo scopo di conferire onore e dignità all'umanità e di eliminare lo sfruttamento, l'oppressione e l'ingiustizia. I diritti dell'uomo, nell'islam, sono fortemente radicati nella convinzione che Dio, e soltanto Dio, sia l'autore della Legge e la fonte di tutti i diritti dell'uomo. Data la loro origine divina, nessun capo politico né alcun governo, nessuna assemblea né alcuna autorità ha il potere di limitare, abrogare o violare in alcun modo i diritti dell'uomo da Dio conferiti. Allo stesso modo, nessun uomo può transigere riguardo ad essi. I diritti dell'uomo, nell'islam, sono parte integrante dell'ordine islamico globale, e tutti i governi e gli organismi islamici sono tenuti a rispettarne l'applicazione, sia secondo la lettera sia secondo lo spirito, nel quadro dell'ordine citato. E' assai spiacevole che i diritti umani siano impunemente calpestati in numerosi paesi del mondo, compresi alcuni paesi musulmani. Queste flagranti violazioni sono estremamente preoccupanti, e destano la coscienza di un numero crescente di persone in tutto il mondo. ¹Si riporta qui il documento Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo, proclamato presso la sede dell'UNESCO a Parigi il 19 settembre 1981. La presente versione si rifà al primo testo francese ufficiale, pubblicato dal Consiglio Islamico d'Europa. Il testo francese, tuttavia, presenta notevoli differenze rispetto all'originale arabo, sopra riportato in traduzione italiana alle pp. 185-207. Mi auguro sinceramente che questa dichiarazione dei diritti dell'uomo dia un potente impulso ai popoli musulmani affinché restino saldi e difendano con coraggio e risolutezza i diritti che sono stati loro conferiti da Dio. La presente dichiarazione dei diritti dell'uomo è il secondo documento fondamentale pubblicato dal Consiglio Islamico per sottolineare l'inizio del quindicesimo secolo dell'era islamica; il primo è costituito dalla Dichiarazione islamica universale, proclamata in occasione della conferenza internazionale sul Profeta Muhammad - che Dio lo benedica e lo custodisca nella pace e il suo Messaggio, tenutasi a Londra dal 12 al 15 aprile 1980. La Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo si basa sul Corano e sulla Sunna, ed è stata elaborata da eminenti eruditi e giuristi musulmani e dai rappresentanti di movimenti e di correnti del pensiero islamico. Che Dio li ricompensi per i loro sforzi e li guidi sulla retta via. Salim Azzam, Segretario generale Parigi, 19 settembre 1981

«Oh uomini, in verità Noi v'abbiamo creato da un maschio e da una femmina e abbiamo fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conosceste a vicenda, ma il più nobile fra di voi è colui che più teme Iddio» (Corano XLIX, 13)

Premessa

- Considerato il fatto che l'aspirazione secolare degli uomini a un assetto mondiale più giusto, in cui i popoli possano vivere, progredire e

prosperare in un ambiente affrancato dalla paura, dall'oppressione, dallo sfruttamento e dalle privazioni è ben lontana dall'essere soddisfatta;

- Considerato il fatto che i mezzi di sussistenza economica, dei quali la misericordia divina ha abbondantemente dotato l'umanità, sono attualmente sperperati o iniquamente e ingiustamente negati agli abitanti della terra;
- Considerato il fatto che Dio ha donato all'umanità, attraverso le sue rivelazioni, contenute nel sacro Corano e nella Sunna del suo santo Profeta Muhammad, un quadro giuridico e morale durevole, grazie al quale fondare e regolamentare le istituzioni e i rapporti fra gli uomini;
- Considerato il fatto che le disposizioni concernenti i diritti dell'uomo, i quali sono oggetto di prescrizioni contenute nella Legge divina, hanno lo scopo di conferire dignità e onore all'umanità e mirano a eliminare l'oppressione e l'ingiustizia;
- Considerato il fatto che, in virtù della loro origine e delle sanzioni divine ad essi collegate, questi diritti non possono essere limitati, abrogati o infranti da autorità, assemblee o altre istituzioni, più di quanto non si possa rinunciarvi o alienarli; di conseguenza, noi musulmani
- Credenti in Dio, caritatevole e misericordioso, Creatore, sostegno sovrano, sola guida dell'umanità e fonte di ogni legge;
- Credenti nella luogotenenza (hilafa) dell'uomo, che è stato creato per compiere la volontà di Dio sulla terra;
- Credenti nella saggezza dei precetti divini trasmessi dai Profeti, la cui missione è giunta al suo apogeo con il messaggio divino definitivo rivelato per mezzo del Profeta Muhammad - sia la pace su di lui - all'intera umanità;
- Credenti nel fatto che la razionalità di per sé, senza la luce della rivelazione divina, non può né costituire una guida infallibile per ciò che concerne le faccende umane né apportare un nutrimento spirituale all'anima umana, e consapevoli che gli insegnamenti dell'Islam rappresentano la quintessenza del comandamento divino nella sua forma definitiva e perfetta, riteniamo nostro dovere ricordare all'uomo la nobile condizione e la dignità che Dio gli ha conferito;
- Credenti nell'appello rivolto a tutta l'umanità affinché condivida il messaggio dell'Islam;
- Credenti nel fatto che, stando alle condizioni del nostro patto primordiale con Dio, i nostri doveri e i nostri obblighi abbiano la priorità sui nostri diritti e che ciascuno di noi abbia il sacro dovere di diffondere gli insegnamenti dell'Islam mediante la parola, l'azione e ogni altro mezzo pacifico e di metterli in pratica non soltanto nella propria vita, ma anche nella società che lo circonda;
- Credenti nel nostro dovere di istituire un ordine islamico:
 - 1) in cui tutti gli esseri umani siano uguali e nessuno sia privilegiato, svantaggiato o discriminato in base alla razza, al colore, al sesso, alla sua origine o alla sua lingua;
 - 2) in cui tutti, gli esseri umani nascano liberi;

- 3) dal quale siano banditi la schiavitù e i lavori forzati;
- 4) in cui siano stabilite delle condizioni che permettano di preservare, proteggere e onorare l'istituzione della famiglia, in quanto fondamento di tutta la vita sociale;
- 5) in cui governanti e governati siano sottoposti alla Legge in modo paritario e siano uguali di fronte ad essa;
- 6) in cui si ubbidisca solo ai precetti conformi alla Legge;
- 7) in cui ogni potere terreno sia considerato un deposito sacro, da esercitare entro i limiti previsti dalla Legge, conformemente ad essa e tenendo conto delle priorità da essa stabilite;
- 8) in cui tutte le risorse economiche siano considerate benedizioni divine accordate all'umanità, da cui tutti devono trarre vantaggio conformemente alle norme e ai valori proclamati dal Corano e dalla Sunna;
- 9) in cui tutte le questioni di pubblico interesse siano decise, gestite e amministrate soltanto previa consultazione reciproca (sura) dei credenti abilitati a prendere parte a decisioni che siano compatibili con la Legge e con il bene comune;
- 10) in cui ciascuno si assuma degli obblighi conformi alle proprie capacità e sia proporzionalmente responsabile delle proprie azioni;
- 11) in cui ciascuno abbia la sicurezza che, in caso di violazione dei propri diritti, saranno prese le misure correttive adeguate conformemente alla Legge;
- 12) in cui nessuno sia privato dei diritti che la Legge gli garantisce, se non in virtù della stessa Legge ed entro i limiti da essa stabiliti;
- 13) in cui ognuno abbia il diritto di intraprendere un'azione giuridica contro chiunque abbia commesso un crimine contro la società nel suo insieme o contro uno dei suoi membri;
- 14) in cui sia compiuto ogni sforzo
 - per liberare l'umanità da ogni forma di sfruttamento, ingiustizia e oppressione, e
 - per garantire a ciascuno sicurezza, dignità e libertà con mezzi legittimi, alle condizioni previste ed entro i limiti stabiliti dalla Legge.

Con la presente Dichiarazione ci impegniamo, in quanto servitori di Dio appartenenti alla fratellanza islamica universale, all'inizio del quindicesimo secolo dell'era islamica, a promuovere i diritti inviolabili e inalienabili dell'uomo qui sotto elencati, che noi riteniamo prescritti dall'islam.

ARTICOLO 1 Diritto alla vita

- a) La vita umana è sacra e inviolabile, e ogni sforzo deve essere compiuto per proteggerla. In particolare, nessuno deve essere esposto a ferimenti o alla morte, se non per autorità della Legge.
- b) Dopo la morte, come in vita, il carattere sacro del corpo di una persona è inviolabile. I credenti sono tenuti a vigilare affinché le spoglie di chiunque siano trattate con la dovuta solennità.

ARTICOLO 2. Diritto alla libertà

- a) L'uomo è nato libero. Il suo diritto alla libertà non può subire alcuna restrizione, se non per autorità e in normale applicazione della Legge.
- b) Ogni individuo e ogni popolo gode del diritto inalienabile alla libertà in tutte le sue forme fisica, culturale, economica e politica - e deve poter lottare con ogni mezzo disponibile contro ogni violazione o abrogazione di tale diritto. Ogni individuo o popolo oppresso ha diritto all'aiuto legittimo di altri individui e/o popoli in questa lotta.

ARTICOLO 3. Diritto all'uguaglianza e divieto di ogni forma di discriminazione

- a) Tutti gli uomini sono uguali davanti alla Legge e hanno diritto alle stesse opportunità e a un'uguale protezione da parte della Legge.
- b) A parità di lavoro, tutti gli uomini hanno diritto allo stesso salario.
- c) Nessuno deve vedersi rifiutare un'opportunità di lavoro, subire discriminazioni di sorta o essere esposto a maggiori rischi per la sua incolumità in base a semplici differenze di religione, colore, razza, origine, sesso o lingua.

ARTICOLO 4. Diritto alla giustizia

- a) Ogni individuo ha diritto di essere giudicato conformemente alla Legge, e soltanto conformemente alla Legge.
- b) Ogni individuo ha non solo il diritto, ma anche il dovere di protestare contro l'ingiustizia. Egli ha diritto ai ricorsi previsti dalla Legge davanti alle autorità competenti, in conseguenza di un danno personale subito o di una perdita ingiustificata. Egli ha, inoltre, il diritto di difendersi, se accusato, e di essere giudicato equamente dinanzi a un tribunale giudiziario indipendente, sia che la lite coinvolga un'autorità pubblica sia che riguardi qualunque altra persona.
- c) Ognuno ha il diritto e il dovere di difendere i diritti di qualsiasi altra persona e della comunità in generale (hisba).
- d) Nessuna discriminazione può essere messa in atto verso chi sta cercando di difendere i suoi diritti pubblici e privati.
- e) Ogni musulmano ha il diritto e il dovere di rifiutarsi di ubbidire a ogni precetto contrario alla Legge, qualunque sia la sua origine.

ARTICOLO 5. Diritto a un processo equo

- a) Nessuno deve essere giudicato colpevole di un delitto e condannato a una pena se la sua colpevolezza non è stata provata dinanzi a un tribunale giudiziario indipendente.
- b) Nessuno può essere giudicato colpevole prima di un processo equo e senza aver avuto delle concrete possibilità di difesa.
- c) La pena deve essere stabilita in conformità alla Legge, in proporzione alla gravità del delitto e tenendo conto delle circostanze nelle quali è stato commesso.
- d) Nessuna azione deve essere considerata un crimine se non è esplicitamente definita tale nel testo della Legge.
- e) Ogni individuo è responsabile delle sue azioni. La responsabilità di un delitto non può essere estesa, in sostituzione, ad altri membri della sua famiglia, o del suo gruppo di appartenenza, che non siano implicati, né direttamente né indirettamente, nell'esecuzione del delitto in questione.

ARTICOLO 6. Diritto alla protezione contro gli abusi di potere

Ogni individuo ha il diritto di essere protetto dalle prevaricazioni delle autorità. Non è necessario che egli si giustifichi, se non per difendersi dalle accuse mosse contro di lui o allorché possa essere ragionevolmente sospettato di essere implicato in un delitto.

ARTICOLO 7. Diritto alla protezione dalla tortura

Nessun individuo deve essere sottoposto a torture mentali o fisiche, trattamenti degradanti e minacce, che siano rivolte a lui, a qualche suo parente o a qualche persona cara; allo stesso modo, non gli si deve estorcere la confessione di un crimine né deve essere costretto ad accettare azioni lesive dei suoi interessi.

ARTICOLO 8. Diritto a tutelare l'onore e la reputazione

Ogni individuo ha il diritto di tutelare il proprio onore e la propria reputazione dalle calunnie, dalle accuse infondate e da ogni tentativo deliberato di diffamazione e di ricatto.

ARTICOLO 9. Diritto d'asilo

- a) Ogni individuo perseguitato o oppresso ha il diritto di cercare rifugio e asilo. Questo diritto è garantito a ogni essere umano, indipendentemente da differenze di razza, religione, colore o sesso.
- b) Al-masjid al - baran (la sacra casa di Dio) [la grande moschea] alla Mecca è un rifugio per tutti i musulmani.

ARTICOLO 10. Diritti delle minoranze

- a) Il principio coranico «Non vi sia costrizione nella Fede» deve regolare i diritti religiosi delle minoranze non musulmane.
- b) All'interno di un paese musulmano, le minoranze religiose devono poter scegliere, per la condotta dei loro affari sia pubblici che privati, tra la Legge islamica e le loro proprie leggi.

ARTICOLO 11. Diritto e dovere di partecipazione alla condotta e alla gestione degli affari pubblici

- a) Con le eccezioni previste dalla Legge, ogni persona appartenente alla comunità (Umma) ha diritto di ricoprire una carica pubblica.
- b) L'istituto della libera consultazione (sura) è il fondamento dei rapporti amministrativi tra il governo e Il popolo. Conformemente a questo principio, il popolo ha il diritto sia di scegliere che di revocare i suoi governanti.

ARTICOLO 12. Diritto alla libertà di religione, di pensiero e di parola

- a) Ogni individuo ha il diritto di esprimere il suo pensiero e le sue convinzioni, entro i limiti previsti dalla Legge. Tuttavia, nessuno ha il diritto di diffondere menzogne o notizie capaci di arrecare oltraggio al comune senso del pudore, né di abbandonarsi alla calunnia o alla diffamazione, né di nuocere alla reputazione altrui.
- b) La ricerca della conoscenza e la ricerca della verità sono non soltanto un diritto, ma anche un dovere per ogni musulmano.
- c) Ogni musulmano ha sia il diritto che il dovere di difendersi e di combattere (entro i limiti stabiliti dalla Legge) contro l'oppressione, anche se ciò dovesse portarlo a contestare le massime autorità dello stato.

- d) Nulla deve ostacolare la diffusione di informazioni, nella misura in cui esse non mettono in pericolo la sicurezza della società o dello stato e non oltrepassano i limiti imposti dalla Legge.
- e) Nessuno ha il diritto di disprezzare o ridicolizzare le convinzioni religiose di altri individui, né di fomentare l'ostilità pubblica nei loro confronti. Il rispetto dei sentimenti religiosi altrui è un dovere che incombe su ogni musulmano.

ARTICOLO 13. Diritto alla libertà religiosa

Ogni individuo ha diritto alla libertà di coscienza e di culto conformemente alle proprie convinzioni religiose.

ARTICOLO 14. Diritto alla libertà di associazione

- a) Ogni Individuo ha il diritto di partecipare, sia a titolo personale che collettivo, alla vita religiosa, sociale, culturale e politica della sua comunità, e di creare istituzioni e organismi aventi lo scopo di prescrivere il bene (mar'uf) e di impedire il male (munkar).
- b) Ogni individuo ha il diritto di provare a creare istituzioni che gli permettano di mettere in pratica questi diritti. Da un punto di vista collettivo, la comunità è tenuta a creare le condizioni nelle quali i suoi membri possano sviluppare pienamente la loro personalità.

ARTICOLO 15. L'ordine economico e i diritti che ne derivano

- a) Nella loro attività economica, tutti gli uomini hanno diritto di trarre profitto dalla natura e dalle sue risorse. Si tratta infatti di doni elargiti da Dio a beneficio dell'intera umanità.
- b) Tutti gli esseri umani hanno il diritto di procurarsi di che vivere conformemente alla Legge.
- c) Ogni individuo ha diritto alla proprietà sui propri beni, individualmente o in associazione con altri. La nazionalizzazione di determinati mezzi di produzione economica nell'interesse pubblico è legittima.
- d) Al poveri spetta una determinata parte, stabilita in base all'istituto della zakát, dei beni dei ricchi, la cui imposizione e riscossione avviene conformemente alla Legge.
- e) Tutti i mezzi di produzione devono essere utilizzati nell'interesse di tutta la comunità (Umma) e non possono essere trascurati o mal utilizzati.
- f) Ai fini di promuovere lo sviluppo di un'economia equilibrata e di proteggere la società dallo sfruttamento, la Legge islamica vieta i monopoli, le pratiche commerciali eccessivamente restrittive, l'usura, l'impiego di misure coercitive per la conclusione di un accordo e la pubblicazione di informazioni false a scopo pubblicitario.
- g) Qualunque attività economica è autorizzata, nella misura in cui non danneggia gli interessi della comunità (Umma) e non viola le leggi e i valori islamici.

ARTICOLO 16. Diritto alla protezione della proprietà

Nessun bene può essere espropriato se non per ragioni di pubblico interesse, e in cambio di un indennizzo equo e sufficiente.

ARTICOLO 17. Statuto e dignità dei lavoratori

L'islam onora il lavoro e il lavoratore, e prescrive ai musulmani di trattare il lavoratore non solo con giustizia, ma anche con generosità. Esso ha il diritto non solo di ricevere prontamente il meritato salario, ma anche quello di riposarsi e di svagarsi a sufficienza.

ARTICOLO 18. Diritto alla sicurezza sociale

Ogni individuo ha diritto a cibo, alloggio, vestiti, istruzione e cure mediche, in base alle risorse della comunità. Questo dovere comunitario riguarda in modo particolare tutti gli individui che non possono mantenersi a causa di un'invalidità temporanea o permanente.

ARTICOLO 19. Diritto di fondare una famiglia e questioni connesse

- a) Ogni individuo ha il diritto di contrarre matrimonio, fondare una famiglia e allevare la prole conformemente alla propria religione, alle proprie tradizioni e alla propria cultura. Ogni persona sposata possiede questi diritti e privilegi ed è soggetta agli obblighi previsti dalla Legge.
- b) Ciascuno dei membri di una coppia ha diritto al rispetto e alla considerazione dell'altro.
- c) Ogni marito ha il dovere di mantenere la moglie e i figli, conformemente ai propri mezzi.
- d) Ogni bambino ha diritto di essere mantenuto e allevato con cura dai suoi genitori; è vietato far lavorare i bambini e imporre loro compiti che ostacolino il loro sviluppo naturale o nuocciano ad esso.
- e) Se, per qualche ragione, i genitori si trovassero nell'incapacità di far fronte ai loro obblighi nei confronti di un figlio, sarebbe compito della comunità assumersi tali impegni a carico della spesa pubblica.
- f) Ogni individuo ha diritto al sostegno materiale, oltre che alle cure e alla protezione, della sua famiglia, sia durante la sua infanzia che durante la vecchiaia o in caso di invalidità. I genitori hanno diritto al sostegno materiale, alle cure e alla protezione dei loro figli.
- g) La maternità ha diritto a rispetto, cure e assistenza particolari da parte della famiglia e degli enti pubblici della comunità (Umma)
- h) All'interno della famiglia, gli uomini e le donne devono spartire doveri e responsabilità secondo il loro sesso, i loro doni, il loro talento e la loro propensione naturale, tenendo conto delle loro responsabilità comuni nei confronti della prole e dei genitori.
- i) Nessuno può contrarre matrimonio contro la sua volontà, né essere privato della personalità giuridica o subire una diminuzione in conseguenza del suo matrimonio.

ARTICOLO 20. Diritti della donna coniugata. Ogni donna coniugata ha diritto a:

- a) vivere nell'abitazione in cui vive il marito;
- b) ricevere i mezzi necessari al mantenimento di un livello di vita che non sia inferiore a quello del coniuge, e, in caso di divorzio, ricevere durante il periodo di attesa legale (idda) mezzi di

sussistenza proporzionali alle risorse del marito, sia per sé, sia per la prole, che essa nutre e sorveglia; essa percepirà questi sussidi indipendentemente dalla sua situazione finanziaria, dai profitti che percepisce e dai beni di cui dispone in proprio;

- c) chiedere e ottenere lo scioglimento del matrimonio (hula) conformemente alle disposizioni della Legge; questo diritto si aggiunge al diritto, di cui la donna gode, di chiedere il divorzio davanti a un tribunale;
- d) ereditare dal marito dai genitori, dai figli o da altri parenti, in conformità della Legge;
- e) veder osservata la più stretta confidenzialità da parte del marito, o dell'ex - marito, in caso di avvenuto divorzio, riguardo alle informazioni di cui egli potrebbe essere a conoscenza, e la cui divulgazione potrebbe nuocere agli interessi della moglie. Su di lei incombe lo stesso obbligo nei confronti del marito o dell'ex-marito.

ARTICOLO 21. Diritto all'istruzione

- a) Ogni individuo ha il diritto di ricevere un'istruzione adeguata alle sue capacità naturali.
- b) Ogni individuo ha il diritto di scegliere liberamente la professione o la carriera e di avere la possibilità di sviluppare totalmente i suoi doni naturali.

ARTICOLO 22. Diritto alla vita privata

Ogni individuo ha il diritto di proteggere la sua vita privata.

ARTICOLO 23. Diritto alla libertà di spostamento e di residenza

- a) Tenuto conto del fatto che il mondo islamico è un'autentica Umma islamiyya (comunità islamica), ogni musulmano deve poter godere del diritto di entrare liberamente in un altro paese islamico e di uscirne altrettanto liberamente.
- b) Nessun individuo potrà essere costretto ad abbandonare il suo paese di residenza, né potrà essere arbitrariamente deportato, senza fare ricorso alle applicazioni normali della Legge.

League of Arab States, Arab Charter on Human Rights, May 22, 2004, reprinted in 12 Int'l Hum. Rts. Rep. 893 (2005), entered into force March 15, 2008.

Arab Charter on Human Rights

Based on the faith of the Arab nation in the dignity of the human person whom God has exalted ever since the beginning of creation and in the fact that the Arab homeland is the cradle of religions and civilizations whose lofty human values affirm the human right to a decent life based on freedom, justice and equality,

In furtherance of the eternal principles of fraternity, equality and tolerance among human beings consecrated by the noble Islamic religion and the other divinely-revealed religions,

Being proud of the humanitarian values and principles that the Arab nation has established throughout its long history, which have played a major role in spreading knowledge between East and West, so making the region a point of reference for the whole world and a destination for seekers of knowledge and wisdom,

Believing in the unity of the Arab nation, which struggles for its freedom and defends the right of nations to self-determination, to the preservation of their wealth and to development; believing in the sovereignty of the law and its contribution to the protection of universal and interrelated human rights and convinced that the human person's enjoyment of freedom, justice and equality of opportunity is a fundamental measure of the value of any society,

Rejecting all forms of racism and Zionism, which constitute a violation of human rights and a threat to international peace and security, recognizing the close link that exists between human rights and international peace and security, reaffirming the principles of the Charter of the United Nations, the Universal Declaration of Human Rights and the provisions of the International Covenant on Civil and Political Rights and the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, and having regard to the Cairo Declaration on Human Rights in Islam,

The States parties to the Charter have agreed as follows:

Article 1

The present Charter seeks, within the context of the national identity of the Arab States and their sense of belonging to a common civilization, to achieve the following aims:

1. To place human rights at the centre of the key national concerns of Arab States, making them lofty and fundamental ideals that shape the will of the individual in Arab States and enable him to improve his life in accordance with noble human values.
2. To teach the human person in the Arab States pride in his identity, loyalty to his country, attachment to his land, history and common interests and to instill in him a culture of human brotherhood, tolerance and openness towards others, in accordance with universal principles and

values and with those proclaimed in international human rights instruments.

3. To prepare the new generations in Arab States for a free and responsible life in a civil society that is characterized by solidarity, founded on a balance between awareness of rights and respect for obligations, and governed by the values of equality, tolerance and moderation.
4. To entrench the principle that all human rights are universal, indivisible, interdependent and interrelated.

Article 2

1. All peoples have the right of self-determination and to control over their natural wealth and resources, and the right to freely choose their political system and to freely pursue their economic, social and cultural development.
2. All peoples have the right to national sovereignty and territorial integrity.
3. . All forms of racism, Zionism and foreign occupation and domination constitute an impediment to human dignity and a major barrier to the exercise of the fundamental rights of peoples; all such practices must be condemned and efforts must be deployed for their elimination.
4. All peoples have the right to resist foreign occupation.

Article 3

1. Each State party to the present Charter undertakes to ensure to all individuals subject to its jurisdiction the right to enjoy the rights and freedoms set forth herein, without distinction on grounds of race, colour, sex, language, religious belief, opinion, thought, national or social origin, wealth, birth or physical or mental disability.
2. The States parties to the present Charter shall take the requisite measures to guarantee effective equality in the enjoyment of all the rights and freedoms enshrined in the present Charter in order to ensure protection against all forms of discrimination based on any of the grounds mentioned in the preceding paragraph.
3. Men and women are equal in respect of human dignity, rights and obligations within the framework of the positive discrimination established in favour of women by the Islamic Shariah, other divine laws and by applicable laws and legal instruments. Accordingly, each State party pledges to take all the requisite measures to guarantee equal opportunities and effective equality between men and women in the enjoyment of all the rights set out in this Charter.

Article 4

1. In exceptional situations of emergency which threaten the life of the nation and the existence of which is officially proclaimed, the States parties to the present Charter may take measures derogating from their obligations under the present Charter, to the extent strictly required by the exigencies of the situation, provided that such measures are not inconsistent with their other obligations under international law and do not involve discrimination solely on the grounds of race, colour, sex, language, religion or social origin.
2. In exceptional situations of emergency, no derogation shall be made from the following articles: article 5, article 8, article 9, article 10, article 13, article 14, paragraph 6, article 15, article 18, article 19, article 20, article 22, article 27, article 28, article 29 and article 30. In addition, the judicial guarantees required for the protection of the aforementioned rights may not be suspended.
3. Any State party to the present Charter availing itself of the right of derogation shall immediately inform the other States parties, through the intermediary of the Secretary-General of the League of Arab States, of the provisions from which it has derogated and of the reasons by which it was actuated. A further communication shall be made, through the same intermediary, on the date on which it terminates such derogation.

Article 5

1. Every human being has the inherent right to life.
2. This right shall be protected by law. No one shall be arbitrarily deprived of his life.

Article 6

Sentence of death may be imposed only for the most serious crimes in accordance with the laws in force at the time of commission of the crime and pursuant to a final judgment rendered by a competent court. Anyone sentenced to death shall have the right to seek pardon or commutation of the sentence.

Article 7

1. Sentence of death shall not be imposed on persons under 18 years of age, unless otherwise stipulated in the laws in force at the time of the commission of the crime.
2. The death penalty shall not be inflicted on a pregnant woman prior to her delivery or on a nursing mother within two years from the date of her delivery; in all cases, the best interests of the infant shall be the primary consideration.

Article 8

1. No one shall be subjected to physical or psychological torture or to cruel, degrading, humiliating or inhuman treatment.
2. Each State party shall protect every individual subject to its jurisdiction from such practices and shall take effective measures to prevent them. The commission of, or participation in, such acts shall be regarded as crimes that are punishable by law and not subject to any statute of limitations. Each State party shall guarantee in its legal system redress for any victim of torture and the right to rehabilitation and compensation.

Article 9

No one shall be subjected to medical or scientific experimentation or to the use of his organs without his free consent and full awareness of the consequences and provided that ethical, humanitarian and professional rules are followed and medical procedures are observed to ensure his personal safety pursuant to the relevant domestic laws in force in each State party. Trafficking in human organs is prohibited in all circumstances.

Article 10

1. All forms of slavery and trafficking in human beings are prohibited and are punishable by law. No one shall be held in slavery and servitude under any circumstances.
2. Forced labor, trafficking in human beings for the purposes of prostitution or sexual exploitation, the exploitation of the prostitution of others or any other form of exploitation or the exploitation of children in armed conflict are prohibited.

Article 11

All persons are equal before the law and have the right to enjoy its protection without discrimination.

Article 12

All persons are equal before the courts and tribunals. The States parties shall guarantee the independence of the judiciary and protect magistrates against any interference, pressure or threats. They shall also guarantee every person subject to their jurisdiction the right to seek a legal remedy before courts of all levels.

Article 13

1. Everyone has the right to a fair trial that affords adequate guarantees before a competent, independent and impartial court that has been constituted by law to hear any criminal charge against him or to decide on his rights or his obligations. Each State party shall guarantee to those

without the requisite financial resources legal aid to enable them to defend their rights.

2. Trials shall be public, except in exceptional cases that may be warranted by the interests of justice in a society that respects human freedoms and rights.

Article 14

1. Everyone has the right to liberty and security of person. No one shall be subjected to arbitrary arrest, search or detention without a legal warrant.
2. No one shall be deprived of his liberty except on such grounds and in such circumstances as are determined by law and in accordance with such procedure as is established thereby.
3. Anyone who is arrested shall be informed, at the time of arrest, in a language that he understands, of the reasons for his arrest and shall be promptly informed of any charges against him. He shall be entitled to contact his family members.
4. Anyone who is deprived of his liberty by arrest or detention shall have the right to request a medical examination and must be informed of that right.
5. Anyone arrested or detained on a criminal charge shall be brought promptly before a judge or other officer authorized by law to exercise judicial power and shall be entitled to trial within a reasonable time or to release. His release may be subject to guarantees to appear for trial. Pre-trial detention shall in no case be the general rule.
6. Anyone who is deprived of his liberty by arrest or detention shall be entitled to petition a competent court in order that it may decide without delay on the lawfulness of his arrest or detention and order his release if the arrest or detention is unlawful.
7. Anyone who has been the victim of arbitrary or unlawful arrest or detention shall be entitled to compensation.

Article 15

No crime and no penalty can be established without a prior provision of the law. In all circumstances, the law most favorable to the defendant shall be applied.

Article 16

Everyone charged with a criminal offence shall be presumed innocent until proved guilty by a final judgment rendered according to law and, in the course of the investigation and trial, he shall enjoy the following minimum guarantees:

1. The right to be informed promptly, in detail and in a language which he understands, of the charges against him.
2. The right to have adequate time and facilities for the preparation of his defense and to be allowed to communicate with his family.

3. The right to be tried in his presence before an ordinary court and to defend himself in person or through a lawyer of his own choosing with whom he can communicate freely and confidentially.
4. The right to the free assistance of a lawyer who will defend him if he cannot defend himself or if the interests of justice so require, and the right to the free assistance of an interpreter if he cannot understand or does not speak the language used in court.
5. The right to examine or have his lawyer examine the prosecution witnesses and to on defense according to the conditions applied to the prosecution witnesses.
6. The right not to be compelled to testify against himself or to confess guilt.
7. The right, if convicted of the crime, to file an appeal in accordance with the law before a higher tribunal.
8. The right to respect for his security of person and his privacy in all circumstances.

Article 17

Each State party shall ensure in particular to any child at risk or any delinquent charged with an offence the right to a special legal system for minors in all stages of investigation, trial and enforcement of sentence, as well as to special treatment that takes account of his age, protects his dignity, facilitates his rehabilitation and reintegration and enables him to play a constructive role in society.

Article 18

No one who is shown by a court to be unable to pay a debt arising from a contractual obligation shall be imprisoned.

Article 19

1. No one may be tried twice for the same offence. Anyone against whom such proceedings are brought shall have the right to challenge their legality and to demand his release.
2. Anyone whose innocence is established by a final judgment shall be entitled to compensation for the damage suffered.

Article 20

1. All persons deprived of their liberty shall be treated with humanity and with respect for the inherent dignity of the human person.

2. Persons in pre-trial detention shall be separated from convicted persons and shall be treated in a manner consistent with their status as unconvicted persons.
3. The aim of the penitentiary system shall be to reform prisoners and effect their social rehabilitation.

Article 21

1. No one shall be subjected to arbitrary or unlawful interference with regard to his privacy, family, home or correspondence, nor to unlawful attacks on his honour or his reputation.
2. Everyone has the right to the protection of the law against such interference or attacks.

Article 22

Everyone shall have the right to recognition as a person before the law.

Article 23

Each State party to the present Charter undertakes to ensure that any person whose rights or freedoms as herein recognized are violated shall have an effective remedy, notwithstanding that the violation has been committed by persons acting in an official capacity.

Article 24

Every citizen has the right:

1. To freely pursue a political activity.
2. To take part in the conduct of public affairs, directly or through freely chosen representatives.
3. To stand for election or choose his representatives in free and impartial elections, in conditions of equality among all citizens that guarantee the free expression of his will.
4. To the opportunity to gain access, on an equal footing with others, to public office in his country in accordance with the principle of equality of opportunity.
5. To freely form and join associations with others.
6. To freedom of association and peaceful assembly.
7. No restrictions may be placed on the exercise of these rights other than those which are prescribed by law and which are necessary in a democratic society in the interests of national security or public safety, public health or morals or the protection of the rights and freedoms of others.

Article 25

Persons belonging to minorities shall not be denied the right to enjoy their own culture, to use their own language and to practice their own religion. The exercise of these rights shall be governed by law.

Article 26

1. Everyone lawfully within the territory of a State party shall, within that territory, have the right to freedom of movement and to freely choose his residence in any part of that territory in conformity with the laws in force.
2. No State party may expel a person who does not hold its nationality but is lawfully in its territory, other than in pursuance of a decision reached in accordance with law and after that person has been allowed to submit a petition to the competent authority, unless compelling reasons of national security preclude it. Collective expulsion is prohibited under all circumstances.

Article 27

1. No one may be arbitrarily or unlawfully prevented from leaving any country, including his own, nor prohibited from residing, or compelled to reside, in any part of that country.
2. No one may be exiled from his country or prohibited from returning thereto.

Article 28

Everyone has the right to seek political asylum in another country in order to escape persecution. This right may not be invoked by persons facing prosecution for an offence under ordinary law. Political refugees may not be extradited.

Article 29

1. Everyone has the right to nationality. No one shall be arbitrarily or unlawfully deprived of his nationality.
2. States parties shall take such measures as they deem appropriate, in accordance with their domestic laws on nationality, to allow a child to acquire the mother's nationality, having due regard, in all cases, to the best interests of the child.
3. No one shall be denied the right to acquire another nationality, having due regard for the domestic legal procedures in his country.

Article 30

1. Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion and no restrictions may be imposed on the exercise of such freedoms except as provided for by law.
2. The freedom to manifest one's religion or beliefs or to perform religious observances, either alone or in community with others, shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a tolerant society that respects human rights and freedoms for the protection of public safety, public order, public health or morals or the fundamental rights and freedoms of others.
3. Parents or guardians have the freedom to provide for the religious and moral education of their children.

Article 31

Everyone has a guaranteed right to own private property, and shall not under any circumstances be arbitrarily or unlawfully divested of all or any part of his property.

Article 32

1. The present Charter guarantees the right to information and to freedom of opinion and expression, as well as the right to seek, receive and impart information and ideas through any medium, regardless of geographical boundaries.
2. Such rights and freedoms shall be exercised in conformity with the fundamental values of society and shall be subject only to such limitations as are required to ensure respect for the rights or reputation of others or the protection of national security, public order and public health or morals.

Article 33

1. The family is the natural and fundamental group unit of society; it is based on marriage between a man and a woman. Men and women of marrying age have the right to marry and to found a family according to the rules and conditions of marriage. No marriage can take place without the full and free consent of both parties. The laws in force regulate the rights and duties of the man and woman as to marriage, during marriage and at its dissolution.
2. The State and society shall ensure the protection of the family, the strengthening of family ties, the protection of its members and the prohibition of all forms of violence or abuse in the relations among its members, and particularly against women and children. They shall also ensure the necessary protection and care for mothers, children, older persons and persons with special needs and shall provide adolescents and

young persons with the best opportunities for physical and mental development.

3. The States parties shall take all necessary legislative, administrative and judicial measures to guarantee the protection, survival, development and well-being of the child in an atmosphere of freedom and dignity and shall ensure, in all cases, that the child's best interests are the basic criterion for all measures taken in his regard, whether the child is at risk of delinquency or is a juvenile offender.
4. The States parties shall take all the necessary measures to guarantee, particularly to young persons, the right to pursue a sporting activity.

Article 34

1. The right to work is a natural right of every citizen. The State shall endeavor to provide, to the extent possible, a job for the largest number of those willing to work, while ensuring production, the freedom to choose one's work and equality of opportunity without discrimination of any kind on grounds of race, colour, sex, religion, language, political opinion, membership in a union, national origin, social origin, disability or any other situation.
2. Every worker has the right to the enjoyment of just and favourable conditions of work which ensure appropriate remuneration to meet his essential needs and those of his family and regulate working hours, rest and holidays with pay, as well as the rules for the preservation of occupational health and safety and the protection of women, children and disabled persons in the place of work.
3. The States parties recognize the right of the child to be protected from economic exploitation and from being forced to perform any work that is likely to be hazardous or to interfere with the child's education or to be harmful to the child's health or physical, mental, spiritual, moral or social development. To this end, and having regard to the relevant provisions of other international instruments, States parties shall in particular:
 - (a) Define a minimum age for admission to employment;
 - (b) Establish appropriate regulation of working hours and conditions;
 - (c) Establish appropriate penalties or other sanctions to ensure the effective endorsement of these provisions.
4. There shall be no discrimination between men and women in their enjoyment of the right to effectively benefit from training, employment and job protection and the right to receive equal remuneration for equal work.
5. Each State party shall ensure to workers who migrate to its territory the requisite protection in accordance with the laws in force.

Article 35

1. Every individual has the right to freely form trade unions or to join trade unions and to freely pursue trade union activity for the protection of his interests.
2. No restrictions shall be placed on the exercise of these rights and freedoms except such as are prescribed by the laws in force and that are necessary for the maintenance of national security, public safety or order or for the protection of public health or morals or the rights and freedoms of others.
3. Every State party to the present Charter guarantees the right to strike within the limits laid down by the laws in force.

Article 36

The States parties shall ensure the right of every citizen to social security, including social insurance.

Article 37

The right to development is a fundamental human right and all States are required to establish the development policies and to take the measures needed to guarantee this right. They have a duty to give effect to the values of solidarity and cooperation among them and at the international level with a view to eradicating poverty and achieving economic, social, cultural and political development. By virtue of this right, every citizen has the right to participate in the realization of development and to enjoy the benefits and fruits thereof.

Article 38

Every person has the right to an adequate standard of living for himself and his family, which ensures their well-being and a decent life, including food, clothing, housing, services and the right to a healthy environment. The States parties shall take the necessary measures commensurate with their resources to guarantee these rights.

Article 39

1. The States parties recognize the right of every member of society to the enjoyment of the highest attainable standard of physical and mental health and the right of the citizen to free basic health-care services and to have access to medical facilities without discrimination of any kind.
2. The measures taken by States parties shall include the following:
 - a) Development of basic health-care services and the guaranteeing of free and easy access to the centres that provide these services, regardless of geographical location or economic status.
 - b) efforts to control disease by means of prevention and cure in order to reduce the mortality rate.

- c) promotion of health awareness and health education.
- d) suppression of traditional practices which are harmful to the health of the individual.
- e) provision of the basic nutrition and safe drinking water for all.
- f) Combating environmental pollution and providing proper sanitation systems;
- g) Combating drugs, psychotropic substances, smoking and substances that are damaging to health.

Article 40

1. The States parties undertake to ensure to persons with mental or physical disabilities a decent life that guarantees their dignity, and to enhance their self-reliance and facilitate their active participation in society.
2. The States parties shall provide social services free of charge for all persons with disabilities, shall provide the material support needed by those persons, their families or the families caring for them, and shall also do whatever is needed to avoid placing those persons in institutions. They shall in all cases take account of the best interests of the disabled person.
3. The States parties shall take all necessary measures to curtail the incidence of disabilities by all possible means, including preventive health programmes, awareness raising and education.
4. The States parties shall provide full educational services suited to persons with disabilities, taking into account the importance of integrating these persons in the educational system and the importance of vocational training and apprenticeship and the creation of suitable job opportunities in the public or private sectors.
5. The States parties shall provide all health services appropriate for persons with disabilities, including the rehabilitation of these persons with a view to integrating them into society.
6. The States parties shall enable persons with disabilities to make use of all public and private services.

Article 41

1. The eradication of illiteracy is a binding obligation upon the State and everyone has the right to education.
2. The States parties shall guarantee their citizens free education at least throughout the primary and basic levels. All forms and levels of primary education shall be compulsory and accessible to all without discrimination of any kind.
3. The States parties shall take appropriate measures in all domains to ensure partnership between men and women with a view to achieving national development goals.

4. The States parties shall guarantee to provide education directed to the full development of the human person and to strengthening respect for human rights and fundamental freedoms.
5. The States parties shall endeavour to incorporate the principles of human rights and fundamental freedoms into formal and informal education curricula and educational and training programmes.
6. The States parties shall guarantee the establishment of the mechanisms necessary to provide ongoing education for every citizen and shall develop national plans for adult education.

Article 42

1. Every person has the right to take part in cultural life and to enjoy the benefits of scientific progress and its application.
2. The States parties undertake to respect the freedom of scientific research and creative activity and to ensure the protection of moral and material interests resulting from scientific, literary and artistic production.
3. The state parties shall work together and enhance cooperation among them at all levels, with the full participation of intellectuals and inventors and their organizations, in order to develop and implement recreational, cultural, artistic and scientific programmes.

Article 43

Nothing in this Charter may be construed or interpreted as impairing the rights and freedoms protected by the domestic laws of the States parties or those set force in the international and regional human rights instruments which the states parties have adopted or ratified, including the rights of women, the rights of the child and the rights of persons belonging to minorities.

Article 44

The states parties undertake to adopt, in conformity with their constitutional procedures and with the provisions of the present Charter, whatever legislative or non-legislative measures that may be necessary to give effect to the rihts set forth herein.

Article 45

1. Pursuant to this Charter, an "Arab Human Rights Committee", hereinafter refered to as "the Committee" shall be established. This Committee shall consist of seven members who shall be elected by secret ballot by the states parties to this Charter.

2. The Committee shall consist of nationals of the states parties to the present Charter, who must be highly experienced and competent in the Committee's field of work. The members of the Committee shall serve in their personal capacity and shall be fully independent and impartial.
3. The Committee shall include among its members not more than one national of a State party; such member may be re-elected only once. Due regard shall be given to the rotation principle.
4. The members of the Committee shall be elected for a four-year term, although the mandate of three of the members elected during the first election shall be for two years and shall be renewed by lot.
5. Six months prior to the date of the election, the Secretary-General of the League of Arab States shall invite the States parties to submit their nominations within the following three months. He shall transmit the list of candidates to the States parties two months prior to the date the election. The candidates who obtain the largest number of votes cast shall be elected to membership of the Committee. If, because two or more candidates have an equal number of votes, the number of candidates with the largest number of votes exceeds the number required, a second ballot will be held between the persons with equal numbers of votes. If the votes are again equal, the member or members shall be selected by lottery. The first election for membership of the Committee shall be held at least six months after the Charter enters into force.
6. The Secretary-General shall invite the States parties to a meeting at the headquarters the League of Arab States in order to elect the member of the Committee. The presence of the majority of the States parties shall constitute a quorum. If there is no quorum, the secretary-General shall call another meeting at which at least two thirds of the States parties must be present. If there is still no quorum, the Secretary-General shall call a third meeting, which will be held regardless of the number of States parties present.
7. The Secretary-General shall convene the first meeting of the Committee, during the course of which the Committee shall elect its Chairman from among its members, for a two-year n which may be renewed only once and for an identical period. The Committee shall establish its own rules of procedure and methods of work and shall determine how often it shall et. The Committee shall hold its meetings at the headquarters of the League of Arab States. ~ay also meet in any other State party to the present Charter at that party's invitation.

Article 46

1. The Secretary-General shall declare a seat vacant after being notified by the Chairman of a member's:
 - (a) Death;
 - (b) Resignation; or

- (c) If, in the unanimous, opinion of the other members, a member of the Committee has ceased to perform his functions without offering an acceptable justification or for any reason other than a temporary absence.
- 2. If a member's seat is declared vacant pursuant to the provisions of paragraph 1 and the term of office of the member to be replaced does not expire within six months from the date on which the vacancy was declared, the Secretary-General of the League of Arab States shall refer the matter to the States parties to the present Charter, which may, within two months, submit nominations, pursuant to article 45, in order to fill the vacant seat.
- 3. The Secretary-General of the League of Arab States shall draw up an alphabetical list of all the duly nominated candidates, which he shall transmit to the States parties to the present Charter. The elections to fill the vacant seat shall be held in accordance with the relevant provisions.
- 4. Any member of the Committee elected to fill a seat declared vacant in accordance with the provisions of paragraph 1 shall remain a member of the Committee until the expiry of the remainder of the term of the member whose seat was declared vacant pursuant to the provisions of that paragraph.
- 5. The Secretary-General of the League of Arab States shall make provision within the budget of the League of Arab States for all the necessary financial and human resources and facilities that the Committee needs to discharge its functions effectively. The Committee's experts shall be afforded the same treatment with respect to remuneration and reimbursement of expenses as experts of the secretariat of the League of Arab States.

Article 47

The States parties undertake to ensure that members of the Committee shall enjoy the immunities necessary for their protection against any form of harassment or moral or material pressure or prosecution on account of the positions they take or statements they make while carrying out their functions as members of the Committee.

Article 48

- 1. The States parties undertake to submit reports to the Secretary-General of the League of Arab States on the measures they have taken to give effect to the rights and freedoms recognized in this Charter and on the progress made towards the enjoyment thereof. The Secretary-General shall transmit these reports to the Committee for its consideration.
- 2. Each State party shall submit an initial report to the Committee within one year from the date on which the Charter enters into force and a periodic report every three years thereafter. The Committee may request

the States parties to supply it with additional information relating to the implementation of the Charter.

3. The Committee shall consider the reports submitted by the States parties under paragraph 2 of this article in the presence of the representative of the State party whose report is being considered.
4. The Committee shall discuss the report, comment thereon and make the necessary recommendations in accordance with the aims of the Charter.
5. The Committee shall submit an annual report containing its comments and recommendations to the Council of the League, through the intermediary of the Secretary-General.
6. The Committee's reports, concluding observations and recommendations shall be public documents which the Committee shall disseminate widely.

Article 49

1. The Secretary-General of the League of Arab States shall submit the present Charter, once it has been approved by the Council of the League, to the States members for signature, ratification or accession.
2. The present Charter shall enter into effect two months from the date on which the seventh instrument of ratification is deposited with the secretariat of the League of Arab States.
3. After its entry into force, the present Charter shall become effective for each State two months after the State in question has deposited its instrument of ratification or accession with the secretariat.
4. The Secretary-General shall notify the States members of the deposit of each instrument of ratification or accession.

Article 50

Any State party may submit written proposals, through the Secretary-General, for the amendment of the present Charter. After these amendments have been circulated among the States members, the Secretary-General shall invite the States parties to consider the proposed amendments before submitting them to the Council of the League for adoption.

Article 51

The amendments shall take effect, with regard to the States parties that have approved them, once they have been approved by two thirds of the States parties.

Article 52

Any State party may propose additional optional protocols to the present Charter and they shall be adopted in accordance with the procedures used for the adoption of amendments to the Charter.

Article 53

1. Any State party, when signing this Charter, depositing the instruments of ratification or acceding hereto, may make a reservation to any article of the Charter, provided that such reservation does not conflict with the aims and fundamental purposes of the Charter.
2. Any State party that has made a reservation pursuant to paragraph 1 of this article may withdraw it at any time by addressing a notification to the Secretary-General of the League of Arab States.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



من أجل عدالة جنائية تحقق الكرامة وتحمي المرأة والأسرة

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي
ماي 2015

تقديم

إن منتدى الزهراء للمرأة المغربية وانسجاما مع رسالته وأدواره في النضال من أجل القضايا العادلة والمشروعة للمرأة والأسرة كان حريصا ومنذ تأسيسه على الانخراط الإيجابي في مجموع الأوراش الإصلاحية التي تخوضها بلادنا في مسار إرسائها لدولة الحق والقانون.

وفي هذا الإطار فقد انخرط المنتدى في ورش تتبع تنزيل مقتضيات الدستور الجديد الذي أقرته بلادنا سنة 2011 بعد نقاش مجتمعي واسع، ومن ذلك مشاركته في مختلف محطات الحوار الوطني لإصلاح منظومة العدالة الذي أشرفت على تنظيمه وزارة العدل والحريات وتوجه بإقرار الميثاق الوطني لإصلاح منظومة العدالة.

وفي سياق مواكبة تنزيل هذا الميثاق الوطني ورغبة منه في الإسهام الفاعل في تحديث المنظومة القانونية لبلادنا، بما يتلاءم مع دستور 2011 ولاسيما الفصلين 19 و32 منه ، واصل المنتدى حرصه السنوي على بلورة مشاريع ذات طابع دراسي تشاوري حول القوانين ذات الصلة بقضايا المرأة والأسرة، انخرطت في تنزيلها كل الجمعيات المنضوية في شبكته الممتدة عبر ربوع المملكة المغربية، والتي يناهز عددها اليوم 106 من الجمعيات النسائية المتخصصة.

وقد أفرزت دينامية النقاش المجتمعي الذي أطرته هذه المشاريع مجموعة من المذكرات الاقتراحية للشبكة ، بلورت من خلالها مقاربتها في الإصلاح القانوني لمجموعة من القضايا الأساسية من قبيل المراجعات اللازمة لبعض مقتضيات مدونة الأسرة وقانون الوظيفة العمومية وقضية الإجهاض ثم قضايا الجرائم المرتبطة بالأسرة والمرأة.

وقد تميزت هذه الاقتراحات بكونها نوعية وتنهل من الواقع المعاش لوضعية المرأة والأسرة المغربية كما أنها توخت تحقيق الكرامة الإنسانية وتمتع المرأة بحقوقها المشروعة والنهوض بحقوق الأسرة وحماية جميع مكوناتها. وقد تم تجميع هذه القوة الاقتراحية عبر 10 لقاءات تشاورية جهوية شارك فيها العديد من جمعيات المجتمع المدني ومختلف المهتمين والباحثين في جل جهات المغرب.

مقترحات بخصوص إصلاح القانون الجنائي المغربي

أ- المقاربة والمنطلقات:

تنبنى المذكرة الاقتراحية لمنتدى الزهراء في مطالبتها لإصلاح القانون الجنائي المغربي، على مقاربة حقوقية أصيلة مرتكزة على:

- مقاصد الدين الإسلامي الحنيف وبالأساس مقصد العدل والمساواة وتحقيق الإصلاح في المجتمع، والتي وردت بشأنها شواهد عدة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، نذكر من بينها قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ النساء آية 58 ، وقوله عز وجل ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ الحجرات 13

- المقتضيات الدستورية ذات الصلة بحقوق المرأة والأسرة والطفولة وخاصة ما نص عليه الفصل 19 من مساواة بين الرجل والمرأة في نطاق أحكام الدستور وثوابت المملكة وقوانينها، وما أكد عليه الفصل 32 من إلزام للدولة بضمان الحماية الحقوقية والاجتماعية والاقتصادية للأسرة، بمقتضى القانون، بغية المحافظة عليها والعمل على وحدتها واستقرارها، وكذا ضرورة سعيها لتوفير الحماية القانونية، والاعتبار الاجتماعي والمعنوي لجميع الأطفال، بكيفية متساوية. بالإضافة إلى الحقوق الأخرى من قبيل الحق في الحياة {الفصل 20} والحق في السلامة الجسدية والمعنوية {الفصلين 22 و 23} وغير ذلك من الحقوق والحريات.

- الالتزامات الدولية للمملكة المغربية في إطار الاتفاقيات الدولية ذات العلاقة كما تمت المصادقة عليها، وعلى رأسها اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة المعتمدة من طرف الجمعية العامة للأمم المتحدة في 18 ديسمبر 1979، والتي صادق عليها المغرب بمقتضى الظهير الشريف رقم 1.93.361 الصادر في 29 من رمضان 1421 (26 ديسمبر 2000) والمنشورة بالجريدة الرسمية عدد 4866 بتاريخ 23 شوال 1421 (18 يناير 2001)، والاتفاقية المتعلقة بحقوق الطفل المعتمدة من طرف الجمعية العامة للأمم المتحدة في 20 نوفمبر 1989، والتي صادق عليها المغرب بمقتضى الظهير الشريف رقم 1.93.363 الصادر في

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

9 رجب 1417 (21 نوفمبر 1996) والمنشورة بالجريدة الرسمية عدد 4440 بتاريخ: 6 شعبان 1417 (19 ديسمبر 1989)، وكذا بروتوكول منع وقمع ومعاقبة الاتجار بالأشخاص، وبخاصة النساء والأطفال، المكمل لاتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية، الموقع بنيويورك في 15 نوفمبر 2000؛ و المصادق عليه من طرف المغرب بمقتضى الظهير الشريف رقم 1.09.112 الصادر في فاتح رمضان 1432 (2 أغسطس 2011) و المنشور بالجريدة الرسمية عدد 6019 بتاريخ: 15 ربيع الأول 1433 (6 فبراير 2012).

وينطلق المنتدى في هذه المذكرة، من جهة مما تراكم من ملاحظات على القانون الجنائي الحالي من خلال تجربة مراكز الإرشاد الأسري المنضوية في شبكة منتدى الزهراء للمرأة المغربية، ومن جهة أخرى من اقتراحات الفاعلين المدنيين والباحثين التي قدمت خلال سلسلة المحطات الدراسية التشاورية الخمس المنجزة حول تعديل القانون الجنائي المغربي، في غضون سنة 2015 وذلك أيام 21 فبراير و 7 مارس، و15 مارس ثم 28 مارس، على التوالي بكل من مدن الرباط والعيون ووجدة وتطوان ثم مراكش، والتي برمجها المنتدى في إطار مشروع " من أجل حماية جنائية تحقق الكرامة وتحمي المرأة والأسرة".

وأخيرا، تتأسس تعديلات المنتدى على القراءة الموضوعية والهادفة التي قام بها لمسودة القانون الجنائي المطروحة اليوم للنقاش العمومي من قبل وزارة العدل والحريات، والتي تم عرض أهم مضامينها خلال اليوم الدراسي يوم 20 أبريل 2015 بالرباط.

ب-الاقتراحات التعديلية على مسودة القانون الجنائي فيما يتعلق بالمرأة

والأسرة والطفولة:

إننا في منتدى الزهراء للمرأة المغربية إذ نشتم الإصلاح الذي سيعرفه القانون الجنائي المغربي استنادا على نص المسودة الحالية، باعتبارها أول مراجعة شمولية من نوعها لهذا القانون منذ سنة 1962، ونقدر المقاربة التشاركية التي نهجتها وزارة العدل والحريات من خلال إشراكها لجميع الفعاليات المهمة بالموضوع في بلورة تصورها حول مضامين مراجعة هذا القانون؛ وإذ ننوه كذلك بأهمية مجموع المستجدات التي تضمنها هذه المسودة والتي استجابت للعديد من مطالب الحركة الحقوقية المغربية بمختلف مشاربها، ناهيك عن

التعديلات المهمة التي عرفها مجال حماية الأسرة والطفولة والمرأة من قبيل إقرار العقوبات البديلة في بعض الأنواع من الجرائم، وملاءمة القانون الجنائي مع أغلب نصوص الاتفاقيات الدولية التي صادق عليها المغرب، وتجريم مجموعة من الأفعال الماسة بالأسرة والتي لم تكن مجرمة من قبل، أو التنصيص على مجموعة من التدابير الوقائية الجديدة المتعلقة بجرائم التحرش والاستغلال الجنسي والاتجار بالبشر وغير ذلك مما نعتبره تقدما ملموسا في مقارنة تحقيق عدالة جنائية تحقق الكرامة وتحمي المرأة والأسرة والطفل. وعليه فإننا نتقدم بمقترحاتنا التعديلية على مسودة القانون الجنائي وفق ثلاث محاور أساسية:

1. المحور الأول: صيانة كرامة المرأة وحمايتها في الوضعيات الخاصة:

1. بخصوص تنفيذ العقوبة السالبة للحرية في حق المرأة الحامل "المادة 32

من مسودة القانون الجنائي"

يعتبر تنفيذ العقوبة السالبة للحرية حقا عاما للمجتمع، ويهدف إلى ردع المجرمين وثنهم عن العودة إلى الجريمة، إلا أن القانون الجنائي راعى الوضع الخاص للمرأة الحامل وأفرد لها نظاما خاصا عند تنفيذ العقوبة السالبة للحرية في حقها، حيث نجد أن المادة 32 من المسودة تطرح من جهة تأخير العقوبة في حقها إلى ما بعد الوضع إن كانت حاملا لأزيد من 6 أشهر، وتقرر من جهة أخرى استفادة المرأة من نظام الاعتقال الاحتياطي طوال فترة الحمل إذا كانت معتقلة وقت صدور المقرر القضائي .

إننا بالنظر لكون وضعية الحمل سواء في بدايته أو نهايته تتطلب خضوع المرأة الحامل لمراقبة طبية منتظمة، وتوفير ظروف نفسية واجتماعية ملائمة تساعد على تجاوز صعوبات الحمل وظروفه وتحول دون أي مضاعفات محتملة قد تؤدي بحياتها أو حياة الجنين؛ وكذا استنادا للتجربة التي أثبتت أن الاهتمام بصحة الأم أثناء الوضع والرضاع يساعد من تقليص وفيات الأمهات والأطفال حديثي الولادة ويسهم في النمو السليم لهم. فإننا نرى في منتدى الزهراء أن تواجد المرأة الحامل، أيا كان عمر حملها، وكذا في فترة

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

الإرضاع داخل المؤسسة السجنية من شأنه أن يعرض المرأة والجنين للخطر ولا يحقق أية مصلحة للمجتمع.

كما أننا وبناء على اطلاعنا على نظام الاعتقال الاحتياطي كما هو مؤطر بنظام تسيير المؤسسات الحبسية الذي دخل حيز التنفيذ (الظهير الشريف رقم 1.99.200 الصادر بتاريخ 25 أغسطس 1999)، فإننا نرى أن اختيار قضاء المرأة الحامل، المعتقلة وقت صدور المقرر القضائي، فترة حملها في وضعية الاعتقال الاحتياطي اختيار غير موفق، إذ أن النظام السجني يعتبر السجن المحكوم نهائيا من الساكنة القارة للسجن؛ وتبعاً لذلك فإنه يمكنه من مكان خاص به، وكذا من جميع الحقوق المخولة للسجناء القارين، أما السجناء الاحتياطيون فإنهم عادة ما يوضعون في أماكن محدودة تكون في الغالب مكتظة، كما أن هذه الوضعية تجعلهم في تواصل يومي مع أشخاص في وضعية مضطربة أو في وضعية انتظار لما ستؤول إليه قضاياهم مما قد يؤثر على سلامتهم وكذا على إحساسهم بالاستقرار. بالإضافة إلى أن التجربة أثبتت أن ساكنة السجن لا يحبذون بقاءهم خاضعين لنظام الاعتقال الاحتياطي لفترة طويلة باعتباره نظاماً لا يمنحهم أي امتيازات.

لكل ما سبق فإننا في منتدى الزهراء للمرأة المغربية نقترح أن تراعى المصلحة الفضلى للام وبنيتها وأن يتم العمل على تأخير تنفيذ العقوبات السالبة للحرية على المرأة الحامل المحكوم عليها بعقوبة سالبة للحرية إلى ما بعد وضعها وانتهاء مدة سنتين الخاصة بالرضاع. وكذلك الأمر إن كانت معتقلة وقت صدور المقرر القضائي أو وضعت قبل الحكم عليها بأقل من سنتين، مادام الأمر لن يؤثر سلباً على تنفيذ الأحكام وفي المقابل سينعكس إيجاباً على الطفل البريء بتجنبيه العيش في السجن دون أي ذنب، وتفادي الانعكاسات النفسية السلبية لذلك على المجتمع.

2. بخصوص جرائم العنف ضد الزوجة

أ- توسيع تعريف العنف وتشديد العقوبة على مرتكبيه

تعتبر جريمة الاعتداء البدني بين الأزواج الظاهرة الأكثر شيوعاً في المجتمع المغربي، وقد عرفت ردهات المحاكم حالات عديدة منها، وإذا كان علاجها يجد ضالته - في جانب منه - من خلال الاشتغال على الحلول الاجتماعية والتربوية لمنع تفاقم هذه الظاهرة؛ فإنه من جهة أخرى

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

ينبغي عدم الاستخفاف بالجانب الزجري ودوره في الحد منها، لذلك كان لزاما على واضعي السياسة الجنائية أن يتعاملوا بمنطق الصرامة مع مرتكبي هذا النوع من الجرائم؛ من خلال الرفع من العقوبة الحبسية بالنسبة لحالة الاعتداء على النساء حماية لهن باعتبارهن الحلقة الضعيفة في معادلة الصراع داخل الأسرة، لكن على خلاف كل التوقعات فإن المسودة خفضت من العقوبة التي كانت في السابق بالنسبة لمرتكب العنف ضد الزوج ولم نفهم لماذا ذهبت المسودة إلى هذا المنحى دون أن ترفق هذا التخفيض بضمانات كافية لحماية الزوجات من الاعتداءات التي يتعرضن لها من طرف أزواجهن.

كما أن المسودة حافظت على تعريف القانون الجنائي للعنف في المادة 400 دون أي تغيير وكرست بذلك واقعا موجودا لا يعتبر العنف النفسي من اضطهاد وسخرية وتعذيب وتسخير وإهانة وكل ضروب المعاملة الحاطة من كرامة المرأة، وتركت بالتالي كل هذه الأفعال خارج دائرة التجريم .

إن واقع عملنا داخل مراكز الاستماع يكشف أنه بالنسبة للعديد من حالات النساء المعنفات يكون وقع التأثير الذي يتركه العنف النفسي على المرأة أكبر من الاعتداء البدني، فالجرح يلتئم بعد مدة، والرضوض تنمحي مع الزمن، أما الآثار النفسية فتظل وتبقى وقد تتفاقم مع استمرار هذا العنف لدرجة قد يؤدي بالمعتدى عليها إلى الانتحار، وهي حالات تم تسجيلها لدى النساء المعنفات نفسيا حيث يكون لجوؤهن إلى الانتحار الوسيلة الوحيدة لتجنب هذا العنف، في غياب أي حماية لهن من لدن القانون الجنائي، لذا ينبغي إعادة تعريف العنف المنصوص عليه في الفصل 400 من المسودة ليشمل العنف النفسي الذي تكون ضحيته الزوجة في غالب الأحيان.

ب- التمييز في المقاربة بين أنواع العنف ومستوياته

إن التجربة الميدانية لمراكز الاستماع المنضوية في شبكة منتدى الزهراء تبين أن العنف الممارس ضد الزوجة ينقسم إلى مستويين:

المستوى الأول : العنف العرضي، وهو حالات الاعتداء المعزولة التي قد يمارس فيها الزوج العنف ضد زوجته بسبب تفاقم بعض المشاكل في الحياة الزوجية، والتي تتسم بعدم التكرار،

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

حيث لا يسبق هذا الاعتداء أو يلحقه أي نوع آخر من الاعتداءات المعتبرة عنفا؛ ونلاحظ بالنسبة لهذا النوع من العنف أنه إلى جانب المقاربة الجزرية، فإن تدخل الأسرة وجمعيات المجتمع المدني يمكن أن يكون له دور أساسي في حماية الزوجة والحفاظ على استمرار الأسرة؛ لذا فإننا نرى أنه في مثل هذه الحالات المعزولة ينبغي اعتماد الصلح كوسيلة لإنهاء النزاع القائم بين الزوجين، وهنا يمكن أن يكون تنازل الزوجة عن شكايتها معتبرا في عدم المتابعة أو إسقاط الدعوى العمومية أو إيقاف العقوبة إذا كانت قد صدرت قبل التنازل، وذلك بهدف الحفاظ على الأسرة، وإعطاء فرصة أخرى للزوج من أجل مراجعة نفسه وأخذ العبرة من التنازل الذي تقدمت به الزوجة والذي بموجبه تم تجنبه العقوبة، عل ذلك يكون حافزا له من أجل إصلاح سيرته الزوجية.

المستوى الثاني : هو العنف الممنهج الذي يمارسه الزوج في حق زوجته بشكل متواصل ومتكرر، وفي هذه الحالة لا نكون أمام ظاهرة إجرامية مستعصية فحسب، بل أمام حالة مرضية ينبغي معالجتها من أجل الحفاظ على استقرار الأسرة، إن خطورة هذا النوع من العنف وتناميهِ المتزايد وكذا محدودية فعالية النظام العقابي لوحده في الحد منه؛ يقتضي تبني مفهوم جديد في التعامل معه من خلال إلزام مرتكبي هذا النوع من العنف الزوجي للخضوع للعلاج النفسي بما يكفل وقاية الزوجة والأسرة والمجتمع ككل من تبعات العنف الوخيمة.

لذا فإننا نطالب أن تنص المسودة على أنه في حالة ما إذا ثبت للنيابة العامة أو قاضي التحقيق أو هيئة الحكم قيام الزوج بعنف متكرر في حق زوجته أو أبنائه فإنها تلزمه بالخضوع لعلاج نفسي ملائم طبقا لمقتضيات المادة 1-88 من نفس المسودة؛ كما نطرح كإجراء تحفيزي أن يتم إيقاف المتابعة في حق الزوج الذي يقبل بهذا التدبير ويواظب على حصص العلاج النفسي، بالإضافة إلى اقتراح تأجيل البت في قضيته، وعدم مواصلة المحاكمة إلا بعد التوصل بتقرير من طرف الطبيب النفسي المشرف على علاجه يبين فيه درجة تجاوبه أو قبوله للعلاج الذي خصص له ومستوى شفائه من المرض.

3. تامين تدبير المنع من الاتصال بالضحية العنف وتعزيز ضمانات الحماية

القبلية الاستباقية

يعتبر تدبير المنع من الاتصال بالضحية الذي جاءت به مقتضيات المادة 1-88 في حالة الإدانة من أجل جرائم التحرش أو الاعتداء أو الاستغلال الجنسي أو سوء المعاملة أو العنف ضد المرأة أو القاصرين أو جرائم الاتجار بالبشر من أهم التدابير التي جاءت بها المسودة ، حيث أثبتت التجربة في بعض الدول التي اعتمدت مثل هذا التدبير (فرنسا، إسبانيا) أنه ساهم بشكل كبير في الحد من بعض الظواهر الإجرامية التي كانت مستفحلة بكثرة وعلى رأسها جرائم الاعتداء بالعنف على النساء؛

وحيث أن التدبير الوقائي يكون له وقع إيجابي على تجنب ارتكاب الفعل حينما يتم اتخاذه قبل وقوع الجريمة، فإننا نجد أن القوانين المقارنة التي أخذت بهذا التدبير جعلته ساري المفعول بأمر من النيابة العامة قبل وقوع فعل الاعتداء، فمتى ثبتت للنيابة العامة أن هناك خطراً محدقاً بالضحية وأنها من الممكن أن تكون عرضة لاعتداء من طرف زوجها بسبب المشاكل العائلية المتفاقمة بينهما وتعذر العيش تحت سقف واحد، فإنها تتخذ قرار المنع من الاتصال بالضحية في حق الزوج تجنباً لأي اصطدام بينهما قد يؤدي إلى وقوع فعل جرمي.

لكن بالرجوع إلى مقتضيات المادة 1-88 من المسودة نجد أنها لم تستحضر البعد الوقائي لتدبير المنع من الاتصال بالضحية، حيث أوجبت اتخاذ هذا التدبير بعد الحكم بالإدانة في بعض الجرائم المعينة، وهو الأمر الذي نرى أنه لا يراعي وضعية الزوجة المعنفة والخطر المحدق بها قبل وقوع الاعتداء عليها.

حيث أن العديد من الحالات الواردة على مراكز الاستماع تفيد أن المرأة في هذه الحالة تلجأ إلى إخبار ذويها بالموضوع بل ترفع أمرها إلى النيابة العامة وتشتكي من تهديدات أو محاولات الاعتداء التي تتعرض لها من طرف زوجها، ونظراً لكون القانون الجنائي لا يعاقب على محاولة العنف فإن شكاية الزوجة غالباً ما يتم حفظها لهذا السبب وهو الأمر الذي يفسح المجال للزوج لكي يتحين الفرصة المواتية من أجل الاعتداء على زوجته، ولقد

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

سجلنا عدة حالات من الاعتداء بالعنف على الزوجات اللواتي تقدمن بشكايات في موضوع التهديد الذي تعرضن له من طرف أزواجهن بسبب رفعهن لدعوى النفقة أو الطلاق .

لذا فإننا إذ نثمن اعتماد تدبير المنع من الاتصال بالضحية بعد وقوع الاعتداء على الزوجة فإننا نطالب بأن يتم اعتماد هذا التدبير بشكل وقائي متى تقدمت الزوجة بشكاية أمام النيابة العامة مدعية أنها تشعر أو تتلقى تهديدات بالاعتداء لأن في ذلك حماية أقوى وأكبر للنساء ضحايا العنف ونستحضر في هذا الصدد الدور الوقائي والاستباقي الذي بدأت تلعبه هذه مؤسسة النيابة العامة في بعض الدول (مثل فرنسا- اسبانيا- إيطاليا- كندا) حيث إن تدخلها لحماية الزوجة من العنف يبدأ منذ سلوك المرأة لأي مسطرة قانونية من شأنها أن تكون سببا في تعرضها للاعتداء.

لقد أثبتت التجربة الميدانية أن المرأة تكون أكثر عرضة للاعتداء البدني من زوجها حينما تمارس حقها في طلب الطلاق بعد استحالة عيشها معه تحت سقف واحد لأسباب معينة، كما أثبتت كذلك أن أخطر عمليات الاعتداء الجسدي الذي تتعرض له النساء يكون بواسطة الضرب و الجرح بواسطة أدوات حادة على مستوى الوجه أو في مناطق حساسة لتشويه جمالهن، كما أن هذا الاعتداء غالبا ما يتم فور تقديمهن لطلبات الطلاق أمام المحكمة؛ الشيء الذي يبرر ضرورة حماية المرأة أكثر خلال هذه المرحلة من أي خطر بالاعتداء المحتمل قد يصيبها من طرف زوجها، وليس أنجع لذلك من اتخاذ تدبير منع زوجها من الاتصال بها؛ وعلى هذا الأساس ينبغي أن تتوسع المادة 1-88 من المسودة من أجل فسخ المجال للنياية العامة (مثل ما هو الشأن بالنسبة للمادة 1-75 بشأن تدبير الإيداع في مؤسسة للعلاج) لاتخاذ هذا التدبير في حق الأزواج متى أثبتت الزوجة انها تقدمت بطلب الطلاق أو أن زوجها يهددها بالاعتداء عليها أو أن له سوابق عدلية في جرائم الاعتداء على الأشخاص، وفي هذه الحالة يكون مقرر النيابة العامة واجب التنفيذ ويبلغ إلى المعني بالأمر فوراً بواسطة الشرطة القضائية التي سوف تسهر على تبليغه وتنفيذه.

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

ويطرح التساؤل عن كيفية تنفيذ هذا المنع؟ إذ لا يكفي تبليغه للمعني بالأمر بل ينبغي إلزامه بتنفيذه بالوسائل التي يجب النص عليها قانوناً؛ وفي هذا الشأن نقترح اعتماد نفس الوسائل التي أقرتها المسطرة الجنائية بالنسبة لحماية المبلغين في المادة 7-82 خاصة منها:

- وضع رهن إشارة الزوجة طالبة الطلاق رقم هاتفها خاص بالشرطة القضائية حتى تتمكن من إشعارها بالسرعة اللازمة إزاء أي فعل قد يهدد سلامتها.
- إخضاع هاتفها لرقابة السلطات المختصة بعد موافقتها كتابة ضماناً لحمايتها.
- توفير حماية جسدية لها من طرف القوة العمومية بشكل يحول دون تعرضها للخطر.

ولهذا نعتبر في المنتدى أن ضمان الحماية الجسدية للزوجة قبل وقوع الاعتداء عليها سيساهم بشكل كبير في الحد من ظاهرة العنف الزوجي التي بدأت تأخذ بعداً لسلوك مجتمعي خطير يهدد أمن الأسر واستقرارها كما يساهم بشكل كبير في إعطاء نظرة سيئة عن قصور القانون الجنائي في توفير الحماية القانونية اللازمة للمرأة باعتبارها العنصر الضعيف داخل المجتمع والمعرض دوماً إلى الاعتداء البدني ممن هو أقوى منها بدناً ونعني بذلك الرجل.

4. بخصوص طرد الزوجة من بيت الزوجية "بين المادة 1-481 و المادة 570 من

مسودة القانون الجنائي"

إن طرد الزوجة من بيت الزوجية يعتبر من الأفعال الشائعة داخل الأسر المغربية، حيث تم تسجيل 5946 حالة خلال سنة 2015 استناداً على الإحصائيات التي قامت بنشرها وزارة العدل والحريات، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا العدد يمثل فقط الحالات التي قامت فيها الزوجة برفع شكاية أمام النيابة العامة من أجل إرجاعها إلى بيت الزوجية، أما الحالات الأخرى التي لا تفضل فيها الزوجة اللجوء إلى النيابة العامة بشأن ما تعرضت له من طرد من بيتها فهي كثيرة لا تعد ولا تحصى، ولا أدل على ذلك من أن الأغلب الأعم من دعاوى النفقة المعروضة على المحاكم تصرح فيها الزوجات بأن أزواجهن قاموا بطردهن من بيوتهن.

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

إن عدم تجريم فعل طرد الزوجة من بيت الزوجية جعل هذا العمل يتكرر ويصبح عملاً مباحاً وعادياً يتعايش معه المجتمع ويقبل به لدرجة أن أبسط المشاكل داخل الأسرة تنتهي بطرد الزوجة؛ بحيث أضحت هذه الأخيرة لا تشعر بالاستقرار المادي والمعنوي داخل البيت الذي يأويها، لأنه ببساطة لا يوجد أي نص قانوني يحميها من هذا الطرد؛ وإذا ما قمنا بتحليل قانوني لهذا الفعل نجده يكتسي إحدى الصور المماثلة لجنحة انتزاع عقار في حيازة الغير، فالزوجة حينما تنتقل للعيش مع زوجها تحت سقف واحد لمدة قد تطول لعدة سنوات بل لعقود فإنها لا شك تعتبر في حكم الحائز لهذا لعقار إلى جانب زوجها، فإذا كان القانون الجنائي يحمي الحيازة كيفما كانت ولو غير مشروعة فإنه من باب الأولى أن يحمي حيازة الزوجة والأبناء لبيت الزوجية، إذ ليس من المعقول عقلاً ومنطقاً أن تمكث الزوجة وأبنائها مع الزوج مدة طويلة دون أن تتمتع هذه الأخيرة بالحماية القانونية للحيازة التي لها على هذا العقار.

إن تجريم المسودة لفعل امتناع الزوج عن إرجاع زوجته المطرودة إلى بيت الزوجية لا يحل معضلة الطرد من أساسه، باعتباره أضحى يرقى إلى مستوى الظاهرة الاعتيادية، أمام عدم وجود أي نص قانوني يجرمه، لذا ينبغي التفكير في تجريم هذا الفعل منذ البداية حتى لا نترك الفرصة للجاني في اختلاق أساليب احتيالية من أجل تبرير هذا الطرد أو إخفائه، من قبيل تفويت العقار برمته للأغيار، أو إنهاء العلاقة الكرائية بدون مبرر، أو إسكان أشخاص آخرين بالعقار.. لأن في ذلك تملص غير مباشر من الفعل الأساسي الذي قام به الجاني وهو طرد زوجته وتركها بالشارع عرضة لضيق، وعلى هذا الأساس ينبغي تجريم أي فعل من شأنه أن يؤدي إلى طرد الزوج أو الأبناء من بيت الزوجية من خلال اعتماد إحدى الوسيلتين:

الوسيلة الأولى: اعتبار طرد الزوج لزوجته من بيت الزوجية بجميع الوسائل كيفما كانت ولو عن طريق استعمال الاحتيال أو التدليس فعلاً مجرمًا والنص عليه ضمن حالات إهمال الأسرة بإضافته كحالة ثالثة في المادة 479 من القانون الجنائي.

الوسيلة الثانية: اعتبار طرد الزوج لزوجته من بيت الزوجية فعلا مجرما يندرج ضمن صور جريمة انتزاع عقار من حيازة الغير التي نص عليها الفصل 570 من المسودة؛ وذلك عن طريق إضافة ظرف تشديد آخر بالفقرة الثانية من الفصل 570 مثل "إذا وقع انتزاع الحيازة أو الحد من الانتفاع بها من طرف الزوج في حق زوجه أو أبنائه أو لئلا".

وإننا في المنتدى نحبذ اعتماد المقترح الثاني نظرا لكونه يشمل جميع الوسائل التي من الممكن أن يستعملها الزوج مثل الخلسة أو التدليس أو العنف أو التهديد أو غيرها من الوسائل لحرمان زوجه من حقه في البقاء داخل بيت الزوجية؛ وفي ذلك ضمانا كبرى لاستقرار الأسر والأبناء، إذ لا يصح الاستمرار في اعتماد طرد أحد الزوجين للآخر من بيت الزوجية كحل للمشاكل التي تعترضهما، بل لابد من فرض بقاء جميع أفراد الأسرة مجتمعين داخل البيت الواحد والحفاظ على هذه الوضعية بكل الوسائل القانونية الممكنة لما لها من دور إيجابي فعال على استقرار الأسر واستمرارها؛ وفي هذا السياق نجد الدين الإسلامي الحنيف قد حث على عدم طرد الزوجة من بيت الزوجية في جميع الأحوال بل وحتى بعد طلاقها لأن في ذلك وسيلة من شأنها أن تساعد على جمع شتات الأسرة وتقيمها من كل مسببات التفكك والانحلال بحيث يقول الحق سبحانه في سورة الطلاق الآية 1: "لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا" صدق الله العظيم.

5. بخصوص جريمة الاتجار بالبشر "المادة 1-232 من مسودة القانون الجنائي"

عرفت المادة 1-232 من المسودة جريمة الاتجار بالبشر، وحددت في فقرتها الأولى الوسائل التي ينبغي أن ترتكب بواسطتها هذه الجريمة لقيام الركن المادي لها، لكنها لم تشترط استعمال أي وسيلة من الوسائل التي حددتها في فقرتها الأولى لقيام هذه الجريمة حينما يكون ضحيتها أطفال يقل سنهم عن 18 سنة بمجرد تحقق الاستغلال.

إن هدف المسودة من ذلك هو حماية هذه الشريحة من المجتمع باعتبارها غير قادرة على حماية نفسها من المتاجرين فيها، وإن كان التوسع في مفهوم جريمة الاتجار بالبشر وعدم اشتراط وقوعها بوسيلة معينة متى كان ضحيتها طفل يقل سنه عن 18 سنة هو أمر

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

محمود من المسودة، لكن إغفال اعتماد نفس المفهوم بالنسبة للنساء ضحايا جرائم الاتجار بالبشر يفرغ هذه المادة من غايتها الرامية إلى حماية شرائح المجتمع الأكثر عرضة لهذا النوع من الإجرام، حيث إن واقع الحال أثبت أن الأطفال والنساء هم الشريحة الأكثر استغلالا في مجال التجارة الجنسية كما تدل على ذلك مجموعة من التقارير الدولية كتقرير مكتب الأمم المتحدة للمخدرات والجريمة لسنة 2009 الذي أكد ان النساء يمثلن ثلثي ضحايا جريمة الاتجار في البشر، ولذلك أضحي لزاما على المسودة أن تعتمد نفس التوسع في تفسير جريمة الاتجار بالبشر على حد سواء بين الأطفال اقل من 18 سنة والنساء؛ انسجاما مع بروتوكول منع وقمع ومعاقبة الاتجار بالأشخاص، وبخاصة النساء والأطفال، المكمل لاتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية، الموقع بنيويورك في 15 نوفمبر 2000؛ و المصادق عليه من طرف المغرب والذي نص في مادته الثانية على أن الغرض منه هو منع ومكافحة الاتجار بالأشخاص، مع إيلاء اهتمام خاص للنساء والأطفال دون أي تمييز.

إن المادة 4-232 من المسودة شددت العقوبة في جرائم الاتجار بالبشر في الحالات التي ترتكب فيها هذه الجريمة ضد قاصر دون الثامنة عشر أو ضد امرأة حامل إذا كان حملها بينها أو معروفا لدى الفاعل، لكن الملاحظ أن مرتكبي هذا النوع من الجرائم خاصة بالنسبة للاستغلال في مجال المتاجرة الجنسية يتجنبون المتاجرة بالنساء في كل الأحوال إلا وفق معايير معنية، وتبعا لذلك فإن حصر ظروف التشديد على المرأة الحامل لا يحقق الحماية القانونية للنساء بصفة عامة من هذا النوع من الجرائم حيث يتعرضن لأبشع عمليات الاستغلال الجنسي والبيع والشراء في أجسادهن دون أي رادع أو مانع قانوني من ذلك، بل يتخذ الجناة أحيانا شكل مؤسسات سياحية وهمية توقع النساء في شباكنهن لأجل استدراجهن للعمل في مجال السياحة لتجد المرأة نفسها أمام شبكة دولية للمتاجرة في النساء تستبيح أجسادهن وتجعل منها سلعة تباع لتجني من وراء ذلك أموالا طائلة.

وبالنظر إلى أن بروتوكول منع وقمع ومعاقبة الاتجار بالأشخاص، وبخاصة النساء والأطفال، المذكور أعلاه؛ و المصادق عليه من طرف المغرب لم يميز بين المرأة الحامل وغير

الحامل في الحماية، فإننا في منتدى الزهراء نطالب بتشديد العقوبة في حق مرتكبي جريمة الاتجار بالبشر في حق النساء دون أي تخصيص للمرأة الحامل.

II. المحور الثاني: حماية الطفولة في مختلف وضعياتها من أجل وضعية آمنة:

1. بخصوص الانتهاكات الجنسية "المادة 483 وما يليها من المسودة"

يعرف القانون الجنائي الاغتصاب على أنه واقعة رجل لامرأة بدون رضاها، وعلى هذا الأساس استقر الفقه والقضاء في السابق على اعتبار أن جريمة الاغتصاب لا يكون ضحيتها إلا امرأة راشدة بالمعنى القانوني لذلك، وتبعاً لذلك كان يعتبر أي اعتداء جنسي عن طريق الواقعة أو غيرها على فتاة قاصر يعتبر هتكاً للعرض وهو بذلك وضع تمييزاً قانونياً بين الاغتصاب وبين هتك العرض؛ فالإغتصاب يكون بالواقعة للمرأة الراشدة دون رضاها؛ وهتك العرض يكون بالاعتداء الجنسي كيفما كان ولو بغير الواقعة على قاصر سواء كان برضاها أو بدون رضاها؛ غير أن التعديل الذي أدخل على المادة 486 من القانون الجنائي بمقتضى ظهير 2003/11/11 حينما شدد عقوبة الاغتصاب في حالة إذا كان سن الضحية يقل عن ثمان عشرة سنة، حيث بعد هذا التعديل وقع خلط بين الاغتصاب وهتك العرض لدرجة استعصى معه على القضاء والفقه التفرقة بينهما أو إيجاد وسيلة أو عناصر للتمييز بينهما، ونظراً لكون هتك العرض أبلغ في التعبير من الاغتصاب عن الاعتداء الجنسي الذي يكون ضحيته قاصر فإنه من باب أولى التراجع عن هذا التعديل الأخير وجعل جريمة هتك العرض كما في السابق تسري فقط على الاعتداءات الجنسية التي يكون ضحيتها القاصرون سواء كان عن طريق الواقعة أو غيرها من الأفعال الجنسية المشينة.

إن ظاهرة الاعتداءات الجنسية المتكررة على الأطفال أضحت تعرف نمواً مضطرباً، الشيء الذي يدفعنا إلى التفكير في إيجاد الحلول الناجعة الكفيلة بالقضاء على هذه الظاهرة من الأساس، وفي هذا السياق يعتبر المنتدى أن العقوبة الحبسية في حق مرتكبي الاعتداءات الجنسية المتكررة على الأطفال أضحت غير ناجعة بالمرة، لأنها وإن كانت تسلب

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

الجناء حريتهم لمدة محدودة فإن خطرهم على المجتمع يبقى مستمرا، وليس هناك ما يمنعهم من العودة إلى الجريمة مرة أخرى؛

إن من الواجب علينا حماية أطفالنا من الخطر المحدق بهم خاصة من هؤلاء الأشخاص الذين أضحى لديهم الاعتداء الجنسي على الأطفال الصغار حالة مرضية يتعايشون معها، لهذا فإن المقاربة الزجرية وحدها غير كافية لمعالجة هذه المعضلة وينبغي أن تصبحها أو تعقبها مقاربة وقائية ضرورية تجنب الجناء وتمنعهم من التفكير في العودة إلى ارتكاب نفس الأفعال، وبهذا الخصوص ينبغي أن يخضع مرتكبو الاعتداءات الجنسية سواء من هتك عرض أو اغتصاب إلى دورات العلاج النفسي بأمر من القضاء تحت إشراف النيابة العامة لضمان علاجهم وتجنب ما يشكلونه من خطر محقق بالضحايا بعد انقضاء العقوبة.

ومن جهة أخرى فإن أغلب التشريعات الدولية مثل كندا وألمانيا والدنمارك والنرويج وبلجيكا وروسيا مؤخرا اعتمدت أسلوب الإخصاء الكيميائي كعقوبة إضافية توقعها في حق الأشخاص الذين يرتكبون جرائم الاعتداء الجنسي بشكل متكرر، فإذا كان هذا الإخصاء لا يحرم الشخص المجرم من ممارسة حياته العادية بشكل طبيعي فإن دوره يقتصر على كبح جماح شهوته الجنسية التي غالبا ما تكون هي الدافع الرئيسي إلى ارتكاب الاعتداءات الجنسية على الغير؛ بل أثبتت التجربة في هذه الدول أن بعض المجرمين المشهورين في مجال الاعتداءات الجنسية على الأطفال يطلبون خضوعهم للإخصاء الكيميائي، معتبرين ذلك وسيلة فعالة قادرة على منعهم من العودة إلى الجريمة بدلا من العقوبة الحبسية التي لا يكون لها أي تأثير على نشاطهم الإجرامي.

إن الإخصاء الكيميائي أثبت فعاليته بالنسبة للتشريعات الجنائية التي اعتمدته كعقوبات بديلة أو إضافية، حيث انخفضت نسبة احتمال عودة الجاني إلى نشاطه الإجرامي بشكل كبير الشيء الذي ساعد على خلق نوع من الاطمئنان لدى الضحايا من تعرضهم لنفس الاعتداء الجنسي من الشخص نفسه وساهم ذلك في نجاح عمليات المعالجة النفسية التي خضعوا لها.

2. بخصوص جريمة التسول "المادة 327 من مسودة القانون الجنائي"

تعتبر جريمة التسول من الجرائم الخطيرة التي يكون ضحيتها غالبا أطفال صغار يتم استغلالهم في هذا الفعل الإجرامي، وقد جرمت المادة 327 من المسودة التسول الجماعي لكنها نزعَت الطابع الجرمي عن التسول الجماعي الذي يتم من طرف الأب والأم وأولادهما الصغار.

إن إباحة التسول الجماعي بالأبناء يمس في الصميم الأسرة المغربية التي ينبغي أن تكون الحضانة والقُدوة في تعليم الأبناء والسهر على دراستهم وتجنبيهم كل مظاهر التسول وطلب المال من الغير بوجه غير مشروع؛ كما أن الإبقاء على هذه الإباحة يتعارض تماما مع اتفاقية حقوق الطفل التي صادق عليها المغرب ونشرت بالجريدة الرسمية بتاريخ 19/12/1996 خاصة المادة 19 منها التي تنص على أن: "تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير التشريعية والإدارية والاجتماعية والتعليمية الملائمة لحماية الطفل من كافة أشكال العنف أو الضرر أو الإساءة البدنية أو العقلية أو الإهمال أو المعاملة المنطوية على إهمال، وإساءة المعاملة أو الاستغلال، بما في ذلك الإساءة الجنسية، وهو في رعاية الوالدين ..."

ولهذا فحماية الطفل ينبغي أن تشمل حتى مستوى تربيته من طرف والديه باعتبارهما يشكلان قدوة له في حياته، وبالتالي فإن المادة 19 من اتفاقية حقوق الطفل التي صادق عليها المغرب تنص صراحة على تحريم استغلال الأطفال من طرف والديهم، ولا أدل على ذلك من استغلالهم في التسول أو تعليمهم أساليب التسول وحيله؛ لهذا يتعين التراجع عن إباحة التسول بالأطفال من طرف الوالدين واعتباره جريمة تماشيا مع نصوص اتفاقية حقوق الطفل التي صادق عليها المغرب.

ولهذا نعتبر في المنتدى أن محاربة ظاهرة التسول ينبغي أن تتخذ مقاربتين متلازمتين: الأولى تتجسد في الجانب الجزري الذي يعبر عنه القانون الجنائي، والثانية تتجلى في الجانب الاجتماعي الذي يعبر عنه تدخل المؤسسات العمومية وجمعيات المجتمع المدني التي تنشط في هذا المجال للوقاية من مسببات هذه الظاهرة ومعالجتها عن طريق إيجاد أماكن لإيواء الأشخاص الذين يتعيشون من التسول؛ لكن ينبغي التنبيه إلى أن كلا المقاربتين ينبغي أن

تكونا متلازمتين لتحقيق الغاية المنشودة منها، فإذا كان زجر المتسولين ومعاقتهم يسري فقط على الأفعال التي تعتبر في نظر القانون الجنائي تسولا، فإن إلزام هؤلاء المتسولين للخضوع إلى تدابير نظام الرعاية الاجتماعية الذي تفرضه عليهم المؤسسات العمومية أو المؤسسات الخاصة الناشطة في هذا المجال لا يوازيه تجريم امتناعهم أو تملصهم من الخضوع لهذه التدابير، وبسبب ذلك نكون أمام حلقة مفرغة تبدأ بإحالة المتسول على مؤسسة الرعاية الاجتماعية وتنتهي بفراره وعودته إلى الشارع العام لممارسة التسول من جديد، لذلك أضحى من الضروري النص صراحة في المادة 327 من المسودة على تجريم كل امتناع أو تملص من خضوع المتسول لتدابير نظام الرعاية الاجتماعية الذي تفرضه عليه المؤسسات العمومية أو إحدى الجمعيات الخاصة المخول لها قانونا القيام بهذه الرعاية.

III. المحور الثالث: الحفاظ على استقرار الأسرة واستمرار وظائفها

1. بخصوص تنفيذ العقوبة السالبة للحرية في حق الزوجين "المادة 33

من مسودة القانون الجنائي"

إن الحفاظ على الأسرة من التشتت، وعلى الأطفال الصغار من الانحراف يعتبر من أسمى الأهداف التي يطمح إليها التشريع الجنائي، من خلال تجريم كل فعل من شأنه أن يؤدي إلى المساس بوحدة الأسرة أو بسلامة الأطفال أو إلى تعريض حياتهم أو أخلاقهم للخطر؛ وعلى هذا الأساس ينبغي أن يكون التشريع الجنائي منسجما مع أهدافه الكبرى، لأن تحقيق الردع الخاص للأفراد من أجل ثنيهم عن العودة إلى الجريمة ينبغي أن لا يثني عن التفكير في الحفاظ على معوقات السياسة الجنائية الهادفة إلى الوقاية من الجريمة، ومن ثم فإن القانون الجنائي اعتمد قاعدة عدم تنفيذ العقوبة السالبة للحرية على الزوجين في وقت واحد إذا ما كان تحت حضانتهم أطفال صغار، لكن هذه القاعدة كانت محصورة ومحددة في الزمان، الشيء الذي جعل تطبيقها على أرض الواقع لا يحقق النتائج الإيجابية المرجوة منها، وكنا نتمنى أن تأتي مسودة القانون الجنائي بنظرة متقدمة تحمي الأسرة في عمقها وتحمي حقوق الأطفال وتضمن لهم العيش الكريم بين أحضان أحد الوالدين في حالة ما إذا صدرت عقوبة حبسية في حقهما معا.

لهذا نرى في منتدى الزهراء للمرأة المغربية أنه آن الأوان ومن خلال ورش اصلاح القانون الجنائي لمراجعة سياستنا الجنائية والخروج بها من مفهومها التقليدي الرامي إلى الردع وتحقيق رغبة الضحية في الانتقام من الجاني، إلى جعل العقوبة غاية في ذاتها لتقويم السلوك المنحرف عن طريق ملاءمتها لظروف كل حالة على حدة في انسجام تام مع المصلحة العليا للمجتمع وهي الحفاظ على الأسرة التي هي اساس استقرار وامن المجتمع ككل والحرص على تنشئة الأطفال بين أفراد أسرهم في جو صحي يساعدهم على الحفاظ على توازنهم وطمأنينتهم وثقتهم في محيطهم.

إن عدم تنفيذ العقوبة السالبة للحرية في حق الزوجين معا، وتطبيقها في حق أحدهما باختيار مجلس الأسرة (الأبوين و الأبناء) لن يضر المجتمع في شيء، بل إننا نرى أنه في حالة صدور أحكام بالعقوبة السالبة للحرية في حق زوجين فإنه ينبغي عدم تنفيذها في حقهما في وقت واحد حتى بلوغ أبنائهما سن الرشد القانوني أو قضاء أحدهما للعقوبة المحكوم بها ضده؛ كما نقترح كبديل عملي لهذه الإشكالية أنه إذا كانت المدة المحكوم بها على الأبوين تتجاوز السنة أن تغير العقوبة الحبسية في حق أحدهما بقوة القانون إلى عقوبات بديلة؛ وفي ذلك رحمة ورأفة بأطفالهما القاصرين وحفاظا على استقرار الأسرة وضمنا لعيش الأبناء في جو عائلي قد يجنبهم مسببات الانحراف حتى لا تكون سياستنا الجنائية عقابية محضة لا تستحضر أهمية الحفاظ على وحدة الأسرة ورعاية الأبناء.

2. بخصوص جريمة إهمال الأسرة "المادة 479 وما يليها من مسودة القانون

الجنائي"

تعتبر جريمة إهمال الأسرة من الجرائم الأكثر شيوعا بين الأزواج نظرا لارتباطها الوثيق بالنفقة المفروضة على الزوج لفائدة زوجته وأبنائه وهذا ما تؤثر عليه عدد القضايا المرفوعة للمحاكم وكذا نسبة الحالات المتوافدة على مراكز الاستماع.

ونظرا لتفاقم هذه الجريمة الخطيرة على كيان الأسرة خاصة، إذا ما استحضرن أن لها ارتباطا وثيقا بامتناع الأب عن الإنفاق عن أبنائه وزوجته، كان من المفترض أن تتضمن مسودة القانون الجنائي في مقتضياتها ما يتلائم ومقتضيات مدونة الأسرة المتعلقة بالنفقة.

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

إذ أن هذه الأخيرة نصت على ضرورة التعجيل بالبث في طلبات استيفاء النفقة حيث نصت المادة 190 من المدونة على ضرورة البت في القضايا المتعلقة بالنفقة في أجل اقصاه شهر واحد غايتها من ذلك هو عدم التأخير في البت في هذا النوع من القضايا نظرا لارتباطها الوثيق بمتطلبات الحياة والعيش الكريم للزوجة وللأبناء.

إن حرص المدونة على التعجيل بالبت في طلبات النفقة له ما يبرره ويفترض بالمقابل أن يصاحبه نفس الحرص على التعجيل باستيفائها عند تنفيذها؛ لكننا من خلال قراءتنا لمقتضيات المسودة نجد أن أجل الإعذار الممنوح للمحكوم عليه بالنفقة قد تم رفعه من 15 يوما إلى شهر، وهذا الأمر يتناقض صراحة مع أهداف ومرامي مدونة الأسرة بهذا الخصوص.

لذا فإننا نرى أن يتم الاستغناء عن أجل الإعذار نهائيا بكونه يشكل عائقا ماديا أمام إجبار المحكوم عليهم بالنفقة للوفاء بما في ذمتهم،

وإذا ما اعتبرنا هذا الإجراء بمثابة إشعار للمعني بالأمر قبل مفاجأته بالمتابعة من أجل إهمال الأسرة، فإن أي متمعن لمسطرة دعوى النفقة وإجراءات التنفيذ بشأنها يلاحظ أن المشرع أعطى لهؤلاء فرصا كثيرة للاطلاع على ما تطلبه زوجته في حقه من نفقة، كما أن القانون منحه فرصا كثيرة للتعبير عن رغبته في الوفاء بمستحقات النفقة المترتبة بذمته، وعلى سبيل المثال لا الحصر نجد أن الزوج يتوصل بمقال الدعوى ويمهل للجواب ويمكنه أن ينصب محام للدفاع عنه في هذه المرحلة، كما أنه بعد صدور الحكم فإن إجراءات التنفيذ الجبري لا تباشر في حقه إلا بعد أن يبلغه مأمور إجراءات التنفيذ بفحوى الحكم الصادر ضده وله أن يعبر عن نيته ورغبته في تنفيذ ما جاء فيه داخل أجل 10 أيام (الفصل 440 من قانون المسطرة المدنية)؛ كما أن عمل النيابة العامة دأب على اعتماد محضر الامتناع كأساس لقبول شكاية إهمال الأسرة، وعلى هذا الأساس فإن المحكوم عليه بالنفقة قد استوفى جميع الفرص الحبية التي منحت له لأداء النفقة ورغم ذلك لازالت المسودة تنص على منحه أجلا للإعذار مدته شهر زيادة على محضر امتناعه الصريح عن أداء النفقة.

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

إن المادة 202 من مدونة الأسرة تنص على أن كل توقف ممن تجب عليه نفقة الأولاد لمدة أقصاها شهر دون عذر مقبول، تطبق عليه أحكام إهمال الأسرة؛ إن هذه المادة صراحة اخرجت نفقة الأبناء من دائرة التعامل العادي الذي كان يحرص عليه القانون الجنائي الذي لا يفرق بين نفقة الزوجة من جهة ونفقة الأبناء من جهة أخرى، وجعلت جنحة إهمال الأسرة قائمة في حق الشخص الذي توقف عن أداء نفقة الأولاد لمدة أقصاها شهرا واحدا؛ وتبعاً لذلك فإن هذه المادة لا تشترط اعدار الشخص المتوقف عن أداء نفقة الأولاد ولا تقيد متابعته بأي قيد، لذلك كان لزاما على واضعي المسودة ان يستحضروا هذه المادة وان يعدلوا فصول القانون الجنائي المتعلقة بإهمال الأسرة لكي تتوافق مع مقتضياتها من خلال:

- الفصل بين نفقة الزوجة ونفقة الأولاد بالنسبة للقواعد المنظمة لجريمة إهمال الأسرة؛

- إلغاء الإعدار وأجله بالنسبة لنفقة الأولاد تماشياً مع مقتضيات المادة 202 من مدونة الأسرة؛

- اعتماد المبادئ العامة التي نصت عليها المدونة والهادفة إلى التعجيل بإجراءات تنفيذ النفقة.

ان إغفال المسودة لمقتضيات الفصل 202 من المدونة أعادنا إلى نقطة الصفر لما بعد المدونة، إذ عرفت مقتضيات المسودة المتعلقة بإهمال الأسرة تراجعاً خطيراً عن مبادئ وأسس مدونة الأسرة؛ وإلغاء ضمني لمقتضيات المادة 202 منها؛ فبينما كنا ننتظر أن تسعى المسودة إلى إضافة هذه المادة إلى فصولها للخروج بها من حالة الجمود التي تعرفها الآن؛ تفاجأنا بهذا التراجع الغير المبرر الذي يفسرنية واضعي المسودة في عدم إعطاء الأهمية لتنفيذ المقررات الصادرة بالنفقة في حق الآباء من خلال الإبقاء على الإعدار والرفع من أجله في تجاهل تام لمقتضيات المادة 202 من مدونة الأسرة.

صحيح إن المقاربة الزجرية بالنسبة لجرائم إهمال الأسرة لم تكن ناجعة، فبقدر عدد الأحكام الصادرة بالنفقة نجد كما هائلاً من المقررات تظل دون تنفيذ، إما لعدم العثور

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

على المحكوم عليهم وإما لملل الزوجة من كثرة المساطر والتبليغات والاجراءات دون طائل؛ الشيء الذي يدفعها إلى اهمال الحكم الصادر لفائدتها بدل انفاق مبالغ مهمة على تنفيذه دون جدوى؛ وعلى هذا الأساس فإنه أضحى لزاما الآن التفكير في عقوبات بديلة تساعد الزوجة والأبناء على تحصيل النفقة المحكوم بها لفائدتهم؛ وبهذا الصدد نقترح اعتماد العمل من أجل المنفعة العامة كعقوبة بديلة للعقوبة السالبة للحرية، مع اعتماد أجر أو منحة شهرية مقابل هذا العمل تمنح لمستحقي النفقة سواء من المرفق العمومي الذي استفاد من الخدمة أو من صندوق التكافل العائلي وبذلك سوف نكون قد حققنا أمرين أساسيين:

الأول: التخفيف على السجون من تنفيذ عقوبات سالبة للحرية نتيجة جرائم اهمال الأسرة التي بدأت تعرف انتشارا كبيرا.

الثاني: تمكين مستحقي النفقة من استيفائها عن طريق تحصيل المنحة أو الأجر الذي سوف تمنحه لهم الدولة أو صندوق التكافل العائلي كمقابل لما يقدمه المحكوم عليهم من خدمة عامة.

3. بخصوص سقوط الحق في الولاية الشرعية "المادة 88 من مسودة

القانون الجنائي"

تعتبر التدابير الوقائية في القانون الجنائي إجراءات مهمة داعمة للعقوبة من أجل محو الأسباب المؤدية إلى الجريمة، وهي صمام الأمان الذي يساعد القاضي على الحد من الآثار الوخيمة للفعل الجرمي الذي اقترفه الجاني، بحيث تمكنه من المساهمة في الوقاية من الجريمة والحد من استمرار الجاني في فعله الجرمي، وإذا كانت هذه التدابير لا ترقى إلى مستوى العقوبة ولا تهدف إلى ردع الجاني بقدر ما يكون القصد منها حماية الضحية والمجتمع من السلوك الإجرامي للجناة وتبعاته المادية والمعنوية، فإنه في بعض الأحيان يكون لهذا التدبير وقع إيجابي كبير على نفسية الضحية أكثر من إيقاع العقوبة نفسها؛ ومن بين هذه التدابير نجد "سقوط الحق في الولاية الشرعية على الأبناء"، فقد نصت المادة 88 من المسودة أن المحكمة يتعين عليها أن تحكم بسقوط الحق في الولاية الشرعية على الأبناء

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

عندما تصدر حكما بالإدانة من أجل جنائية أو جنحة يعاقب عليها القانون بعقوبة سالبة للحرية ارتكبتها أحد الأصول على شخص أحد أبنائه القاصرين، إذا ثبت لديها أن سلوك المحكوم عليه يعرض أبنائه القاصرين لخطر أخلاقي أو بدني أو نفسي.

ولهذا نحن منتدى الزهراء للمرأة المغربية نرى أن المسودة من خلال هذه المادة قد أغفلت الخطر المادي الذي يتعرض له الأبناء حينما يتركهم الأب دون نفقة، فتقضي عليه المحكمة بأدائها ورغم ذلك يمتنع عن الأداء ففي هذه الحالة تتحمل الأم تكاليف الإنفاق على أبنائها بعد أن يتعذر عليها الحصول عليها من زوجها، ونظرا لكون الولاية الشرعية تعطي الحق للأب للقيام بالواجبات المادية للأبناء وتمثيلهم أمام القضاء وجلب المنفعة لهم وإدارة أموالهم، فإن تملصه من الإنفاق عليهم وإهمالهم ينبغي أن يؤدي إلى سقوط ولايته الشرعية عليهم كتدبير وقائي يعطي الحق للأم بتحمل هذه الولاية وتجنب أبنائها أي خطر مادي قد يعترضهم.

إن هذا التدبير في نظرنا مهم جدا بالنسبة للأم فقد أثبتت التجربة العملية وتحديدًا من واقع الممارسة الميدانية لمراكز الاستماع والإرشاد الأسري التي تستقبل يوميا عشرات الحالات، أنه في حالة إهمال الأب لأبنائه وتركهم دون نفقة فإن الأم هي من تحمل على عاتقها مسؤولية الإنفاق عليهم، وحينما ترغب في إنجاز بعض الأمور الضرورية المرتبطة بحياة أبنائها الدراسية أو الإدارية فإنها تكون ملزمة بالرجوع إلى الأب باعتباره الولي الشرعي عن أبنائه لأخذ موافقته وإذنه هذا إن كان موجودا أما في حالة غيابه فإن جميع مصالح الأبناء تتعطل إلى غاية حضوره رغم أنه لا ينفق عليهم.

ولهذا نرى أن تملص الأب من القيام بالواجبات الملقاة على عاتقه ومن ضمنها النفقة ينبغي أن يؤدي مباشرة إلى سقوط حق ولايته الشرعية عليهم لأن هذه الولاية لا يمكن تجزئتها، فمن جهة نلزم الأم بالإنفاق على أبنائها في غيبة الأب المهمل لأسرته ومن جهة أخرى نمنعها من أن تقوم بالواجبات الإدارية الضرورية لأبنائها لأنها ليست هي الولاية الشرعية عليهم.

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

وعليه أصبح من الأهمية اليوم وبغية رفع المعاناة على عدد كبير من النساء أن تعتمد المسودة الخطر المادي الذي يلحق الأبناء لأنه أكبر من الخطر الأخلاقي أو البدني أو النفسي، فهو أحد المسببات المباشرة التي تؤدي إلى تشرد الأسر وخروج الأبناء إلى الشارع وانحرافهم، وبالتالي فإن سقوط الحق في الولاية الشرعية عن الأب ينبغي أن يكون ملازماً لإدانته من أجل جنحة إهمال الأسرة، وبذلك ينبغي اعتبار الخطر المادي سبباً في إيقاع هذا التدبير أو النص عليه عند الحديث عن جريمة إهمال الأسرة.

المقترحات التعديلية وفق جدول

نص المسودة	ملاحظات المنتدى	الصيغة المقترحة من طرف المنتدى
المادة 32 المرأة المحكوم عليها بعقوبة سالبة للحرية، إذا ثبت أنها حامل لأكثر من ستة أشهر، <u>فإن العقوبة لا تنفذ عليها</u> إلا بعد وضعها <u>بسته أشهر</u>، فإذا كانت معتقلة وقت صدور <u>المقرر القضائي</u> فإنها تنتفع بنظام الاعتقال الاحتياطي طوال الفترة اللازمة. يؤخر <u>قاضي تطبيق العقوبات</u> تنفيذ العقوبات السالبة للحرية أيضا في حق النساء اللاتي وضعن قبل الحكم عليهن بأقل من <u>سنة أشهر</u>. <u>كما يمكنه أن يتخذ قرارا بتأخير تنفيذ العقوبة السالبة للحرية في حق الأشخاص الموجودين في حالة سراح المصابين بأمراض مستعصية، مثبتة بشهادة طبية تسلمها لجنة مشكلة من ثلاثة أطباء ينتدبهم قاضي تطبيق العقوبات لذلك.</u>	نظرا للوضعية التي تعرفها السجون المغربية، سواء من حيث الاكتظاظ أو انعدام الوضع الصحي الملائم للمرأة الحامل؛ فإن من مصلحة المجتمع حماية صحة المرأة وجنيها بدلا من تنفيذ حكم قضائي بالعقوبة الحبسية والذي يمكن تنفيذه ولو بعد مرور مدة من الزمن دون أن يكون لذلك أي تأثير على فعاليته أو الغرض المتوخى منه. - إن نظام الاعتقال الاحتياطي لا يمنح المرأة الحامل أي امتياز أو حماية أو رعاية خاصة ومن الأولى أن تتمتع المعتقلة وقت صدور المقرر القضائي كذلك بتأخير تنفيذ العقوبة .	المادة 32 المرأة المحكوم عليها بعقوبة سالبة للحرية، إذا ثبت أنها حامل ، فإن العقوبة لا تنفذ عليها إلا بعد وضعها <u>بسته أشهر</u>، فإذا كانت معتقلة وقت صدور المقرر القضائي أو وضعت قبل الحكم عليها بأقل من سنتين فإن قاضي تطبيق العقوبات يؤخر تنفيذ العقوبات السالبة للحرية في حقها. كما يمكنه أن يتخذ قرارا بتأخير تنفيذ العقوبة السالبة للحرية في حق الأشخاص الموجودين في حالة سراح المصابين بأمراض مستعصية، مثبتة بشهادة طبية تسلمها لجنة مشكلة من ثلاثة أطباء ينتدبهم قاضي تطبيق العقوبات لذلك.
المادة 33 إذا حكم على زوجين، ولو من أجل جرائم مختلفة، بالحبس لمدة تقل عن سنة، وكانا غير معتقلين يوم صدور <u>المقرر القضائي</u>، فإن العقوبة لا تنفذ عليهما	- إن القانون الجنائي اعتمد قاعدة عدم تنفيذ العقوبة السالبة للحرية على الزوجين في وقت واحد إذا ما كان تحت حضانتهم أطفال صغار، لكن هذه القاعدة كانت محصورة	المادة 33 إذا حكم على زوجين، ولو من أجل جرائم مختلفة، بالحبس لمدة تقل عن سنة، وكانا غير معتقلين يوم صدور المقرر القضائي، فإن العقوبة لا تنفذ عليهما

في آن واحد، إذا أثبتنا أن لهما محل إقامة معين وأن في كفالتهم وتحت رعايتهم قاصرا دون الثامنة عشر أو شخصا معاقا أو شخصا يعاني من وضعية صعبة بسبب كبر سنه أو بسبب مرض أو بسبب نقص بدني أو نفسي، وليس في الإمكان أن يقوم بكفالتهم على الوجه المرضي غيرهما من الأشخاص أو المؤسسات العامة أو الخاصة، ما لم يقدم مجلس الأسرة <u>المكون من الزوجين والأبناء</u> طلبا يخالف ذلك. إذا كانت عقوبة الحبس الصادرة ضد كل من الزوجين تفوق سنة، وكان في كفالتهم <u>وتحت رعايتهم قاصر</u> تقل سنه عن ثمان عشرة سنة، أو إذا لم يكن من <u>الممكن</u> رعاية القاصر من طرف أفراد عائلته أو شخص عام أو خاص في ظروف ملائمة، <u>يطبق قاضي تطبيق العقوبة في حق أحدهما بعد استشارة مجلس الأسرة إحدى العقوبات البديلة المنصوص عليها في المادة 3-35.</u>	ومحددة في الزمان، الشيء الذي جعل تطبيقها على أرض الواقع لا يحقق النتائج الإيجابية المرجوة منها. - إن عدم تنفيذ العقوبة السالبة للحرية على الزوجين في وقت واحد فيه رحمة ورأفة بأطفالهما القاصرين وحفاظ على استقرار الأسرة وعيش الأبناء في جو عائلي قد يجنبهم مسببات الانحراف حتى لا تكون سياستنا الجنائية عقابية محضة لا تستحضر أهمية الحفاظ على وحدة الأسرة ورعاية الأبناء.	في آن واحد، إذا أثبتنا أن لهما محل إقامة معين وأن في كفالتهم وتحت رعايتهم <u>قاصرا</u> دون الثامنة عشر أو <u>شخصا معاقا أو شخصا يعاني من وضعية صعبة بسبب كبر سنه أو بسبب مرض أو بسبب نقص بدني أو نفسي</u>، وليس في الإمكان أن يقوم بكفالتهم على الوجه المرضي غيرهما من الأشخاص أو المؤسسات العامة أو الخاصة، <u>ما لم يقدم الزوجان</u> طلبا يخالف ذلك. إذا كانت عقوبة الحبس الصادرة ضد كل من الزوجين تفوق سنة، وكان في كفالتهم <u>وتحت رعايتهم قاصر</u> تقل سنه عن ثمان عشرة سنة، أو إذا لم يكن من <u>الممكن</u> رعاية القاصر من طرف أفراد عائلته أو شخص عام أو خاص في ظروف ملائمة، تطبق مقتضيات قانون المسطرة الجنائية الخاصة بحماية الأطفال في وضعية صعبة أو المقتضيات المتعلقة بكفالة الأطفال المهملين، إذا توفرت شروطها.
المادة 88 يتعين على المحكمة أن تحكم بسقوط الحق في	إن تملص الأب من القيام بالواجبات الملقاة على عاتقه ومن ضمنها النفقة ينبغي أن يؤدي مباشرة	المادة 88 يتعين على المحكمة أن تحكم بسقوط الحق في الولاية الشرعية على <u>الأبناء</u> عندما تصدر حكماً <u>بالإدانة</u> من

الولاية الشرعية على الأبناء عندما تصدر حكماً بالإدانة من أجل جناية أو جنحة معاقب عليها قانوناً بعقوبة سالبة للحرية ارتكبتها أحد الأصول على شخص أحد أبنائه القاصرين، إذا ثبت لديها أن سلوك المحكوم عليه يعرض أبنائه القاصرين لخطر أخلاقي أو بدني أو نفسي أو مادي ناتج عن إهمال الأسرة، على أن تعلل ذلك بشكل صريح في المقرر القضائي.	إلى سقوط حق ولايته الشرعية عليهم لأن هذه الولاية لا يمكن تجزئتها، فمن جهة نلزم الأم بالإنفاق على أبنائها في غيبة الأب المهمل لأسرته ومن جهة أخرى نمنعها من أن تقوم بالواجبات الإدارية الضرورية لأبنائها لأنها ليست هي الولاية الشرعية عليهم.	أجل جناية أو جنحة معاقب عليها قانوناً <u>بعقوبة سالبة للحرية</u> ارتكبتها أحد الأصول على شخص أحد أبنائه القاصرين، إذا ثبت لديها أن سلوك المحكوم عليه يعرض أبنائه القاصرين لخطر <u>أخلاقي أو بدني أو نفسي، على أن تعلل ذلك بشكل صريح في المقرر القضائي.</u>
المادة 1- 88 في حالة الإدانة من أجل جرائم التحرش أو الاعتداء أو الاستغلال الجنسي أو سوء المعاملة أو العنف ضد المرأة أو القاصرين أو جرائم الاتجار بالبشر، يمكن للمحكمة الحكم: 1- بمنع المحكوم عليه من الاتصال بالضحية أو الاقتراب من مكان تواجدها، أو التواصل معها بأي وسيلة، لمدة لا تتجاوز خمس سنوات ابتداء من تاريخ انتهاء العقوبة المحكوم بها عليه أو من تاريخ صدور المقرر القضائي، إذا كانت العقوبة السالبة للحرية	- إن تدبير منع الزوج من الاتصال بزوجه أو الاقتراب من مكان تواجدها، أو التواصل معها بأي وسيلة في حالة تهديدها بالاعتداء عليها يكون له وقع إيجابي على تجنب ارتكاب الفعل حينما يتم اتخاذه قبل وقوع الجريمة. - إن المادة 1- 88 من المسودة لم تستحضر البعد الوقائي لتدبير المنع من الاتصال بالضحية، حيث أوجبت اتخاذ هذا التدبير بعد الحكم بالإدانة في بعض الجرائم المعينة، وهو الأمر الذي لا يراعي ظروف الزوجة والخطر	المادة 1- 88 في حالة الإدانة من أجل جرائم التحرش أو الاعتداء أو الاستغلال الجنسي أو سوء المعاملة أو العنف ضد المرأة أو القاصرين أو جرائم الاتجار بالبشر، يمكن للمحكمة الحكم: 1- بمنع المحكوم عليه من الاتصال بالضحية أو الاقتراب من مكان تواجدها، أو التواصل معها بأي وسيلة، لمدة لا تتجاوز خمس سنوات ابتداء من تاريخ انتهاء العقوبة المحكوم بها عليه أو من تاريخ صدور المقرر القضائي، إذا كانت العقوبة السالبة للحرية

المحكوم بها موقوفة التنفيذ أو غرامة فقط أو عقوبة بديلة؛ <u>وفي حالة التهديد بارتكاب جرائم العنف ضد الزوجات يمكن للنيابة العامة أو لقاضي التحقيق أن يصدر أمراً بهذا المنع متى ثبت لهما وجود مبررات تدعو إلى ذلك.</u> <u>يتعين أن ينص الحكم أو الأمر بالمنع على استفادة الزوجة خلال الفترة الموجبة لذلك من مقتضيات الحماية التي يكفلها الفصل 82-7 من قانون المسطرة الجنائية خاصة الفقرات 6 و 7 و 8 جميعها أو إحداها.</u> 2- بخضوع المحكوم عليه، عند الاقتضاء، خلال المدة المشار إليها في البند (1) أعلاه أو أثناء تنفيذ العقوبة السالبة للحرية، لعلاج نفسي ملائم. يمكن أن يتضمن المقرر القضائي بالمؤاخذة الأمر بتنفيذ هذا التدبير مؤقتاً، بالرغم من استعمال أي طريق الطعن. 3- <u>بخضوع المحكوم عليه في جرائم الاعتداء الجنسي المتكرر على القاصرين، عند الاقتضاء، فور انتهاء تنفيذه للعقوبة الحدية إلى عملية الإخلاء</u>	المحذق بها قبل وقوع الاعتداء عليها والذي غالبا ما تشعر به أو يهددها به علانية وتطالب بحمايتها من زوجها ولا تجد من يساعدها في ذلك. - إن الإخلاء الكيميائي اثبت فعاليته في البلدان التي اعتمدته في تشريعها الجنائي كعقوبة بديلة أو إضافية، حيث انخفضت نسبة احتمال عود الجاني إلى نشاطه الإجرامي بشكل كبير الشيء الذي ساعد على خلق نوع من الاطمئنان لدى الضحايا من تعرضهم لنفس الاعتداء الجنسي من الشخص نفسه وساهم كذلك في نجاح عمليات المعالجة النفسية التي خضع لها مرتكبو هذا النوع من الجرائم.	المحكوم بها موقوفة التنفيذ أو غرامة فقط أو عقوبة بديلة؛ 2- بخضوع المحكوم عليه، عند الاقتضاء، خلال المدة المشار إليها في البند (1) أعلاه أو أثناء تنفيذ العقوبة السالبة للحرية، لعلاج نفسي ملائم. يمكن أن يتضمن المقرر القضائي بالمؤاخذة الأمر بتنفيذ هذا التدبير مؤقتاً، بالرغم من استعمال أي طريق من طرق الطعن.
--	--	--

<u>الكيميائي لمدة معينة.</u> <u>يمكن أن يتضمن المقرر القضائي بالمؤاخذة الأمر بتنفيذ هذا التدبير مؤقتاً، بالرغم من استعمال أي طريق من طرق الطعن.</u>		
المادة 1 - 232 يقصد بالإتجار بالبشر، استقطاب أو استدراج أو تجنيد شخص أو نقله أو تنقيله أو إيوائه أو استقباله أو الوساطة في ذلك، عن طريق التهديد بالقوة أو استعمالها، أو باستعمال مختلف أشكال القسر أو الاختطاف أو الاحتيال أو الخداع، أو إساءة استعمال السلطة أو الوظيفة أو النفوذ أو استغلال حالة الضعف أو الحاجة، أو بإعطاء أو بتلقي مبالغ مالية أو منافع أو مزايا للحصول على موافقة شخص له سيطرة على شخص آخر بقصد الاستغلال. لا يشترط استعمال أي وسيلة من الوسائل المنصوص عليها في الفقرة الأولى أعلاه، لقيام جريمة الاتجار بالبشر إذا كان ضحيتها طفل يقل سنه عن ثمان عشرة سنة أو امرأة، بمجرد تحقق قصد الاستغلال.	- إن بروتوكول منع وقمع ومعاقبة الاتجار بالأشخاص وبخاصة النساء والأطفال، المكمل لاتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية الذي صادق عليه المغرب ونشر بالجريدة الرسمية عدد 6019 بتاريخ: 6 فبراير 2012 ينص في مادته الثانية أن من بين أهدافه منع ومكافحة الاتجار بالأشخاص، مع إيلاء اهتمام خاص للنساء والأطفال؛ - إن المسودة لم تعامل النساء بصفة عامة بنفس الحرص الذي اشتغلت به لحماية الأطفال من جريمة الاتجار بالبشر؛ حيث خصصت هذه الحماية للمرأة الحامل فقط الشيء الذي يخالف مضامين هذه الاتفاقية التي كان على مسودة القانون الجنائي أن تلائم موادها معها.	المادة 1 - 232 يقصد بالإتجار بالبشر، استقطاب أو استدراج أو تجنيد شخص أو نقله أو تنقيله أو إيوائه أو استقباله أو الوساطة في ذلك، عن طريق التهديد بالقوة أو استعمالها، أو باستعمال مختلف أشكال القسر أو الاختطاف أو الاحتيال أو الخداع، أو إساءة استعمال السلطة أو الوظيفة أو النفوذ أو استغلال حالة الضعف أو الحاجة، أو بإعطاء أو بتلقي مبالغ مالية أو منافع أو مزايا للحصول على موافقة شخص له سيطرة على شخص آخر بقصد الاستغلال. لا يشترط استعمال أي وسيلة من الوسائل المنصوص عليها في الفقرة الأولى أعلاه، لقيام جريمة الاتجار بالبشر اتجاه الأطفال الذين تقل سنهم عن ثمان عشرة سنة، بمجرد تحقق قصد الاستغلال.

المادة 4 - 232 يعاقب بالسجن من عشرين إلى ثلاثين سنة وغرامة من 200.000 إلى 2.000.000 درهم على الاتجار بالبشر في الحالات التالية : 1- إذا ارتكبت الجريمة ضد قاصر دون الثامنة عشر؛ 2- إذا ارتكبت الجريمة ضد <u>امرأة</u>؛ أو شخص يعاني من وضعية صعبة بسبب كبر سنه أو بسبب مرض أو إعاقة أو بسبب نقص بدني أو نفسي؛ 3- إذا كان مرتكب الجريمة زوجا للضحية أو أحد أصولها أو فروعها أو كانت له سلطة عليها.	نفس الملاحظة السابقة.	المادة 4 – 232 يعاقب بالسجن من عشرين إلى ثلاثين سنة وغرامة من 200.000 إلى 2.000.000 درهم على الاتجار بالبشر في الحالات التالية: 1 – إذا ارتكبت الجريمة ضد قاصر دون الثامنة عشر؛ 2 – إذا ارتكبت الجريمة ضد شخص يعاني من وضعية صعبة بسبب كبر سنه أو بسبب مرض أو إعاقة أو بسبب نقص بدني أو نفسي أو ضد امرأة حامل إذا كان حملها بينا أو معروفا لدى الفاعل؛ 3 – إذا كان مرتكب الجريمة زوجا للضحية أو أحد أصولها أو فروعها أو كانت له سلطة عليها.
المادة 326 يعد متسولا، ويعاقب بالحبس من شهر واحد إلى ستة أشهر وغرامة من 2.000 إلى 5.000 درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين، من كانت لديه وسائل التعيش أو كان بوسعه الحصول عليها بالعمل أو بأي وسيلة مشروعة، ولكنه تعود ممارسة التسول في أي مكان. <u>ويعد متسولا ويعاقب بنفس العقوبة كل شخص امتنع أو تملص من تنفيذ إحدى تدابير الرعاية</u>	إن محاربة ظاهرة التسول تتخذ مقاربتين متلازمتين، الأولى تتجسد في الجانب الجزري الذي يعبر عنه القانون الجنائي، والثانية تتجلى في الجانب الاجتماعي الذي يعبر عنه تدخل المؤسسات العمومية وجمعيات المجتمع المدني التي تنشط في هذا المجال للوقاية من مسببات هذه الظاهرة ومعالجتها عن طريق إيجاد أماكن لإيواء الأشخاص الذين يتعيشون من التسول؛	المادة 326 يعد متسولا، ويعاقب بالحبس من شهر واحد إلى ستة أشهر <u>وغرامة من 2.000 إلى 5.000 درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين</u>، من كانت لديه وسائل التعيش أو كان بوسعه الحصول عليها بالعمل أو بأي وسيلة مشروعة، ولكنه تعود ممارسة التسول في أي مكان.

<u>الاجتماعية التي قامت بها في حقه إحدى المؤسسات العمومية أو الجمعيات الخيرية المأذون لها بذلك.</u>	لكن ينبغي إصباح الطابع الالزامي للتدابير الاجتماعية لكي يكون لها دور في الحد من ظاهرة التسول عن طريق تجريم أي امتناع أو تملص منها.	
المادة 327 يعاقب بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنة وغرامة من 2.000 إلى 5.000 درهم، كل متسول استجدى في أي مكان بإحدى الوسائل الآتية: 1 - استعمال التهديد؛ 2 - التظاهر بالمرض أو ادعاء إعاقة؛ 3 - الدخول إلى مسكن أو أحد ملحقاته، دون إذن مالكة أو شاغله؛ 4 - التسول جماعة، إلا إذا كان التجمع مكونا من الزوج وزوجته، أو الأعمى أو العاجز ومن يقودهما. المادة 328 يعاقب بالحبس من سنة إلى ثلاث سنوات وغرامة من 2.000 إلى 20.000 درهم، من يستخدم في التسول صراحة أو تحت ستار مهنة أو حرفة ما، أطفالا يقل	إن حماية الطفل ينبغي أن تشمل حتى مستوى تربيته من طرف والديه باعتبارهما يشكلان قدوة له في حياته، وبالتالي فإن المادة 19 من اتفاقية حقوق الطفل التي صادق عليها المغرب تنص صراحة على تحريم استغلال الأطفال من طرف والديهم، ولا أدل على ذلك من استغلالهم في التسول أو تعليمهم أساليب التسول وحيله	المادة 327 يعاقب بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنة <u>وغرامة من 2.000 إلى 5.000 درهم</u>، كل متسول استجدى في أي مكان بإحدى الوسائل الآتية: 1 - استعمال التهديد؛ 2 - التظاهر بالمرض أو ادعاء إعاقة؛ 3 - الدخول إلى مسكن أو أحد ملحقاته، دون إذن مالكة أو شاغله؛ 4 - التسول جماعة، إلا إذا كان التجمع مكونا من الزوج وزوجته أو الأب والأم وأولادهما الصغار، أو الأعمى أو العاجز ومن يقودهما. المادة 328 يعاقب بالحبس من سنة إلى ثلاث سنوات <u>وغرامة من 2.000 إلى 20.000 درهم</u>، من يستخدم في التسول

صراحة أو تحت ستار مهنة أو حرفة ما، أطفالا يقل سنهم عن <u>خمس عشرة سنة</u> .		سنهم عن خمس عشرة سنة؛ <u>ولو كانوا من بين أبنائه أو ممن هم تحت كفالته</u> .
المادة 400 يعاقب بالحبس من شهر واحد إلى <u>سنة</u> أشهر وغرامة من <u>2.000</u> إلى <u>5.000</u> درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين، من ارتكب عمدا ضد غيره جرحا أو ضربا أو أي نوع آخر من العنف أو الإيذاء <u>المادي أو النفسي</u> ، سواء لم ينتج عنه مرض أو عجز عن الأشغال الشخصية أو نتج عنه مرض أو عجز لا تتجاوز مدته واحد وعشرون يوما. في حالة توفر سبق الإصرار أو التردد أو استعمال السلاح، تكون العقوبة الحبس من ثلاثة أشهر إلى سنتين وغرامة من <u>2.000</u> إلى <u>20.000</u> درهم.	إن المسودة حافظت على التعريف السابق للعنف دون أي تغيير وهي بذلك لا تعتبر العنف النفسي من اضطهاد وسخرية وإهانة وكل ضروب المعاملة الحاطة من كرامة المرأة التي تؤثر على نفسياتها، وبذلك تبقى كل هذه الأفعال خارج دائرة التجريم باعتبارها عنفا نفسيا يمارسه الزوج في حق زوجته.	المادة 400 يعاقب بالحبس من شهر واحد إلى ستة أشهر وغرامة من 2.000 إلى 5.000 درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين، من ارتكب عمدا ضد غيره جرحا أو ضربا أو أي نوع آخر من العنف أو الإيذاء <u>المادي أو النفسي</u> ، سواء لم ينتج عنه مرض أو عجز عن الأشغال الشخصية أو نتج عنه مرض أو عجز لا تتجاوز مدته واحد وعشرون يوما. في حالة توفر سبق الإصرار أو التردد أو استعمال السلاح، تكون العقوبة الحبس من ثلاثة أشهر إلى سنتين وغرامة من 2.000 إلى 20.000 درهم.
المادة 404 يعاقب كل من ارتكب عمدا ضربا أو جرحا أو أي نوع آخر من العنف أو الإيذاء ضد <u>امرأة حامل</u> ، إذا كان <u>حملها ظاهرا أو معروفا لدى الفاعل</u> ، أو ضد أحد الأصول أو ضد كافل أو ضد زوج أو طليق أو خطيب أو خطيب سابق أو ضد شخص له ولاية أو سلطة	العنف الممنهج الذي يمارسه الزوج في حق زوجته بشكل متواصل ومتكرر، يشكل حالة مرضية ينبغي معالجتها عن طريق الحكم بتدبير <u>المنع من الاتصال بالضحية والخضوع لعلاج نفسي ملائم</u> .	المادة 404 يعاقب كل من ارتكب عمدا ضربا أو جرحا أو أي نوع آخر من العنف أو الإيذاء ضد <u>امرأة حامل</u> ، إذا كان <u>حملها ظاهرا أو معروفا لدى الفاعل</u> ، أو ضد أحد الأصول أو ضد كافل أو ضد زوج أو طليق أو خطيب أو خطيب سابق أو ضد شخص له ولاية أو سلطة

عليه أو مكلف برعايته كما يلي: 1 - في الحالات المنصوص عليها في المادتين 400 و401 من هذا القانون، ضعف العقوبة المقررة لكل حالة، حسب التفصيلات المشار إليها فيهما؛ 2 - في الحالة المنصوص عليها في الفقرة الأولى من المادة 402 من هذا القانون، السجن من عشر إلى عشرين سنة؛ 3 - في الحالة المنصوص عليها في الفقرة الثانية من المادة 402 من هذا القانون، السجن من عشر إلى خمس عشرة سنة؛ 4- في الحالة المنصوص عليها في الفقرة الثالثة من المادة 402 من هذا القانون، السجن من عشرين إلى ثلاثين سنة؛ 5- في الحالة المنصوص عليها في الفقرة الأولى من المادة 403 من هذا القانون، السجن من عشرين إلى ثلاثين سنة؛ 6- في الحالة المنصوص عليها في الفقرة الثانية من المادة 403 من هذا القانون، السجن المؤبد. <u>ينبغي في حالة العود أو متى كان العنف متكررا أو جسيما، أن يحكم على مرتكب الجريمة، علاوة على</u>		<u>عليه أو مكلف برعايته كما يلي:</u> 1 - في الحالات المنصوص عليها في <u>المادتين 400 و401 من هذا القانون</u>، ضعف العقوبة المقررة لكل حالة، حسب التفصيلات المشار إليها فيهما؛ 2 - في الحالة المنصوص <u>عليها</u> في الفقرة الأولى من <u>المادة 402 من هذا القانون</u>، السجن من عشر إلى عشرين سنة؛ 3 - <u>في الحالة المنصوص عليها في الفقرة الثانية من المادة 402 من هذا القانون، السجن من عشر إلى خمس عشرة سنة؛</u> 4 - <u>في الحالة المنصوص عليها في الفقرة الثالثة من المادة 402 من هذا القانون، السجن من عشرين إلى ثلاثين سنة؛</u> 5 - في الحالة المنصوص عليها في الفقرة الأولى من <u>المادة 403 من هذا القانون</u>، السجن من عشرين إلى ثلاثين سنة؛ 6 - في الحالة المنصوص عليها في الفقرة الثانية <u>من</u>
---	--	--

<u>ذلك، بالمنع من الاتصال بالضحية والخضوع لعلاج نفسي ملائم.</u>		<u>المادة 403 من هذا القانون، السجن المؤبد.</u>
المادة 480 يعاقب بالحبس من شهر واحد إلى ستة أشهر وغرامة من 2.000 إلى 5.000 درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين كل: 1- من صدر عليه حكم قابل للتنفيذ بدفع نفقة إلى زوجه أو أحد أصوله وأمسك، بدون مبرر مشروع، عن دفعها في موعدها المحدد. 2- <u>من تجب عليه نفقة الأولاد وتوقف عن الأداء لمدة أقصاها شهر دون عذر مقبول.</u> في حالة العود يكون الحكم بعقوبة الحبس حتميا. النفقة التي تحددها المحكمة تكون واجبة الأداء في محل المستحق لها ما لم ينص المقرر القضائي على خلاف ذلك.	- إن المادة 202 من مدونة الأسرة تنص على أن كل توقف ممن تجب عليه نفقة الأولاد لمدة أقصاها شهر دون عذر مقبول، تطبق عليه أحكام إهمال الأسرة. - إن هذه المادة أخرجت صراحة نفقة الأبناء من دائرة التعامل العادي الذي كان يحرص عليه القانون الجنائي الذي لا يفرق بين نفقة الزوجة من جهة ونفقة الأبناء من جهة أخرى لذا ينبغي التفريق بينهما واعتماد ما جاء في المادة 202 من مدونة الأسرة.	المادة 480 يعاقب بالحبس من <u>شهر واحد إلى ستة أشهر</u> وغرامة من <u>2.000 إلى 5.000</u> درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين، من صدر عليه حكم <u>قابل للتنفيذ</u> بدفع نفقة إلى زوجه أو أحد أصوله أو فروعه وأمسك، <u>بدون مبرر مشروع</u>، عن دفعها في موعدها المحدد. في حالة العود يكون الحكم بعقوبة الحبس حتميا. النفقة التي تحددها <u>المحكمة</u> تكون واجبة الأداء في محل المستحق لها ما لم ينص <u>المقرر القضائي</u> على خلاف ذلك.
المادة 481 تختص المحكمة التي يقيم بدائلتها الشخص المهمل أو المستحق للنفقة أو المطرود من بيت الزوجية، بالنظر في الدعاوى المرفوعة تنفيذا لمقتضيات المادتين السابقتين، إلى جانب المحاكم المختصة طبقا لقواعد	إن حرص المدونة على التعجيل بالبت في طلبات النفقة له ما يبرره، وينبغي بالمقابل أن يصاحبه نفس الحرص على التعجيل باستيفائها عند تنفيذها؛ لكن من خلال قراءة مقتضيات المسودة نجد أن أجل الإعذار الممنوح للمحكوم	المادة 481 تختص المحكمة التي يقيم بدائلتها الشخص المهمل أو المستحق للنفقة أو المطرود من بيت الزوجية، بالنظر في الدعاوى المرفوعة تنفيذا لمقتضيات المادتين السابقتين، إلى جانب المحاكم المختصة طبقا لقواعد

الاختصاص العادية. لا يجوز رفع هذه الدعاوى، إلا بناء على شكاية من الشخص المطرود من بيت الزوجية، أو الشخص المهمل أو المستحق للنفقة أو نائبه الشرعي مع الإدلاء بالسند الذي يعتمد عليه، غير أنها ترفع مباشرة من طرف النيابة العامة عندما يكون النائب الشرعي المذكور هو المقترف للجريمة.	الاختصاص العادية. لا يجوز رفع هذه الدعاوى، إلا بناء على شكاية من الشخص المطرود من بيت الزوجية، أو الشخص المهمل أو المستحق للنفقة أو نائبه الشرعي مع الإدلاء بالسند الذي يعتمد عليه، غير أنها ترفع مباشرة من طرف النيابة العامة عندما يكون النائب الشرعي المذكور هو المقترف للجريمة. يجب أن يسبق المتابعة، إعدار المحكوم عليه بالنفقة بأن يقوم بما عليه في ظرف ثلاثين يوما. ويتم هذا الإعدار، في شكل استجواب يقوم به أحد ضباط الشرطة القضائية وذلك بناء على تعليمات من النيابة العامة. إذا كان المحكوم عليه هاربا أو ليس له محل إقامة معروف، فإن ضابط الشرطة القضائية يسجل ذلك ويستغني عن الاستجواب.	الاختصاص العادية. لا يجوز رفع هذه الدعاوى، إلا بناء على شكاية من الشخص المطرود من بيت الزوجية، أو الشخص المهمل أو المستحق للنفقة أو نائبه الشرعي مع الإدلاء بالسند الذي يعتمد عليه، غير أنها ترفع مباشرة من طرف النيابة العامة عندما يكون النائب الشرعي المذكور هو المقترف للجريمة. يجب أن يسبق المتابعة، إعدار المحكوم عليه بالنفقة بأن يقوم بما عليه في ظرف ثلاثين يوما. ويتم هذا الإعدار، في شكل استجواب يقوم به أحد ضباط الشرطة القضائية وذلك بناء على تعليمات من النيابة العامة. إذا كان المحكوم عليه هاربا أو ليس له محل إقامة معروف، فإن ضابط الشرطة القضائية يسجل ذلك ويستغني عن الاستجواب.
المادة 570 يعاقب بالحبس من شهر واحد إلى سنة وغرامة من 2.000 إلى 20.000 درهم، من انتزع عقارا من حيازة الغير، بدون مبرر مشروع، أو قام بأي عمل يحد من	إن تجريم المسودة لفعل امتناع الزوج عن ارجاع زوجته المطرودة إلى بيت الزوجية لا يحل معضلة الطرد من أساسه، باعتباره أضحي يرقى إلى مستوى الظاهرة الاعتيادية، أمام عدم وجود أي نص قانوني يجرمه، لذا ينبغي التفكير في	المادة 570 يعاقب بالحبس من شهر واحد إلى سنة وغرامة من 2.000 إلى 20.000 درهم، من انتزع عقارا من حيازة الغير، بدون مبرر مشروع، أو قام بأي عمل يحد من

الانتفاع بالحيازة. فإذا وقع انتزاع الحيازة أو الحد من الانتفاع بها <u>من الزوج ضد زوجه</u> أو ليلاً أو باستعمال العنف أو التهديد أو التسلق أو الكسر أو بواسطة أشخاص متعددين أو كان الجاني أو أحد الجناة يحمل سلاحاً، فإن الحبس يكون من ثلاثة أشهر إلى سنتين والغرامة من 5.000 إلى 50.000 درهم. لا تجوز المتابعة إلا بناء على شكاية المتضرر من الجريمة. يضع التنازل عن الشكاية حداً للمتابعة ولأثار المقرر القضائي المكتسب لقوة الشيء المقضي به في حالة صدوره.	تجريم هذا الفعل منذ البداية حتى لا نترك الفرصة للجاني في اختلاق أساليب احتيالية من أجل تبرير هذا الطرد أو اخفائه، من قبيل تفويت العقار برمته للأغيار، أو إنهاء العلاقة الكرائية بدون مبرر، أو إسكان أشخاص آخرين بالعقار.. لأن في ذلك تملص غير مباشر من الفعل الأساسي الذي قام به الجاني وهو طرد زوجته وتركها بالشارع عرضة لضيق، وعلى هذا الأساس ينبغي تجريم أي فعل من شأنه أن يؤدي إلى طرد الزوج أو الأبناء من بيت الزوجية باعتبارهم يحوزون هذا العقار ولا يجوز انتزاع هذه الحيازة منهم بأي وسيلة كانت.	الانتفاع بالحيازة. فإذا وقع انتزاع الحيازة أو الحد من الانتفاع بها ليلاً أو باستعمال العنف أو التهديد أو التسلق أو الكسر أو بواسطة أشخاص متعددين أو كان الجاني أو أحد الجناة يحمل سلاحاً، فإن الحبس يكون من ثلاثة أشهر إلى سنتين والغرامة من 5.000 إلى 50.000 درهم. لا تجوز المتابعة إلا بناء على شكاية المتضرر من الجريمة. يضع التنازل عن الشكاية حداً للمتابعة ولأثار المقرر القضائي المكتسب لقوة الشيء المقضي به في حالة صدوره.
المادة 486 الاغتصاب هو واقعة رجل لامرأة بدون رضاها، ويعاقب عليه بالسجن من خمس إلى عشر سنوات وغرامة من 10.000 إلى 100.000 درهم. غير أنه إذا كانت <u>الضحية</u> عاجزة أو معاقة أو معروفة	أن التعديل الذي أدخل على المادة 486 من القانون الجنائي بمقتضى ظهير 2003/11/11 حينما شدد عقوبة الاغتصاب في حالة إذا كان سن الضحية يقل عن ثمان عشرة سنة قد خلط بين الاغتصاب وهتك العرض لدرجة	المادة 486 الاغتصاب هو واقعة رجل لامرأة بدون رضاها، ويعاقب عليه بالسجن من خمس إلى عشر سنوات وغرامة من 10.000 إلى 100.000 درهم. غير أنه إذا كان سن الضحية يقل عن ثمان عشرة

بضعف قواها العقلية أو حاملا، فإن الجاني يعاقب بالسجن من عشر إلى عشرين سنة وغرامة من 50.000 إلى 200.000 درهم.	استعصى معه على القضاء والفقه التفرقة بينهما أو إيجاد وسيلة أو عناصر للتمييز بينهما، ونظرا لكون هتك العرض أبلغ في التعبير من الاغتصاب عن الاعتداء الجنسي الذي يكون ضحيته قاصر فإنه من باب أولى التراجع عن هذا التعديل الأخير وجعل جريمة هتك العرض كما في السابق تسري فقط على الاعتداءات الجنسية التي يكون ضحيتها القاصرين سواء كان عن طريق الواقعة أو غيرها من الأفعال الجنسية المشينة.	سنة أو كانت عاجزة أو معاقة أو معروفة بضعف قواها العقلية أو حاملا، فإن الجاني يعاقب بالسجن من عشر إلى عشرين سنة وغرامة من 50.000 إلى 200.000 درهم.
---	---	--

لائحة الجمعيات الموقعة على المذكرة

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

جمعيات شبكة منتدى الزهراء للمرأة المغربية			
	اسم الجمعية	المدينة	اسم الرئيسة
1	جمعية كرامة لتنمية المرأة	طنجة	وفاء بن عبد القادر
2	جمعية رسالة لتنمية مهارات المرأة	طنجة	خديجة دادي التسولي
3	جمعية مودة لتنمية المرأة ورعاية الأسرة	العرائش	لطيفة بوسعيد
4	جمعية الأمل النسائية	تطوان	أمينة بنعبد الوهاب
5	جمعية البلمس لتأهيل المرأة ورعاية الطفولة	القصر الكبير	جميلة الدكالي
6	جمعية أمومة لمحاربة داء سرطان الثدي والرحم	القصر الكبير	سعاد برحمة
7	جمعية زينب للتنمية والتكافل الاجتماعي	الشاون	فائزة الشبلي
8	جمعية التضامن للتربية و التنمية	وزان	أمينة اسقلي
9	الجمعية المغربية للتربية ورعاية الأسرة	الرباط	فاطمة الحمدادي
10	مركز الصفاء لإرشاد ودعم الأسرة والشباب	الرباط	فاطمة البويسفي
11	مركز الوئام للإرشاد الأسري	سلا	جميلة المصلي
12	جمعية مودة للتكافل ورعاية الأسرة	القنيطرة	فريدة طجيو
13	جمعية صناع الأمل للتنمية البشرية	تمارة	منال الزلكامي
14	جمعية السكينة للإرشاد الأسري	تمارة	خديجة الطويل
15	جمعية تمارة للتنمية المحلية	تمارة	رضوان بوسنينة
16	جمعية الثريا	جمعة للاميمونة	ثرية خباش
17	جمعية أطيايف للتربية والثقافة والتنمية	القنيطرة	نعيمة بويغرومي
18	جمعية الأمل للمرأة القروية	مولاي بوسلهام	سعاد الياقوتي
19	جمعية الملاذ للمرأة والأسرة	بوزنيقة	خديجة عماني
20	جمعية فاطمة الفهرية لتنمية ورعاية الأسرة	سيدي سليمان	سعدية الدكالي
21	جمعية الشروق لتنمية المهارات النسائية	القنيطرة	هدى الكوش

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

22	جمعية الحياة للتنمية الاجتماعية	أصيلة	كريمة الهسكوري
23	جمعية نساء العيايدة للتنمية المستدامة	سلا	ثورية طريف
24	جمعية إكرام للمرأة والطفولة	وزان	فاطمة ابنينو
25	جمعية التطوع والتنمية	وجدة	منى أفتاتي
26	جمعية حوار النسائية	وجدة	نزهة معاريج
27	جمعية الرميضاء للتنمية النسوية	تازة	رحمة ادريوش
28	جمعية مناهل الخير	تازة	فتيحة زروق
29	بسة للتربية والتنمية	واد امليل	عفيفة الابراهيمي
30	الصفاء لتنمية الأسرة	الحسيمة	سعاد شيخي
31	جمعية جنان الخير للأعمال الاجتماعية	الناضور	خديجة ميموني
32	بيتنا حياتنا لحماية الأسرة والبيئة	فاس	أمنة بنبشير
33	جمعية وصال لرعاية شؤون الأسرة	فاس	رجاء المقرئ
34	جمعية تحت العشرين	فاس	فدوى توفيق
35	جمعية الوفاق للتنمية الأسرية	فاس	مريم بوزيدي
36	جمعية العطاء للمرأة والطفل	تاوانات	الشيخي للاشريفه
37	جمعية الكوثر النسائية	بتيسة تاوانات	فاطمة العبادي
38	جمعية البتول لرعاية الفتاة	مكناس	ربيعه بيهي
39	جمعية الشقائق	مكناس	إيمان السلاوي
40	جمعية إفسان للتكافل والتنمية	خنيفرة	فاطمة مكاوي
41	جمعية أم البنين للعناية بالأسرة	الراشدية	مريم العلوي
42	جمعية الوعي والإصلاح النسوي	أرفود	كلثوم الفضيل
43	جمعية الفرح للعناية بالأسرة	الريصاني	ثرثا العطري
44	جمعية فاطمة الفهرية	تنجداد	ماما مرتقي

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

45	جمعية شروق	بوذنيب	عزيزة دحمان
46	جمعية الكرامة للتنمية والعمل الاجتماعي	الرشيدية	مريم الطاهري
47	جمعية الأمل للعمل النسوي	الرشيدية	نزهة وحيدى
48	جمعية أسرتي للتنمية	ميدلت	عزيزة قندوسي
49	جمعية الأم للتنمية الأسرية	كلميمة	زهور الإدريسي
50	جمعية الوئام لتنمية المرأة ورعاية الأسرة	صفرو	رشيدة المختاري
51	جمعية الرحمة لتنمية المرأة القروية	الفقيه بنصالح	فتيحة علباب
52	جمعية الأمل للتنمية والبيئة	تاهلة	أمال الهيلوش
53	جمعية التواصل للمرأة والتنمية	تاهلة	الحومة نادية
54	جمعية الفلاح للتنمية والتواصل	الزراردة	خديجة غورا
55	جمعية النور لتنمية ورعاية المرأة والطفل والأسرة	أكوراي	المقريني نجية
56	الاتتلاف المواطن لحماية الحقوق الدستورية للمرأة والطفل	فاس	رجاء المقرئ
57	جمعية ارتقي للنهوض بحقوق المرأة والأسرة	فاس	نزهة شاكر
58	جمعية نماء للأسرة والطفل	الدار البيضاء	فاطمة اكرش
59	الجمعية المغربية لتنمية أسرة الألفية الثالثة	الدار البيضاء	نجاة الكص
60	جمعية الخنساء للأعمال الاجتماعية	الدار البيضاء	حليمة خليف
61	جمعية المستقبل للأسرة والشباب	الدار البيضاء	سناء الخلطي
62	جمعية نور الأسرة للتضامن الاجتماعي	الدار البيضاء	عزيزة الشبلي
63	جمعية إنماء للتنمية البشرية	الدار البيضاء	خديجة حاجب
64	جمعية فتاة الحي للثقافة والرياضة	الدار البيضاء	رحمة بنور
65	جمعية الأسرة والتنمية	الدار البيضاء	فاطنة مهبوت
66	جمعية جسر الرحمة للتنمية الأسرية	الدار البيضاء	سمية الودغيري
67	جمعية المستقبل للأسرة والشباب – فرع بوسكورة	الدار البيضاء	ايمان العوينة

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

68	منظمة فتاة المغرب إكرام	الدار البيضاء	حنان الداودي
69	جمعية أنسام الخير للتنمية الأسرية	اقليم النواصر	السعدية حبابة
70	جمعية لقدادة النسوية للتنمية الاجتماعية	اقليم النواصر	جميلة أبو الغالي
71	جمعية الفاروق للعمل الاجتماعي و الثقافي و الفني	بوسكورة	احلام حريميل
72	جمعية البلم للأسرة والشباب	الجديدة	أسماء الشبيبي
73	الجمعية م منال لحقوق الطفل والتنمية الاجتماعية	الجديدة	خديجة ايشاوي
74	جمعية أم قاسم المرادية للعمل النسائي	آسفي	فاطمة قيدوح
75	جمعية الأمل النسائية	آسفي	نجاه مسكين
76	جمعية المنار للتنمية ورعاية الأسرة	الشماعية	سميرة المهيل
77	جمعية التضامن وحماية الأسرة	خريبكة	نزهة كزيري
78	جمعية المبادرة للتنمية المحلية	خريبكة	ربيعة طنينيش
79	جمعية الحياة لتنمية المرأة القروية	أولاد براهيم	فاتحة دراس
80	جمعية زينب النفزاوية للتنمية	مراكش	أمينة العمراني
81	جمعية الإبداع للتربية والتنمية الاجتماعية	وادي زم	مصطفى السياسي
82	جمعية المبادرة النسوية للتنمية	مراكش	خديجة مومين
83	جمعية المبادرة النسوية للتنمية القروية	الشماعية	أمينة لمتوني
84	جمعية الوفاق للوساطة الأسرية	بنسليمان	مليكة البوعناني
85	مركز الوفاق للإبداع الأسري	سطات	حياة بلكوط
86	الإرشاد النسائي	إنزكان	السعدية الزيامي
87	جمعية بلسم للمرأة والأسرة	اكادير	نعيمة الفتحاوي
88	جمعية غراس للعناية بالأسرة	ورززات	نورة الشقروني
89	مركز مودة لتنمية المرأة والأسرة	ايت ملول	نعيمة الفرخ
90	جمعية بصائر للتنمية الأسرة	كلميم	جميلة الوزاني
91	جمعية زينب النفزاوية للتنمية الأسرية	كلميم	صفية حم

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

92	جمعية التنمية النسائية والأعمال الاجتماعية	سيدي افني	حبيبة أجمعوم
93	جمعية رواحل الصحراء للمرأة والأسرة	العيون	أمينة الخير
94	المنتدى النسائي للتنمية	أكادير	ابو علي سعاد
95	مركز ندى لتدريب وتأهيل الفتيات	سيدي افني	محمد بومريس
96	جمعية إنصاف للمرأة والطفل والأسرة	تزنيت	ءامنة ماء العينين
97	جمعية فضاء الأسرة والمرأة والطفولة والشباب	الداخلية	فاطمة أمحرار
98	جمعية البلمس النسائية	ولاد تايمه	فتيحة بلوكوك
99	جمعية رفيعة للمرأة الرائدة	طانطان	عائشة العلوي
100	جمعية رمال للتنمية البشرية	كلميم	منينة المودن
101	جمعية ملاذ لتنمية المرأة والأسرة	الدشيرة	أسماء بشرى
102	جمعية فسيحة للتنمية	أكادير	أمل البقالي
103	جمعية النجاح للتنمية الاجتماعية	أكادير	ابراهيم أوحميديا
104	جمعية أوراش للتنمية	أكادير	فاطمة الخاوي
105	جمعية أمل	إيطاليا	نزهة الوافي
106	شبكة نساء الأطلس تافيلالت	تافيلالت	فتيحة الشوباني

نبذة تعريفية عن منتدى الزهراء للمرأة المغربية

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

أ. التأسيس والأهداف

المنتدى هيئة وطنية نسائية حقوقية وثقافية تشتغل على قضايا المرأة والأسرة بمقاربة تجديدية تنطلق من المرجعية الإسلامية وتفتح على الكسب الإنساني العالمي تأسس المنتدى سنة 2002 بمبادرة من مجموعة من الطاقات النسائية التي راكمت خبرة في مجال قضايا المرأة والأسرة عبر العديد من المؤسسات التربوية والاجتماعية، نذكر من بين أهم النساء المؤسسات للمنتدى ذة. نعيمة بنيعش، ذة. سمية بنخلدون، ذة. بسيمة الحقاوي، ذة. خديجة مفيد، ذة جميلة المصلي.....

يسعى المنتدى لتحقيق الأهداف التالية:

-  بلورة رؤى أصيلة في المجال الحقوقي والاجتماعي تهم قضايا المرأة والأسرة.
-  العمل على إبراز النموذج الحضاري لتحرير المرأة وتكريمها نظريا وواقعيا.
-  تكوين وتأهيل شبكة جمعوية نسائية لخدمة المرأة والأسرة.
-  الدفاع عن حقوق المرأة وقضاياها والارتقاء بمستواها التعليمي والثقافي.

II. شبكة منتدى الزهراء للمرأة المغربية

عمل المنتدى على تأسيس شبكة جمعوية يشرف على إدارتها بدأت ب 12 جمعية نسائية ويصل اليوم عدد المنخرطين فيها 106 جمعية تمتد على كل تراب المملكة المغربية، ويجتهد في برامجها في مجال تأهيل الجمعيات النسائية وتطوير قدراتها في خدمة قضايا المرأة والأسرة المغربية.

III. عضويات المنتدى

حصل المنتدى على صفة هيئة استشارية لدى المجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحدة ابتداء من سنة 2011 كما استطاع الحصول على العضوية في مجموعة من الهيئات الوطنية والدولية وهي:

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

-  اتحاد المنظمات الأهلية في العالم الإسلامي
-  الرابطة العالمية للمنظمات النسائية الإسلامية
-  الشبكة العربية للمنظمات الأهلية
-  كوكس العائلة لدى الأمم المتحدة
-  الائتلاف النسائي من أجل ديمقراطية التمثيلية
-  الائتلاف الوطني للنهوض بصورة المرأة في الإعلام

IV. إصدارات المنتدى

 سلسلة إصدارات الزهراء

-  كتاب الإرشاد الأسري: أبواب على التجربة
-  كتاب المرأة الموظفة والتوزيع بين الأدوار
-  كتاب حضور الآباء في تربية الأبناء
-  كتاب دور المرأة العربية في التنمية المستدامة
-  المرأة في الإسلام بيت هداية الوحي ومهانة التقاليد
-  دراسة ميدانية حول الاستغلال الجنسي للقاصرات بالمغرب

 سلسلة مذكرات اقتراحية

-  مذكرة حول الإصلاحات الدستورية
-  مذكرة حول الميثاق الاجتماعي
-  مذكرة حول صورة المرأة في الإعلام
-  مذكرة حول العمل الجماعي
-  مذكرة لرئيس الحكومة حول البرنامج الحكومي في علاقته بقضايا المرأة والأسرة
-  مذكرة حول إحداث هيئة المناصفة ومكافحة كل أشكال التمييز
-  مذكرة حول إحداث المجلس الاستشاري للأسرة والطفولة

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

مذكرة حول مشروع قانون رقم 13-103 المتعلق بمحاربة العنف.

مذكرة حول القانون التنظيمي للملتمسات في التشريع.

مذكرة حول المجلس الاستشاري للشباب والعمل الجماعي.

مذكرة حول ملف المرأة الموظفة في قانون الوظيفة العمومية وقانون المعاشات المدنية

مذكرة حول موضوع الإجهاض "من أجل حماية صحة المرأة وحقوق الجنين في الحياة"

مذكرة تعديلية لمسودة القانون الجنائي

مقيد الإعداد مذكرة حول تعديل بعض مقتضيات مدونة الأسرة

٧. مشاريع المنتدى

مشروع تقوية قدرات الفاعلات السياسيات بشراكة مع صندوق الدعم لتشجيع التمثيلية النسائية:

مشروع مقارنة حقوقية وتنموية لتمكين النساء في وضعية صعبة بشراكة مع الشبكة العربية للمنظمات الأهلية

مشروع أحسن لبناء قدرات الجمعيات بشراكة مع مؤسسة قطر الخيرية

مشروع صوت المواطنة لدعم المشاركة الحقوقية القوية لتأسيس مجالس ديمقراطية بشراكة مع المندوبية الوزارية المكلفة بحقوق الإنسان.

مشروع صوت المواطنة لدعم قدرات النساء في الآليات الجديدة لحماية حقوق الإنسان بشراكة مع وزارة العدل والحريات.

مشروع نعم للنساء في مراكز القرار بشراكة مع وزارة التضامن والمرأة والأسرة والتنمية الاجتماعية.

مشروع "إنجاح مقارنة الصلح رهان أساسي لتنزيل سليم لمدونة الأسرة" بشراكة مع وزارة العدل والحريات

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

☞ مشروع "من أجل عدالة جنائية تحقق الكرامة وتحمي المرأة والأسرة" بشراكة مع

وزارة العدل والحريات

☞ مشروع «التوعية والتكوين رهان أساسي لدعم المشاركة السياسية للنساء» بدعم

من صندوق دعم تمثيلية النساء

VI. مشاركات دولية للمنتدى

☞ المشاركة في مؤتمر الاتحاد الدولي الإسلامي للعمل بكوالالمبور - ماليزيا - 2005

☞ المشاركة في المؤتمر الأول للمنتدى الأوربي للمرأة المسلمة - بلجيكا - 2006

☞ المشاركة في مؤتمر الإرشاد الأسري - الكويت - 2007

☞ المشاركة في مؤتمر الجمعية العامة للمرأة المسلمة - ستوكهولم - 2008

☞ المشاركة في المؤتمر العربي الأول للمنظمات الأهلية - قطر - 2009

☞ المشاركة في الدورة الرابعة والخمسين للجنة وضع المرأة - نيويورك - 2010

☞ المشاركة في منتدى الدوحة الدولي لمكافحة الاتجار في البشر - قطر - 2010

☞ المشاركة في المؤتمر العالمي الأول عن "الاتفاقيات والمؤتمرات الدولية عن المرأة

وأثارها على العالم الإسلامي" - البحرين - 2010

☞ المشاركة في ملتقى مغربيات من هنا وهناك - كندا - 2011

☞ المشاركة في الدورة 56 للجنة وضع المرأة - نيويورك - 2012

☞ المشاركة في المؤتمر الثالث للحوار جنوب شمال البحر الأبيض المتوسط حول موضوع:

"المجتمع المدني والحكومات ما هي العلاقة" من تنظيم اللجنة التونسية للحوار جنوب

شمال البحر الأبيض المتوسط بتونس 2012.

☞ المشاركة في الورشة الجهوية حول المسائلة الاجتماعية من تنظيم صندوق المجتمع

المدني للبنك الدولي تركيا 2012.

☞ المشاركة في فعاليات التجمع الشبابي حول موضوع الشباب والإعلام من تنظيم اتحاد

المنظمات الأهلية في العالم الإسلامي تركيا 2012

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مسودة القانون الجنائي

المشاركة في أشغال اللقاء التقييمي لمشروعات المجموعات التنموية للحد من الفقر في كل من السودان والمغرب ومصر ولبنان نظمتها الشبكة العربية للمنظمات الأهلية

ببيروت 2012

المشاركة في الدورة 57 لوضع المرأة بنيويورك. 2013

المشاركة في ملتقى رابطة المنظمات النسائية الإسلامية العالمية بتركيا، 2013

المشاركة في فعاليات المنتدى الاجتماعي العالمي الثالث تونس- 2013

المشاركة في ورشة عمل حول "دور منظمات المجتمع المدني في بناء القدرات المدنية في المنطقة العربية في أعقاب النزاعات" مصر- 2013

المشاركة بورقة عمل في اجتماع خبراء حول القضايا السكانية في أفق المؤتمر الدولي للسكان والتنمية 2014: من أجل رؤية إسلامية موحدة المنعقد المغرب - 2013

المشاركة في ملتقى رابطة العالم الإسلامي حول السكان والتنمية تركيا- 2014

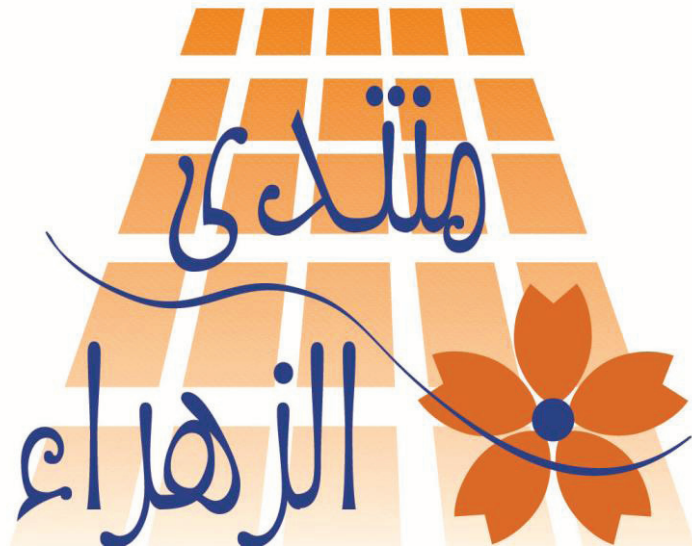
المشاركة في الدورة 58 للجنة وضع المرأة بالأمم المتحدة نيويورك – 2014

المشاركة في الملتقى العالمي حول الأسرة بتنظيم من اتحاد المنظمات الأهلية الإسلامية المنعقد بتركيا - 2015

المشاركة بأنشطة في المنتدى العالمي لحقوق الإنسان المنعقد بمراكش 2015

المشاركة بأنشطة في المنتدى الاجتماعي العالمي المنعقد بتونس مارس 2015

المشاركة في الدورة 59 للجنة وضع المرأة بالأمم المتحدة نيويورك – 2015



منتدى الزهراء للمرأة المغربية

من أجل قانون يحمي المرأة والفتيات من العنف ويضمن الكرامة الإنسانية

مذكرة مقترحات تعديلية بشأن مشروع القانون 13-103 يتعلق بمحاربة العنف ضد النساء
يونيه 2016

تقديم

إن منتدى الزهراء للمرأة المغربية وانسجاما مع رسالته وأدواره في النضال من أجل القضايا العادلة والمشروعة للمرأة والأسرة كان حريصا ومنذ تأسيسه على الانخراط الإيجابي في مجموع الأوراش الإصلاحية التي تخوضها بلادنا في مسار إرسائها لدولة الحق والقانون.

وفي هذا السياق عمل المنتدى على المساهمة في جهود تحديث المنظومة القانونية لبلادنا، بما يتلاءم مع دستور 2011 ولاسيما الفصلين 19 و32 منه، وذلك بتنظيم سلسلة من اللقاءات الدراسية التشاورية حول القوانين ذات الصلة بقضايا المرأة والأسرة، انخرطت في دينامييتها كل الجمعيات المنضوية في شبكته الممتدة عبر ربوع المملكة المغربية، والتي يناهز عددها حاليا 114 من الجمعيات النسائية المتخصصة، وكان من ثمار هذا المجهود العلمي والدراسي بلورة مجموعة من المذكرات الاقتراحية للشبكة، ضمنها مقاربتها في الإصلاح القانوني لمجموعة من القضايا الأساسية تتعلق بوضعية المرأة، من قبيل المراجعات اللازمة لبعض مقتضيات مدونة الأسرة واقتراحات تعديل شامل لقانون الوظيفة العمومية وقانون المعاشات المدنية، والموقف من قضية الإجهاض ثم معالجة قضايا الجرائم المرتبطة بالأسرة والمرأة، وعلى رأسها جرائم العنف ضد النساء والفتيات.

وقد تميزت هذه الاقتراحات بكونها نوعية وتنهل من الواقع المعاش لوضعية المرأة والأسرة المغربية كما أنها توخت تحقيق الكرامة الإنسانية للمرأة والفتاة، والتمكين من كل الحقوق المشروعة وخاصة فيما يتعلق بتأمين السلامة الجسدية وتوفير الحماية والوقاية من كل أشكال العنف والتمييز بسبب الجنس.

I. منطلقات أساسية في مقارنة ظاهرة العنف ضد النساء

يرتكز منتدى الزهراء للمرأة المغربية في مقترحاته من أجل إعادة النظر في المقاربة المعتمدة لمناهضة العنف ضد النساء على مجموعة من المنطلقات تتمثل في:

1) ضرورة تنزيل المقتضيات الدستورية وتعزيز ضمانات إقرار الحقوق الإنسانية للنساء في ظل ثوابت الدستور واختياراته الراسخة

ذلك أن مراجعة القوانين بما يمكن من القضاء على العنف الممارس ضد النساء، ينبغي أن يتأطر بالتوجهات الأساسية التي وضعها الدستور حينما ركز على أن المملكة المغربية "تتميز بتبوء الدين الإسلامي مكانة الصدارة" كما نص كذلك على كونها "تتعهد بالتزام ما تقتضيه مواثيقها، من مبادئ وحقوق وواجبات، وتؤكد تشبثها بحقوق الإنسان، كما هي متعارف عليها عالميا"، وهو ما يستلزم الحرص على المزج الخلاق بين تفعيل القيم الأصيلة للمجتمع المغربي المستمدة من دينه وتراثه في كل السياسات والبرامج مع الوفاء بالتزامات المغرب الدولية وانخراطه في الاتفاقيات الدولية، كما صادق عليها المغرب وذلك في نطاق أحكام الدستور وثوابت المملكة وقوانينها.

2) أولوية إعادة الاعتبار لمؤسسة الأسرة، وضمان التكامل والانسجام بين السياسات العمومية المتخذة في مختلف المجالات، وتأمين تناسق المنظومة القانونية بخصوص محاصرة ظاهرة العنف:

إذ أننا نسجل بأسف كبير أن السياسات العمومية المتعاقبة، لم تنصف الأسرة المغربية ولم توليها ما تستحق من الرعاية والاهتمام مما ساهم في إنتاج اختلالات اجتماعية وأسرية خطيرة، لعل أبرزها ارتفاع مظاهر التفكك الأسري والتنامي المقلق لظاهرة الأطفال المتخلى عنهم وانتشار ظاهرة العنف في الفضاء الخاص والعام.

لذا فإننا في شبكة منتدى الزهراء للمرأة المغربية، نرى أن محاصرة الظواهر المجتمعية السلبية لا يمكن أن يكون ناجعا دون إعادة الاعتبار لهذه المؤسسة وأدوارها الأساسية في التنشئة السليمة والمتوازنة، عبر سياسة واضحة في مجال الأسرة تفعل المقتضيات الدستورية بهذا الخصوص وتستثمر بشكل أكبر في نشر الثقافة الأسرية الهادفة والبناءة، وتدعم كل المبادرات الرامية إلى تحسين وتقوية مؤسسة الأسرة؛ بالإضافة إلى العمل على ضمان وحدة التصور والفلسفة المؤطرة للنصوص التشريعية المتعلقة بالأسرة من أجل توفير نصوص قانونية منسجمة؛ وكذا تأمين حماية الأسرة من كل التشريعات التقاطعية أو التجزئية التي من شأنها أن تؤسس لثقافة الصراع أو الصدام بين مكونات الأسرة. كما أننا نؤكد على مسؤولية الدولة في تحقيق التكامل والانسجام بين مختلف السياسات التربوية

والاجتماعية والاقتصادية والإعلامية والجنائية باعتباره شرطا ضروريا وحيويا لتأمين أوضاع مجتمعية سليمة ومتوازنة.

3) تفعيل الديمقراطية التشاركية وتشجيع الجمعيات والمنظمات العاملة في مجال مناهضة العنف ضد النساء:

إن الوضعية الدستورية التي اكتسبتها جمعيات ومنظمات المجتمع المدني من خلال التنصيص على الديمقراطية التشاركية طبقا للفصول 12 و13 و14 و15 من الباب الأول من الدستور المغربي، تقتضي لزما تمكين المجتمع المدني من صلاحياته في المساهمة في إعداد قرارات ومشاريع لدى المؤسسات المنتخبة والسلطات العمومية، وكذا في تفعيلها وتقييمها وذلك باعتباره شريكا أساسيا وفاعلا في جميع مراحل إعداد أي سياسة لمواجهة العنف ضد المرأة. كما أن الدور الكبير الذي لعبته الجمعيات النسائية ومراكز الاستماع والإرشاد الأسري في خلق حراك مجتمعي واعي في مجال مواجهة ظاهرة العنف المتنامي ضد المرأة وتطوير خدمات متنوعة للنساء ضحايا العنف من دعم ومساندة وإيواء في بعض الأحيان، توجب على الدولة دعم وتشجيع المجهودات المبذولة وتطوير الشراكة مع هذا المكون الحيوي من أجل تقوية تظافر جهود جميع الفاعلين في تطبيق الظاهرة ومكافحتها.

4) أولوية تعميق الفهم لظاهرة العنف ومسبباتها بتقوية أجهزة الرصد وتشجيع الدراسات والأبحاث:

إذ أنه باستثناء المجهودات المتنوعة التي بذلتها الجمعيات العاملة في مجال المرأة بإمكانياتها المحدودة من أجل إنجاز بعض الدراسات والأبحاث في مجال رصد ظاهرة العنف، ظل الجهد الرسمي في مجال الدراسة والبحث في هذا المضمار ضعيفا، وتميزت الدراسات المتوفرة إلى الآن بقصورها عن ملامسة واستقصاء أسباب تنامي هذه الظاهرة الاجتماعية، مما يحتم بالضرورة مزيدا من الاستثمار في الدراسة والبحث في هذا المجال من أجل التأسيس لاستراتيجية وطنية ناجعة في مجال القضاء على الظاهرة واستئصالها من المجتمع؛ كما أن الحرص على اعتماد دراسات أثر للقوانين المزمع اعتمادها وخاصة ذات الأبعاد الاجتماعية في علاقتها بالأسرة والأطفال تحديدا، يعتبر في نظرنا شرطا ضروريا للوصول لتشريعات ذات جودة، وتتميز بالنجاعة في تقديم حلول قانونية مناسبة للظواهر المجتمعية المقلقة؛ ويمكن في ذلك الاعتماد على جهود المرصد الوطني للعنف ضد النساء الذي تم إطلاقه مؤخرا، وعلى عمل هيئة المناصفة ومكافحة كل أشكال التمييز بعد تنصيبها، وكذا على مراكز البحث والدراسات بالجامعات المغربية، مع الاستلزام في كل ذلك من التجارب الدولية المتقدمة في هذا المجال.

5) تثمين رصيد تجربة الإرشاد الأسري المعتمدة في شبكة المنتدى في مجال مناهضة العنف ضد النساء:

استطاعت الجمعيات المنضوية في منتدى الزهراء إرساء تجربة متميزة في مجال مناهضة العنف عبر إحداثها لمراكز الاستماع و الإرشاد الأسري باعتماد مقاربة حقوقية تربوية واجتماعية مندمجة أصيلة تنطلق من ديننا الحنيف الذي حرم العنف في الفضاء العام والخاص حينما أكد في الحديث القدسي بقوله تعالى "إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا" وكذا حينما أكد سبحانه على إرساء العلاقات الأسرية في إطار المودة والسكن والرحمة والتي تتنافى قطعيا مع العنف بشتى أنواعه، يقول الحق سبحانه "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون" آية 21 سورة الروم.

وعلى ضوء هذه المنطلقات الأصيلة ساهمت هذه المراكز في تقديم خدمات نوعية للوافدات عليها من استماع ومساندة ودعم وتوجيه وإيواء، مكنت من دعم تماسك العديد من الأسر ومعالجة السلوكيات العنيفة داخل محيطها؛ كما قامت هذه المراكز بدور أساسي في تفعيل عمل الخلايا التي أحدثت على مستوى المحاكم الابتدائية في العديد من المدن، باشتغالها المتوازن والجدي، حيث حرصت هذه المراكز من جهة على تبني قضايا النساء ضحايا العنف والسعي لإنصافهن وتمكينهن من كل حقوقهن المشروعة ومن جهة أخرى عملت على استقصاء الأسباب المؤدية للعنف في محاولة لمعالجتها والتخفيف من أثارها.

ومن خلال الأرقام والإحصائيات الصادرة عن هذه المراكز يتبين تعدد وتشعب الأسباب الكامنة وراء العنف الذي أصبح ظاهرة بادية في المجتمع المغربي. كما يتضح أنه وإن كانت بعض الأسباب الكامنة وراء هذا العنف ذات جذور ثقافية رسخت بفعل الرواسب السلبية للتخلف الثقافي وارتفاع معدل الأمية واستمرار نظرة دونية وتشيعية للمرأة تغذيها الكثير من الصور النمطية التي يعيد المجتمع إنتاجها بأشكال مستحدثة، وبعضها الآخر اقتصادي واجتماعي بفعل غياب العدالة الاجتماعية وضعف التوزيع العادل للثروة واتساع الفوارق الاجتماعية وتفاقم دائرة الفقر والتميش والإقصاء، فإن أبرز الأسباب على ضوء الحالات المعاينة في هذه المراكز تبقى تلك التي ترتبط بالأساس بضمور الثقافة الأسرية الأصيلة، وظهور العديد من السلوكيات المنحرفة التي باتت تعرف تناميا متزايدا نتيجة انتشار التعاطي للخمر والإدمان على المخدرات والولوج المفتوح للإعلام الإباحي.

II. مقترحات تعديلات على مشروع قانون رقم 103.13 المتعلق بمحاربة العنف ضد

النساء

إننا في منتدى الزهراء للمرأة المغربية إذ نقدر المجهود الحكومي المبذول من أجل إخراج مشروع قانون رقم 103.13 المتعلق بمحاربة العنف ضد النساء، باعتباره كان مطلبا ناضلت من أجله الجمعيات النسائية منذ سنين.

وإذ نثمن التطور الذي عرفته الصيغة الحالية للمشروع مقارنة مع الصيغة الأولى بكونها استوعبت مجموعة من الملاحظات التي تم ابدائها ابان النقاش العمومي الذي واكب المشروع، فإننا نتوخى من خلال هذه المذكرة تقديم مجموعة من المقترحات الإضافية لتعديل المشروع من أجل مزيد من التطوير وذلك وفق مطلبين أساسيين نرى ضرورة توفرهما في هذا القانون:

المطلب الأول: تعزيز ضمانات الحماية القبلية الاستباقية من العنف

يعتبر تدبير المنع من الاتصال بالضحية في حالة جرائم العنف ضد المرأة من أهم التدابير التي جاء بها المشروع والتي من شأنها المساهمة في الحد من الظاهرة، حيث أثبتت التجربة في بعض الدول التي اعتمدت مثل هذا التدبير من قبيل فرنسا وإسبانيا أنه ساهم بشكل كبير في الحد من جرائم الاعتداء بالعنف على النساء؛ لذا نجد أن القوانين المقارنة التي أخذت بهذا التدبير اتجهت إلى جعله ساري المفعول بأمر من النيابة العامة قبل وقوع فعل الاعتداء.

وعليه فإننا إذ نثمن اعتماد تدبير المنع من الاتصال بالضحية بعد وقوع الاعتداء على الزوجة، في حالة الإدانة وفي بعض الحالات في حالة المتابعة، فإننا نطالب بأن يتم اعتماد هذا التدبير بشكل وقائي متى تقدمت الزوجة بشكاية أمام النيابة العامة مدعية أنها تشعر أو تتلقى تهديدات بالاعتداء، وخاصة حين تكون بصدد مقاضاة الزوج.

حيث أن العديد من الحالات الواردة على مراكز الاستماع تفيد أن المرأة في هذه الحالة تشتكي من تهديدات أو محاولات الاعتداء من طرف زوجها تخبرها زوجها، وقد ترفع أمرها إلى النيابة العامة، ونظرا لكون القانون الجنائي لا يعاقب على محاولة العنف فإن شكاية الزوجة غالبا ما يتم حفظها لهذا السبب وهو الأمر الذي يفسح المجال للزوج لكي يتحين الفرصة المواتية من أجل الاعتداء على زوجته، ولقد سجلنا عدة حالات من الاعتداء بالعنف على الزوجات اللواتي تقدمن بشكايات في موضوع التهديد الذي تعرضن له من طرف أزواجهن بسبب رفعهن لدعوى النفقة أو طلب التطليق .

المطلب الثاني: تعزيز سبل التقائية الجهود الرسمية والمدنية من أجل القضاء على جميع أشكال العنف بسبب الجنس

إذ نثمن توجه المشروع الحالي خلافا لسابقه في تمكين جميع الجمعيات العاملة في مجال مناهضة العنف من حق الانتصاب كطرف مدني، فإننا نلاحظ احتفاظه بحضور باهت للمجتمع المدني المتخصص في تشكيلة مؤسسة خلايا التكفل بالنساء، حيث ترك ذلك لنظر اللجنة إذا رأت ضرورة في ذلك، والحال أن هذه المراكز أو الجمعيات المتخصصة، لديها سبق في مجال الاشتغال على ظاهرة العنف كما راكمت خبرات في مواجهته، بالإضافة إلى أنها وانطلاقا من التجربة الواقعية قطب الرحي داخل الخلايا المحلية والجهوية الموجودة حاليا حتى قبل صدور هذا المشروع، لهذه الاعتبارات

وانسجاما مع متطلبات الديمقراطية التشاركية فقد طالبنا بمراجعة تركيبة هذه اللجن بما يضمن تمثيلية الجمعيات ذات الصلة.

المادة من مشروع القانون	مقترح التعديل أو الإضافة	التعليق
العنوان: مشروع قانون رقم 103.13 يتعلق بمحاربة العنف ضد النساء	مشروع قانون رقم 103.13 يتعلق بمناهضة العنف ضد النساء والفتيات	- تعويض مفهوم المحاربة بالمناهضة نظرا للحمولة السلبية والتي تحمل في ذاتها عنفا. - إضافة الفتيات إلى العنوان لكون النص يتحدث في مجموعة من مواده على مقتضيات تشمل القاصر.
الباب الأول : تعريفات		
من أجل تطبيق أحكام هذا القانون، يراد بما يلي: العنف ضد المرأة: كل فعل أساسه التمييز بسبب الجنس، يترتب عليه ضرر جسدي أو نفسي أو جنسي أو اقتصادي للمرأة.	من أجل تطبيق أحكام هذا القانون، يراد بما يلي: العنف ضد المرأة أو الفتاة: كل فعل أو امتناع أساسه التمييز بسبب الجنس، يترتب عليه ضرر جسدي أو نفسي أو جنسي أو اقتصادي للمرأة أو الفتاة .	تدقيق التعريف والملائمة مع العنوان
الباب الثاني		
تغير وتتمم على النحو التالي أحكام الفصول 404 و431 و446 و481 و503-1 من مجموعة القانون الجنائي المصادق عليها بالظهير الشريف رقم 1.159.413 بتاريخ 28 من جمادى الآخرة 1382 (26 نوفمبر 1962) كما وقع تغييره وتتميمه: "الفصل 404: يعاقب كل العنف "أو الإيذاء ضد امرأة حامل، إذا كان حملها بينا ومعلوما لدى الفاعل، "أو ضد أحد الأصول أو ضد كافل أو ضد طليق بحضور أحد الأبناء أو أحد الوالدين كما يلي:	تغير وتتمم على النحو التالي أحكام الفصول 404 و431 و446 و 480 و 481 و503-1 من مجموعة القانون الجنائي.....: الفصل 404: يعاقب كلالعنف أو الإيذاء ضد امرأة أو فتاة بسبب جنسها أو ضد امرأة حامل، أو في وضعية إعاقة أو قاصر إذ إن حملها ظاهرا أو معروفا لدى الفاعل، أو ضد أحد الأصول أو ضد	إدراج الفصل 480 من القانون الجنائي ضمن الفصول التي نقتح أن يطالها التعديل والتتميم في إطار المادة 2 التنصيص بأن العنف ضد المرأة والفتاة يعتبر من ظروف التشديد. حماية المرأة الحامل كيف ما كان

وضعها وكذا المرأة في وضعية إعاقة والقاصر حذف شرط حضور الأبناء أو أحد الوالدين لأن وروده في هذا السياق ينحو إلى التضييق.	كافل أو ضد زوج أو طليق أو خطيب <u>بحضور أحد الأبناء أو أحد الوالدين</u> كما يلي: 1 – الحالات..... الباقي بدون تغيير إضافة فقرة أخيرة <u>"ينبغي في حالة العود أو متى كان العنف متكررا أو جسيما، أن يحكم على مرتكب الجريمة، علاوة على ذلك، بالمنع من الاتصال بالضحية والخضوع لعلاج نفسي ملائم."</u>	1- الحالات..... (الباقي بدون تغيير)	
التنصيص على أن الإمساك عن تقديم المساعدة لشخص في خطر ضد امرأة أو فتاة بسبب الجنس، يعتبر من ظروف التشديد	"الفصل 431: من أمسك عمدا..... لأي خطر، يعاقب بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنتين وغرامة من 2000 إلى 10000 درهم." تضاعف العقوبة، إذا كان مرتكب الجريمة زوجا أو طليقا أو خطيبا أو أحد الأصول أو أحد الفروع أو كافلا أو شخصا له ولاية أو سلطة على الضحية أو مكلفا برعايتها، أو ارتكبت الجريمة <u>ضد امرأة أو فتاة بسبب جنسها، أو ضد امرأة حامل، أو في وضعية إعاقة</u> أو إذا كانت ضحية الجريمة قاصر، وكذا في حالة "العود".	"الفصل 431: من أمسك عمدا..... لأي خطر، يعاقب بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنتين وغرامة من 2000 إلى 10000 درهم." تضاعف العقوبة، إذا كان مرتكب الجريمة زوجا أو أحد الأصول أو أحد الفروع أو كافلا أو شخصا له ولاية أو سلطة على الضحية أو مكلفا برعايته، أو إذا كان ضحية الجريمة قاصر، وكذا في حالة "العود".	
	الفصل 446 الأطباء والجراحون..... عشرين ألف درهم. غير أن الأشخاص..... في الفقرة السابقة: 1- إذا بلغوا عن إجهاض..... بهذا التبليغ؛ 2- إذا بلغوا السلطات القضائية..... أو وظيفتهم. "إذا استدعي في الفقرة أعلاه فإنهم يكونون ملزمين	الفصل 446 الأطباء والجراحون..... عشرين ألف درهم. غير أن الأشخاص..... في الفقرة السابقة: 1- إذا بلغوا عن إجهاض..... بهذا التبليغ؛ 2- إذا بلغوا السلطات القضائية..... أو وظيفتهم. "إذا استدعي في الفقرة أعلاه فإنهم يكونون ملزمين	

	بالإدلاء بشهاداتهم، ويجوز لهم، عند الاقتضاء، الإدلاء بها كتابة، تمتعهم بضمانات الحماية المخولة للشهود والخبراء وكذا المبلغين المنصوص عليها في البابين الثاني والثالث من قانون المسطرة الجنائية".	
ملائمة القانون الجنائي مع المادة 202 من مدونة الأسرة. بالتفريق بين نفقة الزوجة من جهة ونفقة الأبناء من جهة أخرى	الفصل 480: يعاقب بنفس العقوبة : 1- من صدر عليه حكم <u>قابل للتنفيذ</u> بدفع نفقة إلى زوجه أو أحد أصوله وأمسك، <u>بدون مبرر مشروع</u> ، عن دفعها في موعتها المحدد. 2- <u>من تجب عليه نفقة الأولاد وتوقف عن الأداء لمدة أقصاها</u> <u>شهر دون عذر مقبول</u> . في حالة العود يكون الحكم بعقوبة الحبس حتميا. النفقة التي <u>تحددها المحكمة</u> تكون واجبة الأداء في محل المستحق لها ما لم ينص <u>المقرر القضائي</u> على خلاف ذلك.	الفصل 480: يعاقب بنفس العقوبة من صدر عليه حكم نهائي أو قابل للتنفيذ المؤقت بدفع نفقة إلى زوجه أو أحد أصوله وأمسك عمدا، عن دفعها في موعدها المحدد. وفي حالة العود يكون الحكم بعقوبة الحبس حتميا. والنفقة التي يحددها القاضي تكون واجبة الأداء في محل المستحق لها ما لم ينص الحكم على خلاف ذلك.
إن حرص المدونة على التعجيل بالبت في طلبات النفقة له ما يبرره، وينبغي بالمقابل أن يصاحبه نفس الحرص على التعجيل باستيفائها عند تنفيذها؛ لكن من خلال قراءة مقتضيات هذا القانون نجد أن أجل الأعذار الممنوح للمحكوم عليه بالنفقة قد تم رفعه من 15 يوما إلى شهر، وهذا الأمر	الفصل 481 إلى جانب المحاكم..... المستحق للنفقة أو المطرود من بيت الزوجية، تختص <u>هي</u> أيضا بالنظر في الدعاوى المرفوعة تنفيذا لمقتضيات الفصول 479 و480 و480-1. "لا يجوز رفع هذه الدعاوى، إلا بناء على شكاية من الشخص المطرود من بيت الزوجية أو الشخص المهمل أو المستحق من طرف النيابة العامة عندما يكون النائب الشرعي..... للجريمة، يجب أن يسبق المتابعة، <u>إعذار المحكوم عليه بالنفقة بأن يقوم بما</u> <u>عليه في ظرف ثلاثين يوما</u> ."	"الفصل 481 إلى جانب المحاكم..... المستحق للنفقة أو المطرود من بيت الزوجية، تختص هي أيضا بالنظر في الدعاوى المرفوعة تنفيذا لمقتضيات الفصول 479 و480 و480-1. "لا يجوز رفع هذه الدعاوى، إلا بناء على شكاية من الشخص المطرود من بيت الزوجية أو الشخص المهمل أو المستحق من طرف النيابة العامة عندما يكون النائب الشرعي..... للجريمة، يجب أن يسبق المتابعة، إعذار المحكوم عليه بالنفقة بأن يقوم بما عليه في ظرف ثلاثين يوما. ويتم هذا..... وذلك بناء على تعليمات من النيابة

	العامة، إذا كان المحكوم عليه هارباً أو..... الاستجواب.	ويتم هذا..... وذلك بناء على تعليمات من النيابة العامة، إذا كان المحكوم عليه هارباً أو..... الاستجواب.	يتناقض صراحة مع أهداف ومرامي مدونة الأسرة، بحيث كان لزاماً على واضعي المشروع أن يستحضروا نصوص مدونة الأسرة التي تحض على التعجيل بالبت في طلبات النفقة، وان يستغنوا عن أجل الأعذار الذي يشكل عائقاً مادياً أمام إجبار المحكوم عليهم بالنفقة للولفاء بما في ذمتهم.
	"الفصل 1-503 يعاقب بالحبس من سنة إلى ثلاث سنوات بالغرامة من.....جنسية".	الفصل 1-503 يعاقب بالحبس من سنة إلى ثلاث سنوات والغرامة من <u>ستة آلاف درهم</u> إلى <u>ستون ألف</u> <u>درهم</u>جنسية".	المشروع رفع من العقوبة الحبسية ولم يرفع من الغرامة
المادة 3	يغير عل النحو التالي عنوان الفرع السابع من الباب الثامن من الكتاب الثالث من مجموعة القانون الجنائي المشار إليها أعلاه: "الفرع 7 في الاستغلال الجنسي وفي إفساد الشباب"	<u>ضرورة ملائمة الفصول مع العنوان</u>	تم تغيير العنوان دون أن ينعكس على الفصول ذات الصلة.
المادة 4	تتمم على النحو التالي أحكام الفصلين 61 و407 من مجموعة القانون الجنائي المشار إليها أعلاه: "الفصل 61 التدابير الوقائية الشخصية هي: "1- الإقصاء:" "9- سقوط الحق في الولاية الشرعية على الأبناء؛	تتمم على النحو التالي أحكام الفصلين 61 و407..... أعلاه: "الفصل 61 التدابير الوقائية الشخصية هي: 1- الإقصاء: 2- 9- سقوط الحق في الولاية الشرعية على الأبناء	

	"10- منع المحكوم عليه من الاتصال بالضحية؛ "11- إخضاع المحكوم عليه لعلاج نفسي ملائم."	10- منع <u>المتابع في جرائم العنف ضد المرأة والفتاة</u> أو المحكوم عليه من الاتصال بالضحية 11- إخضاع المحكوم عليه لعلاج نفسي ملائم.	تدقيق الصياغة تعزيز ضمانات الحماية الاستباقية من أجل الوقاية من العنف
	" الفصل 407 من ساعد إلى خمس." "تضاعف العقوبة إذا ارتكبت الجريمة ضد قاصر أو من طرف أحد الزوجين في حق الزوج الآخر، أو إذا ارتكبت من طرف أحد الفروع أو أحد الأصول أو الكافل أو شخص له ولاية أو سلطة على الضحية" أو المكلف برعايتها"	الفصل 407 من ساعد إلى خمس." "تضاعف العقوبة إذا ارتكبت الجريمة ضد قاصر <u>أو ضد امرأة أو فتاة بسبب جنسها</u>، أو من طرف أحد الزوجين في حق الزوج الآخر، أو إذا ارتكبت من طرف أحد الفروع أو أحد الأصول أو الكافل <u>أو الزوج أو الطليق أو الخطيب</u> أو شخص له ولاية أو سلطة على الضحية" أو المكلف برعايتها"	
المادة 5	تتمم على النحو التالي أحكام مجموعة القانون الجنائي المشار إليها أعلاه بالفصول 88-1 و 88-2 و 88-3 و 323-1 و 323-2 و 429-1 و 436 و 444-1 و 444-2 و 448-1 و 448-2 و 448-3 و 480-1 و 481-1 و 503-1-1 و 503-1-2 و 503-2-1 و 526-1، و 570؛	تتمم على النحو التالي أحكام مجموعة القانون الجنائي المشار إليها أعلاه بالفصول 88 و 88-1 و 88-2 و و 503-2-1 و 526-1؛ الفصل 88 : يتعين على المحكمة أن تحكم بسقوط الحق في الولاية الشرعية على <u>الأبناء عندما تصدر حكماً بالإدانة من أجل جنائية أو جنحة معاقب عليها قانوناً بعقوبة سالية للحرية ارتكبتها أحد الأصول على شخص أحد أبنائه القاصرين، إذا ثبت لديها أن سلوك المحكوم عليه يعرض أبنائه القاصرين لخطر أخلاقي أو بدني أو نفسي أو مادي ناتج عن إهمال الأسرة؛ على أن تعلل ذلك بشكل صريح في المقرر القضائي.</u>	إدراج الفصولين 88 و 570 من القانون الجنائي ضمن الفصول التي نقترح أن يطالها التعديل والتميم في إطار المادة 5 إن تملص الأب من القيام بالواجبات الملقاة على عاتقه ومن ضمنها النفقة ينبغي أن يؤدي مباشرة إلى سقوط حق ولايته الشرعية عليهم لأن هذه الولاية لا يمكن تجزئتها، فمن جهة نلزم الأم بالإنفاق على أبنائها في غيبة الأب المهمل لأسرته ومن جهة أخرى نمنعها من أن تقوم بالواجبات

الإدارية الضرورية لأبنائها لأنها ليست هي الولاية الشرعية عليهم. تدقيق الصياغة في 88-1 لكون الاعتداء والاستغلال الجنسي وغير ذلك كله من أنواع جرائم العنف ضد المرأة	الفصل 88-1 في حالة الإدانة <u>من أجل جرائم العنف ضد المرأة أو الفتاة من قبيل التحرش أو الاعتداء أو الاستغلال الجنسي أو سوء المعاملة أو جرائم الاتجار بالبشر</u>، يمكن للمحكمة الحكم بما يلي: "1- منع المحكوم عليه من الاتصال بالضحية أو الاقتراب من مكان تواجدها، أو التواصل معها بأي وسيلة، لمدة لا تتجاوز خمس سنوات ابتداء من تاريخ انتهاء العقوبة المحكوم بها عليه أو من تاريخ صدور المقرر القضائي، إذا كانت العقوبة السالبة للحرية المحكوم بها موقوفة التنفيذ أو غرامة فقط أو عقوبة بديلة:" الباقى دون تعديل "الفصل 88-2..... بدون تعديل	الفصل 88-1 في حالة الإدانة من أجل جرائم التحرش أو الاعتداء أو الاستغلال الجنسي أو سوء المعاملة أو العنف ضد المرأة أو القاصرين يمكن للمحكمة الحكم بما يلي: "1- منع المحكوم عليه من الاتصال بالضحية أو الاقتراب من مكان تواجدها، أو التواصل معها بأي وسيلة، لمدة لا تتجاوز خمس سنوات ابتداء من تاريخ انتهاء العقوبة المحكوم بها عليه أو من تاريخ صدور المقرر القضائي، إذا كانت العقوبة السالبة للحرية المحكوم بها موقوفة التنفيذ أو غرامة فقط أو عقوبة بديلة:" "2- خضوع المحكوم عليه، خلال المدة المشار إليها في البند 1 أعلاه أو أثناء تنفيذ العقوبة السالبة للحرية، لعلاج نفسي ملائم. يمكن أن يتضمن المقرر القضائي بالمؤاخذة الأمر بتنفيذ هذا التدبير مؤقتا، بالرغم من استعمال أي طريق من طرق الطعن. "يجوز للمحكمة أن تحكم بمنع المحكوم عليه من الاتصال بالضحية أو الاقتراب من مكان تواجدها أو التواصل معها بصفة نهائية، على أن تعلق قرارها بهذا الشأن." "الفصل 88-2 يعد الطبيب المعالج تقريرا عن تطور حالة المحكوم عليه بالخضوع للعلاج، كل ثلاثة أشهر على الأقل ويوجهه إلى قاضي تطبيق العقوبات، للتأكد من تحسن سلوكه وتفادي عودته إلى نفس الأفعال التي أدين من أجلها." "إذا استقر رأي الطبيب المعالج على إنهاء هذا التدبير قبل الوقت المحدد له فإنه يخطر قاضي تطبيق العقوبات بواسطة تقرير منفصل	
--	---	---	--

لضمان الحماية الاستباقية للمرأة ضد التهديد بالعنف من لدن الزوج نقترح تمتيع المرأة المعرضة للعنف لنفس الحماية التي يوفرها قانون المسطرة المدنية للشهود وخاصة الفصل 7-82 من وضع رهن إشارة المرأة أو الفتاة رقما هاتفيا خاص بالشرطة القضائية حتى تتمكن من إشعارها بالسرعة اللازمة في حالة وجود خطر، وإخضاع هواتفها لرقابة السلطات المختصة بعد موافقة المعنية بالأمر مع توفير حماية جسدية للضحية من طرف القوة العمومية بشكل يحول دون تعرضها للخطر	"الفصل 3-88 يجوز للنيابة العامة أو لقاضي التحقيق إصدار الأمر بالمنع من الاتصال بالضحية أو الاقتراب من مكان تواجدها أو التواصل معها بأي وسيلة،: - في حق الشخص المتابع من أجل الجرائم المشار إليها في الفصل 1-88 أعلاه، ويبقى هذا الأمر ساريا إلى حين بت المحكمة في القضية. - في حق الزوج <u>الممارس للتهديد بارتكاب جرائم العنف ضد المرأة، أو الذي له سوابق عدلية في جرائم الاعتداء على الأشخاص</u> <u>يتعين أن ينص الحكم أو الأمر بالمنع على استفادة المرأة أو الفتاة خلال الفترة الموجبة لذلك من مقتضيات الحماية التي تكفلها المادة 82 من قانون المسطرة الجنائية خاصة الفقرات 6 و 7 و 8.</u>	يبرر ذلك" "الفصل 3-88 يجوز للنيابة العامة أو لقاضي التحقيق في حالة المتابعة من أجل الجرائم المشار إليها في الفصل 1-88 أعلاه. الأمر بمنع الشخص المتابع من الاتصال بالضحية أو الاقتراب من مكان تواجدها، أو التواصل معها بأي وسيلة، ويبقى هذا الأمر ساريا إلى حين بث المحكمة في القضية"	
	بدون تعديل	الفصل 1-323 يعاقب بالحبس من ستة شهر إلى سنتين وغرامة من 5000 إلى 20000 درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين من خرق تدبير المنع من الاتصال بالضحية أو رفض الخضوع لعلاج نفسي ملائم تطبيقا للفصول 1-88 و 3-88 أعلاه"	

		"الفصل 323-2 يعاقب بالحبس من شهر إلى ثلاثة أشهر وغرامة من 5000 إلى 20000 درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين فقط على مخالفة تدابير الحماية المشار إليها في المادة 82-5-1 من قانون المسطرة الجنائية."	
	"الفصل 429-1 تضاعف العقوبة المنصوص عليها في الفصول 425 و426 و427 و429 من هذا القانون، إذا كان مرتكب الجريمة أحد الزوجين ضد الزوج الآخر أو أحد الأصول أو أحد الفروع أو كافلا أو شخصا له ولاية أو سلطة على الضحية أو مكلفا برعايتها، وكذا في حالة العود، أو إذا كان ضحية الجريمة قاصرا <u>او امرأة حامل أو في وضعية اعاقاة أو إذا ارتكب الفعل بحضور أحد الأبناء أو أحد الوالدين</u> "	"الفصل 429-1 تضاعف العقوبة المنصوص عليها في الفصول 425 و426 و427 و429 من هذا القانون، إذا كان مرتكب الجريمة أحد الزوجين ضد الزوج الآخر أو أحد الأصول أو أحد الفروع أو كافلا أو شخصا له ولاية أو سلطة على الضحية أو مكلفا برعايته، وكذا في حالة العود، أو إذا كان ضحية الجريمة قاصرا"	
	"الفصل 436-1 إذا ارتكب الاختطاف أو الاحتجاز من طرف أحد الزوجين أو أحد الأصول أو أحد الفروع أو الكافل أو شخص له ولاية أو سلطة على الضحية لعنف آخر كيفما كان نوعه ترفع العقوبة السالبة للحرية إلى: 1- السجن من عشر إلى عشرين سنة، في الحالة المنصوص عليها في الفقرة الأولى من الفصل 436 من هذا القانون. 2- السجن من عشرين إلى ثلاثين سنة، في الحالة المنصوص عليها في الفقرة الثانية من الفصل 436 من هذا القانون.	"الفصل 436-1 إذا ارتكب الاختطاف أو الاحتجاز من طرف أحد الزوجين أو أحد الأصول أو أحد الفروع أو الكافل أو شخص له ولاية أو سلطة على الضحية لعنف آخر كيفما كان نوعه ترفع العقوبة السالبة للحرية إلى: 1- السجن من عشر إلى عشرين سنة، في الحالة المنصوص عليها في الفقرة الأولى من الفصل 436 من هذا القانون. 2- السجن من عشرين إلى ثلاثين سنة، في الحالة المنصوص عليها في الفقرة الثانية من الفصل 436 من هذا القانون.	
تدقيق في الصياغة	الفصل 444-1 في غير الحالات المشار إليها في <u>قانون الصحافة والنشر</u> يعاقب على السب المرتكب ضد الأشخاص، بغرامة 2000 إلى 10000.	"الفصل 444-1 في غير الحالات المشار إليها في قانون الصحافة، يعاقب على السب المرتكب ضد الأشخاص، بغرامة 2000 إلى 10000.	

	تضاعف الغرامة المنصوص عليها في الفقرة الأولى أعلاه، إذا ارتكب السب ضد امرأة بسبب جنسها" "الفصل 2-444 في غير الحالات المشار إليها في قانون الصحافة والنشر. يعاقب على القذف كما جاء تعريفه في المادة 442 أعلاه، بغرامة من 5000 إلى 50000 درهم. تضاعف الغرامة المنصوص عليها في الفقرة الأولى أعلاه، إذا ارتكب القذف ضد امرأة بسبب جنسها"	
	الفصل 1-448 بدون تعديل الفصل 2-448 بدون تعديل الفصل 3-448 يعاقب بالحبس من سنة واحدة إلى خمس سنوات وغرامة من 5000 إلى 50000 درهم، إذا ارتكبت الأفعال المنصوص	الفصل 1-448 يعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات وغرامة من 2000 إلى 20000 درهم، كل من قام عمداً، وبأي وسيلة بما في ذلك الأنظمة المعلوماتية، بالتقاط أو تسجيل أو بث أو توزيع أقوال أو معلومات صادرة بشكل خاص أو سري، دون موافقة أصحابها. يعاقب بنفس العقوبة، من قام عمداً، وبأي وسيلة، بتثبيت أو تسجيل أو بث أو توزيع صورة شخص أثناء تواجده في مكان خاص دون موافقته. الفصل 2-448 يعاقب بالحبس من سنة واحدة إلى ثلاث سنوات وغرامة من 2000 إلى 20000 درهم، كل من قام بأي وسيلة بما في ذلك الأنظمة المعلوماتية، ببث أو توزيع تركيبة مكونة من أقوال شخص أو صورته، دون موافقته أو دون الإشارة إلى كون هذه التركيبة غير حقيقية، أو قام ببث أو توزيع إدعاءات أو وقائع كاذبة، بقصد المس بالحياة الخاصة للأشخاص أو التشهير بهم. الفصل 3-448 يعاقب بالحبس من سنة واحدة إلى خمس سنوات

	وغرامة من 5000 إلى 50000 درهم، إذا ارتكبت الأفعال المنصوص عليها في الفصلين 1-448 و2-448 في حالة العود وفي حالة ارتكاب الجريمة من طرف الزوج أو الخطيب أو أحد الفروع أو أحد الأصول أو الكافل أو شخص له ولاية أو سلطة على الضحية أو مكلف برعايتها أو إذا ارتكبت الجريمة ضد قاصرا أو ضد امرأة أو فتاة بسبب جنسها.	عليها في الفصلين 1-448 و2-448 في حالة العود وفي حالة ارتكاب الجريمة من طرف الزوج أو الخطيب أو أحد الفروع أو أحد الأصول أو الكافل أو شخص له ولاية أو سلطة على الضحية أو مكلف برعايتها أو ضد امرأة بسبب جنسيتها أو ضد قاصر.
	بدون تعديل	الفصل 1-480 يعاقب بالحبس من شهر واحد إلى ثلاثة أشهر وغرامة من 2000 إلى 5000 درهم، عن الطرد من بيت الزوجية أو الامتناع عن إرجاع الزوج المطرود من بيت الزوجية، وفقا لما هو منصوص عليه في المادة 53 من مدونة الأسرة.
عدم التساهل مع العنف الممنهج	الفصل 1-481 في الحالات المنصوص عليها في الفصول 479 و480 و1-480 من هذا القانون، فإن تنازل المشتكي عن الشكاية يضع حدا للمتابعة ولأثار المقرر القضائي المكتسب لقوة الشيء المقضي به في حالة صدوره. <u>"ويستثنى من مقتضى الفقرة السابقة حالات العنف والابذاء المفضية لعاهة مستديمة للضحية"</u>	الفصل 1-481 في الحالات المنصوص عليها في الفصول 479 و480 و1-480 من هذا القانون، فإن تنازل المشتكي عن الشكاية يضع حدا للمتابعة ولأثار المقرر القضائي المكتسب لقوة الشيء المقضي به في حالة صدوره.
نقترح حذف "أمعن" في الفقرة الأولى لأنها تفيد القيام بالفعل وتكراره، ويمكن اعتباره ظرفا من ظروف التشديد	الفصل 1-1-503 يعتبر مرتكبا لجريمة التحرش الجنسي ويعاقب بالحبس من شهر واحد إلى ستة أشهر وغرامة من 2000 إلى 10000 درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين كل من <u>أمعن في من قام بمضايقة الغير في الحالات التالية:</u> 1- في الفضاءات العمومية أو غيرها، بأفعال أو أقوال أو إشارات ذات طبيعة جنسية أو لأغراض جنسية؛ 2- بواسطة رسائل مكتوبة أو هاتفية أو إلكترونية أو تسجيلات أو	الفصل 1-1-503 يعتبر مرتكبا لجريمة التحرش الجنسي ويعاقب بالحبس من شهر واحد إلى ستة أشهر وغرامة من 2000 إلى 10000 درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين كل من أمعن في مضايقة الغير في الحالات التالية: 1- في الفضاءات العمومية أو غيرها، بأفعال أو أقوال أو إشارات ذات طبيعة جنسية أو لأغراض جنسية؛ 2- بواسطة رسائل مكتوبة أو هاتفية أو إلكترونية أو تسجيلات أو

	صور ذات طبيعة جنسية أو لأغراض جنسية. تضاعف العقوبة إذا كان هناك إمعان في المضايقة أو إذا كان مرتكب الفعل زميلا في العمل أو من الأشخاص المكلفين بحفظ النظام والأمن في الفضاءات العمومية أو غيرها. الفصل 503-1-2 يعاقب بالحبس من ثلاث إلى خمس سنوات وغرامة من 5000 إلى 50000 درهم، إذا ارتكب التحرش الجنسي من طرف أحد الأصول أو المحارم أو من له ولاية أو سلطة على الضحية أو مكلفا برعايته أو كافلا لها، وإذا كان الضحية قاصرا أو في وضعية إعاقة. الفصل 503-2-1 دون الإخلال بالمقتضيات الجنائية الأشد..... تضاعف العقوبة إذا ارتكب الإكراه على الزواج باستعمال العنف أو التهديد أو الإغراء، ضد امرأة أو فتاة بسبب جنسها أو ضد قاصر.	صور ذات طبيعة جنسية أو لأغراض جنسية. تضاعف العقوبة إذا كان مرتكب الفعل زميلا في العمل أو من الأشخاص المكلفين بحفظ النظام والأمن في الفضاءات العمومية أو غيرها. الفصل 503-1-2 يعاقب بالحبس من ثلاث إلى خمس سنوات وغرامة من 5000 إلى 50000 درهم، إذا ارتكب التحرش الجنسي من طرف أحد الأصول أو المحارم أو من له ولاية أو سلطة على الضحية أو مكلفا برعايته أو كافلا له، وإذا كان الضحية قاصرا. الفصل 503-2-1 دون الإخلال بالمقتضيات الجنائية الأشد، يعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى سنة وغرامة من 10000 إلى 30000 درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين فقط، من أكره شخصا على الزواج باستعمال العنف أو التهديد. تضاعف العقوبة إذا ارتكب الإكراه على الزواج باستعمال العنف أو التهديد، ضد امرأة بسبب جنسها أو ضد قاصر. لا تجوز المتابعة إلا بناء على شكاية الشخص المتضرر من الجريمة. يضع التنازل عن الشكاية حدا للمتابعة ولأثار المقرر القضائي المكتسب لقوة الشيء المقضي به في حالة صدوره.	
		الفصل 526-1 يعاقب بالحبس من شهر واحد إلى ستة أشهر وغرامة من 2000 إلى 10000 درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين، أحد الزوجين في حالة تبديد أو تفويت أمواله، بسوء نية وبقصد الإضرار بالزوج الآخر أو الأبناء أو التحايل على مقتضيات مدونة الأسرة المتعلقة بالنفقة أو السكن وبالمستحقات المترتبة عن إنهاء العلاقة الزوجية أو	

		بأقتسام الممتلكات. لا تجوز المتابعة إلا بناء على شكاية الزوج المتضرر من الجريمة. يضع التنازل عن الشكاية حداً للمتابعة ولأثار المقرر القضائي المكتسب لقوة الشيء المقضي به في حالة صدوره.	
إن تجريم المشروع لفعل امتناع الزوج عن إرجاع زوجته المطرودة إلى بيت الزوجية لا يحل معضلة الطرد من أساسه، لذا ينبغي التفكير في تجريم هذا الفعل منذ البداية حتى لا نترك الفرصة للجاني في اختلاق أساليب احتيالية من أجل تبرير هذا الطرد أو إخفائه، من قبيل تفويت العقار برمته للأغيار، أو إنهاء العلاقة الكرائية بدون مبرر، أو إسكان أشخاص آخرين بالعقار.. لأن في ذلك تملص غير مباشر من الفعل الأساسي الذي قام به الجاني وهو طرد زوجته وتركها بالشارع عرضة للضياع، وعلى هذا الأساس ينبغي تجريم أي فعل من شأنه أن يؤدي إلى طرد الزوج أو الأبناء من بيت	الفصل 570 : يعاقب بالحبس من شهر واحد إلى سنة وغرامة من 2.000 إلى 20.000 درهم، من انتزع عقارا من حيازة الغير، <u>بدون مبرر مشروع، أو قام بأي عمل يحد من الانتفاع بالحيازة.</u> فإذا وقع انتزاع الحيازة <u>أو الحد من الانتفاع بها من الزوج ضد زوجه</u> أو ليلاً أو باستعمال العنف أو التهديد أو التسلق أو الكسر أو بواسطة أشخاص متعددين أو كان الجاني أو أحد الجناة يحمل سلاحاً، فإن الحبس يكون من ثلاثة أشهر إلى سنتين والغرامة من <u>5.000 إلى 50.000 درهم.</u> <u>لا تجوز المتابعة إلا بناء على شكاية المتضرر من الجريمة.</u> <u>يضع التنازل عن الشكاية حداً للمتابعة ولأثار المقرر القضائي المكتسب لقوة الشيء المقضي به في حالة صدوره.</u>	الفصل 570: يعاقب بالحبس من شهر إلى ستة أشهر وغرامة من 2.00 إلى 500 درهم، من انتزع عقارا من حيازة غيره خلسة أو باستعمال التدليس. فإذا وقع انتزاع الحيازة ليلاً أو باستعمال العنف أو التهديد أو التسلق أو الكسر أو بواسطة أشخاص متعددين أو كان الجاني أو أحد الجناة يحمل سلاحاً، فإن الحبس يكون من ثلاثة أشهر إلى سنتين والغرامة من 200 إلى 750 درهم.	

			الزوجية باعتبارهم يحوزون هذا العقار ولا يجوز انتزاع هذه الحياة منهم بأي وسيلة كانت.
الباب الثالث: أحكام مسطرية			
المادة 6	تغير وتتم على النحو التالي أحكام المادة 302 من القانون رقم 22.01 المتعلق بالمسطرة الجنائية الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.02.255 بتاريخ 25 رجب 1423 (3 أكتوبر 2002) كما وقع تغييره وتتميمه: "المادة 302: إذا اعتبرت المحكمة أن الجلسة السرية" "إذا تعلق الأمر بقضية عنف أو اعتداء جنسي ضد المرأة أو القاصر يمكن للمحكمة، أن تعقد جلسة سرية بطلب من الضحية <u>أو تلقائيا</u> <u>إذا ارتأت المحكمة ذلك</u> <u>الباقى دون تعديل</u> "	تغير وتتم على النحو التالي أحكام المادة 302 من القانون رقم 22.01 المتعلق بالمسطرة الجنائية الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.02.255 بتاريخ 25 رجب 1423 (3 أكتوبر 2002) كما وقع تغييره وتتميمه: "المادة 302: إذا اعتبرت المحكمة أن الجلسة السرية" "إذا تعلق الأمر بقضية عنف أو اعتداء جنسي ضد المرأة أو القاصر يمكن للمحكمة، أن تعقد جلسة سرية بطلب من الضحية" "إذا تقررت سرية المذكورة في الفقرتين أعلاه، فإنها تشمل أيضا المناقشات"	لأن الضحية بسبب جهلها مثلا قد تغفل عن هذا الحق، لذلك على المحكمة أن تحرص على مناقشة مثل هذه القضايا في جلسات سرية.
المادة 7	تتم على النحو التالي أحكام المادة 7 من القانون 22.01 المتعلق بالمسطرة الجنائية المشار إليها أعلاه: "المادة 7: يرجع الحق في إقامة الجريمة مباشرة. يمكن للجمعيات المعلن في قانونها الأساسي. غير أن، بالنسبة للجمعيات المذكورة والتي تعنى بقضايا مناهضة العنف ضد النساء، حسب قانونها الأساسي، فإنه لا يمكنها أن تنتصب طرفا إلا بعد حصولها على إذن كتابي من الضحية. يمكن للدولة الجاري به العمل."	تتم على النحو التالي أحكام المادة 7 من القانون 22.01 المتعلق بالمسطرة الجنائية المشار إليها أعلاه: "المادة 7: يرجع الحق في إقامة الجريمة مباشرة. يمكن للجمعيات المعلن في قانونها الأساسي. غير أن، بالنسبة للجمعيات المذكورة والتي تعنى بقضايا مناهضة العنف ضد النساء، حسب قانونها الأساسي، فإنه لا يمكنها أن تنتصب طرفا إلا بعد حصولها على إذن كتابي من الضحية. يمكن للدولة الجاري به العمل."	دون تعديل

إدخال تعديلات على المادتين 57 و 78 من القانون رقم 22.01 المتعلق بالمسطرة الجنائية من أجل تعزيز الحماية القبلية للضحية والتسريع في اجراءات تطبيق الضحية ... وكذا للاتصال السريع بين ضحايا جرائم هذا القانون والضابطة القضائية أو اللجن المحلية أو الجهوية للتكفل بالنساء ضحايا العنف حماية للمرأة المعنفة وإنفاذا لتدبير "منع المشتبه فيه أو المحكوم عليه من الاتصال بالضحية أو الاقتراب.... إقرار أجل معين يلزم الشرطة القضائية بإنجاز البحث وتقديم المعنف أو المشتبه فيه في جرائم هذا القانون من شأنه أن يحقق حماية للمعنفة (فالزوجة مثلا تتعرض لعنف ثان فيم تكون شكايتها الأولى لازالت في إطار البحث عند الضابطة القضائية	تتمم على النحو التالي أحكام القانون رقم 22.01 المتعلق بالمسطرة الجنائية المشار إليه أعلاه بالمواد 57 و 78 و-5-82: المادة 57 إضافة فقرة ثانية كما يلي: <u>يمكن للنياية العامة اعتماد آلية للتبليغ عن جريمة عنف لضمان الحماية القبلية للمرأة والفتاة المعنفة</u> المادة 78 إضافة فقرة أخيرة كما يلي: <u>" لا يجب أن يتجاوز البحث التمهيدي مدة شهر من تاريخ تقديم الشكاية في الحالة التي تتعلق هذه الأخير بالعنف ضد المرأة أو الفتاة"</u> المادة 1-5-82 علاوة على التدابير المنصوص عليها في المادتين 4-82 و-5-	تتمم على النحو التالي أحكام القانون رقم 22.01 المتعلق بالمسطرة الجنائية المشار إليه أعلاه بالمادة 1-5-82: المادة 1-5-82 علاوة على التدابير المنصوص عليها في المادتين 4-82 و-5-	المادة 8
--	--	--	-----------------

	82 أعلاه، تتخذ في قضايا العنف ضد النساء، فورا تدابير الحماية التالية: إرجاع المحضون مع حاضنته إلى السكن المعين له من قبل المحكمة؛ إنذار المعتدي بعدم الاعتداء، في حال التهديد بارتكاب العنف، مع تعهده بعدم الاعتداء. إشعار المعتدي بأنه يمنع عليه التصرف في الأموال المشتركة للزوجين؛ إحالة الضحية على مراكز الاستشفاء قصد العلاج؛ الأمر بالإيداع بمؤسسات الإيواء أو مؤسسات الرعاية الاجتماعية للمرأة المعنفة التي تحتاج إلى ذلك.	82 أعلاه، تتخذ فورا في قضايا العنف ضد النساء والفتيات، فورا تدابير الحماية التالية: الباقى دون تعديل
الباب الرابع: آليات التكفل بالنساء ضحايا العنف		
المادة 9	تحدث، للتكفل بالنساء ضحايا العنف، خلايا ولجان مشتركة بين القطاعات وفقا للمنصوص عليه في هذا الباب.	
المادة 10	تحدث خلايا التكفل بالنساء ضحايا العنف بالمحاكم الابتدائية ومحاكم الاستئناف وبالمصالح المركزية والخرجية للقطاعات الحكومية المكلفة بالصحة والشباب والمرأة وكذا للمديرية العامة للأمن الوطني والقيادة العليا للدرك الملكي. تتولى هذه الخلايا مهام الاستقبال والاستماع والدعم والتوجيه والمرافقة، لفائدة النساء ضحايا العنف. تتكون الخلايا المحدثة على مستوى المحاكم الابتدائية ومحاكم الاستئناف، بالإضافة لممثلي الإدارة، من نائب وكيل الملك وقاضي الأحداث والمساعد أو المساعدة الاجتماعية. يحدد بنص تنظيمي تأليف الخلايا المحدثة على مستوى المصالح	تحدث خلايا التكفل بالنساء والفتيات ضحايا العنف بالمحاكم الابتدائية ومحاكم الاستئناف وبالمصالح المركزية والخرجية للقطاعات الحكومية المكلفة بالصحة والشباب والمرأة وكذا للمديرية العامة للأمن الوطني والقيادة العليا للدرك الملكي والمجالس العلمية يحدد بنص تنظيمي تأليف الخلايا المحدثة على مستوى المصالح

	المركزية والخارجية للقطاعات الحكومية المكلفة بالصحة والشباب وبالمراة وكذا للمديرية العامة للأمن الوطني والقيادة العليا للدرك الملكي <u>والمجالس العلمية</u> ، وكذا ممثلي الإدارة بالخلايا المحدثة على مستوى المحاكم الابتدائية ومحاكم الاستئناف. يراعى في تكوين هذه الخلايا مبدأ التخصص ومبدأ المناصفة..	المركزية والخارجية للقطاعات الحكومية المكلفة بالصحة والشباب وبالمراة وكذا للمديرية العامة للأمن الوطني والقيادة العليا للدرك الملكي، وكذا ممثلي الإدارة بالخلايا المحدثة على مستوى المحاكم الابتدائية ومحاكم الاستئناف. يراعى في تكوين هذه الخلايا مبدأ التخصص ومبدأ المناصفة.	
المادة 11 اللجنة الوطنية	تحدث لجنة وطنية للتكفل بالنساء <u>والفتيات</u> ضحايا العنف تتولى ممارسة المهام والاختصاصات المنصوص عليها في المادة الثانية عشر بعده. يعين رئيس الحكومة رئيس اللجنة الوطنية باقتراح من السلطة الحكومية المكلفة بالمراة. يمكن أن يحضر أشغال اللجنة الوطنية شخصيات وممثلون عن الهيئات الوطنية والمنظمات المعنية بقضايا المرأة <u>بصفتهم أعضاء دائمين</u> <u>إذارت اللجنة فائدة في ذلك</u> . ويمكن أن يحضر أشغال اللجنة الوطنية شخصيات وممثلون عن الهيئات الوطنية والمنظمات المعنية <u>ذوو خبرة</u> في قضايا المرأة <u>إذارت اللجنة فائدة في ذلك</u> . كلما دعت الحاجة لذلك تعقد اللجنة الوطنية اجتماعاتها مرة في السنة على الأقل، وكلما دعت الضرورة إلى ذلك، بدعوة من رئيسها. يتولى القطاع المكلف بالمراة كتابة هذه اللجنة. يحدد نص تنظيمي تأليف وكيفيات سير عمل اللجنة الوطنية.	تحدث لجنة وطنية للتكفل بالنساء ضحايا العنف تتولى ممارسة المهام والاختصاصات المنصوص عليها في المادة الثانية عشر بعده. يعين رئيس الحكومة رئيس اللجنة الوطنية باقتراح من السلطة الحكومية المكلفة بالمراة. يمكن أن يحضر أشغال اللجنة الوطنية شخصيات وممثلون عن الهيئات الوطنية والمنظمات المعنية بقضايا المرأة إذا رأت اللجنة فائدة في ذلك. يمكن أن يحضر أشغال اللجنة الوطنية شخصيات وممثلون عن الهيئات الوطنية والمنظمات المعنية بذوو خبرة في قضايا المرأة إذارت اللجنة فائدة في ذلك. كلما دعت الحاجة لذلك تعقد اللجنة الوطنية اجتماعاتها مرة في السنة على الأقل، وكلما دعت الضرورة إلى ذلك، بدعوة من رئيسها. يتولى القطاع المكلف بالمراة كتابة هذه اللجنة. يحدد نص تنظيمي تأليف وكيفيات سير عمل اللجنة الوطنية.	
المادة 12	تناط باللجنة الوطنية للتكفل بالنساء ضحايا العنف المهام التالية:	تناط باللجنة الوطنية للتكفل بالنساء ضحايا العنف المهام التالية:	
تدقيق في الصياغة			

	- ضمان التواصل والتنسيق وطنيا بين تدخلات القطاعات الحكومية والإدارات المركزية المعنية بموضوع العنف ضد النساء..... تقوية وتفعيل آليات الشراكة والتعاون بين اللجن الجهوية واللجن المحلية وباقي المتدخلين وخاصة <u>الجمعيات العاملة في مجال المرأة والفتاة</u>.	- ضمان التواصل والتنسيق وطنيا بين تدخلات القطاعات الحكومية والإدارات المركزية المعنية بموضوع العنف ضد النساء. - إبداء الرأي في مخططات عمل اللجن الجهوية والمحلية، المشار إليها في المادتين 13 و15 بعده، وتتبع تنفيذها؛ - تلقي تقارير اللجن الجهوية والمحلية وفحصها؛ - رصد واقتراح إمكانات تطوير عمل اللجن المحلية والجهوية؛ - المساهمة في وضع آليات لتحسين تدبير عمل الخلايا المشار إليها في المادة 10 أعلاه، واللجن الجهوية والمحلية ومواكبة عملها مركزيا؛ - تقوية وتفعيل آليات الشراكة والتعاون بين اللجن الجهوية واللجن المحلية وباقي المتدخلين.	
- تلعب المجالس العلمية دورا مهما في التوجيه والتوعية والوقاية من	- تحدث لجنة جهوية للتكفل بالنساء ضحايا العنف على مستوى الدائرة القضائية لكل محكمة استئناف وتتألف من: - الوكيل العام للملك أو نائبه رئيس؛ - قاض للتحقيق ومستشار للحكم ومستشار مكلف بالأحداث، يعينهم الرئيس الأول لمحكمة الاستئناف؛ - رئيس كتابة النيابة العامة أو من يمثله؛ - المساعد أو المساعدة الاجتماعية بالمحكمة المذكورة؛ - ممثلي الإدارة؛ - ممثل مجلس الجهة؛ - <u>ممثلون عن المجالس العلمية بالجهة</u>؛ - محام؛	تحدث لجنة جهوية للتكفل بالنساء ضحايا العنف على مستوى الدائرة القضائية لكل محكمة استئناف وتتألف من: - الوكيل العام للملك أو نائبه رئيس؛ - قاض للتحقيق ومستشار للحكم ومستشار مكلف بالأحداث، يعينهم الرئيس الأول لمحكمة الاستئناف؛ - رئيس كتابة النيابة العامة أو من يمثله؛ - المساعد أو المساعدة الاجتماعية بالمحكمة المذكورة؛ - ممثلي الإدارة؛ - ممثل مجلس الجهة؛ - محام؛ - مفوض قضائي؛	المادة 13 اللجان الجهوية

العنف وكذا مواكبة الإشكالات الأسرية وخاصة العنف الممارس ضد النساء والفتيات -نقترح ضرورة ضمان تمثيلية ممثلي المجتمع المدني المختص في تركيبة اللجن بحكم خبرته الميدانية في مناهضة ظاهرة العنف.	- مفوض قضائي، <u>ممثلون عن هيئات المجتمع المدني العاملة في مجال مناهضة العنف ضد النساء .</u> كما يمكن أن يحضر أشغال اللجنة، كل شخصية معروفة باهتمامها <u>وخبرتها</u> بقضايا المرأة، وكذا ممثلو الهيئات والمؤسسات والجمعيات التي ترى اللجنة فائدة في دعوتها يحدد بنص تنظيمي ممثلو الإدارة <u>وممثلوا المجالس العلمية بالجبهة وممثلوا هيئات المجتمع المدني العاملة في مجال مناهضة العنف ضد النساء</u> وكذا كيفيات تعيين المحامي والمفوض القضائي باللجنة الجهوية للتكفل بالنساء ضحايا العنف.	كما يمكن أن يحضر أشغال اللجنة، كل شخصية معروفة باهتمامها بقضايا المرأة، وكذا ممثلو الهيئات والمؤسسات والجمعيات التي ترى اللجنة فائدة في دعوتها. يحدد بنص تنظيمي ممثلو الإدارة وكذا كيفيات تعيين المحامي والمفوض القضائي باللجنة الجهوية للتكفل بالنساء ضحايا العنف.	
الشراكة مع المجتمع المدني العامل في المجال	تناط باللجان الجهوية للتكفل بالنساء ضحايا العنف المهام التالية: - إعداد خطط عمل جهوية في إطار الاختصاصات الموكولة لها؛ - ضمان التواصل والتنسيق بين السلطة القضائية وباقي القطاعات والإدارات المعنية بقضايا التكفل بالنساء ضحايا العنف على المستوى الجهوي <u>وكذا الجمعيات النسائية العاملة في المجال؛</u> الباقي دون تعديل	تناط باللجان الجهوية للتكفل بالنساء ضحايا العنف المهام التالية: - إعداد خطط عمل جهوية في إطار الاختصاصات الموكولة له؛ - ضمان التواصل والتنسيق بين السلطة القضائية وباقي القطاعات والإدارات المعنية بقضايا التكفل بالنساء ضحايا العنف على المستوى الجهوي؛ - العمل على توحيد كيفيات اشتغال الخلايا واللجن المحلية، بما يكفل تجانس وتكامل الخدمات على مستوى الدوائر القضائية التابعة لنفوذ محكمة الاستئناف وباقي القطاعات والإدارات المعنية؛ - رصد الإكراهات والمعوقات المرتبطة بعمليات التكفل بالنساء ضحايا العنف واقتراح الحلول المناسبة لها بشكل تشاركي وفي حدود صلاحيات وإمكانات كل قطاع؛	المادة 14

		- رصد الإكراهات والمعوقات المرتبطة بعمليات التكفل بالنساء ضحايا العنف التي تقتضي تدخلا على الصعيد المركزي؛ - ترصيد مختلف الخبرات والتجارب الناجحة وتعميمها على مختلف الآليات المحلية؛ - إعداد تقارير دورية وتقرير سنوي حول سير وحصيلة عملها وعمل اللجان المحلية وكذا خلايا التكفل بالنساء ضحايا العنف. - ترفع تقارير اللجان الجهوية، بما في ذلك تقريرها السنوي، إلى اللجنة الوطنية للتكفل بالنساء ضحايا العنف. - تعقد اللجان الجهوية اجتماعاتها مرتين في السنة على الأقل، وكلما دعت الضرورة ذلك بدعوة من رئيسها. - تعقد اللجان الجهوية للتكفل بالنساء ضحايا العنف اجتماعاتها بحضور نصف أعضائها على الأقل، وتتخذ قراراتها بأغلبية الأعضاء الحاضرين. - تتولى كتابة النيابة العامة بمحكمة الاستئناف مهام كتابة اللجنة الجهوية.	
المادة 15 اللجان المحلية	- تحدث لجنة محلية للتكفل بالنساء ضحايا العنف على مستوى الدائرة القضائية لكل محكمة ابتدائية وتتألف من: - وكيل للملك أو نائبه رئيسا؛ - قاض للتحقيق وقاض للحكم وقاض الأحداث، يعينهم رئيس المحكمة؛ - رئيس كتابة النيابة العامة أو من يمثله؛ - المساعد أو المساعدة الاجتماعية بالمحكمة المذكورة؛	- تحدث لجنة محلية للتكفل بالنساء ضحايا العنف على مستوى الدائرة القضائية لكل محكمة ابتدائية وتتألف من: - وكيل للملك أو نائبه رئيسا؛ - قاض للتحقيق وقاض للحكم وقاض الأحداث، يعينهم رئيس المحكمة؛ - رئيس كتابة النيابة العامة أو من يمثله؛ - المساعد أو المساعدة الاجتماعية بالمحكمة المذكورة؛	

نفس التعليل السابق	- ممثلي الإدارة؛ - ممثل مجلس العمالة أو الإقليم؛ - <u>ممثل عن المجلس العلمي المحلي</u>؛ - محام؛ - مفوض قضائي. <u>ممثلون عن هيئات المجتمع المدني العاملة في مجال مناهضة العنف ضد النساء</u> كما يمكن أن يحضر أشغال اللجنة، كل شخصية معروفة باهتمامها وخبرتها بقضايا المرأة، وكذا ممثلو الهيئات والمؤسسات والجمعيات التي ترى اللجنة فائدة في دعوتها. يحدد بنص تنظيمي ممثلو الإدارة وكذا كفاءات تعيين المحامي والمفوض القضائي <u>وممثل المجلس العلمي المحلي وممثلوا هيئات المجتمع المدني العاملة في مجال مناهضة العنف ضد النساء</u> باللجنة المحلية للتكفل بالنساء ضحايا العنف	- ممثلي الإدارة؛ - ممثل مجلس العمالة أو الإقليم؛ - محام؛ - مفوض قضائي. كما يمكن أن يحضر أشغال اللجنة، كل شخصية معروفة باهتمامها بقضايا المرأة، وكذا ممثلو الهيئات والمؤسسات والجمعيات التي ترى اللجنة فائدة في دعوتها. يحدد بنص تنظيمي ممثلو الإدارة وكذا كفاءات تعيين المحامي والمفوض القضائي باللجنة المحلية للتكفل بالنساء ضحايا العنف.	
الشراكة مع المجتمع المدني العامل في المجال	تناط باللجان المحلية للتكفل بالنساء ضحايا العنف المهام التالية: - إعداد خطط عمل محلية في إطار الاختصاصات الموكولة لها؛ - ضمان التواصل والتنسيق بين السلطة القضائية وباقي القطاعات والإدارات المعنية بقضايا التكفل بالنساء ضحايا العنف <u>وكذا الجمعيات النسائية العاملة في المجال</u>؛ الباقي دون تعديل	تناط باللجان المحلية للتكفل بالنساء ضحايا العنف المهام التالية: - إعداد خطط عمل محلية في إطار الاختصاصات الموكولة له؛ - ضمان التواصل والتنسيق بين السلطة القضائية وباقي القطاعات والإدارات المعنية بقضايا التكفل بالنساء ضحايا العنف - رصد الإكراهات والمعوقات المرتبطة بعمليات التكفل بالنساء ضحايا العنف واقتراح الحلول المناسبة لها بشكل تشاركي وفي حدود صلاحيات وإمكانات كل قطاع؛ - رصد الإكراهات والمعوقات المرتبطة بعمليات التكفل بالنساء	المادة 16 اختصاصات اللجان المحلية

		ضحايا العنف التي تقتضي تدخلا على الصعيد الجهوي والمركزي؛ - إعداد تقارير دورية. ترفع اللجان المحلية تقاريرها الدورية، إلى اللجان الجهوية حول سير وحصيلة عملها. تعقد اللجان المحلية للتكفل بالنساء ضحايا العنف اجتماعاتها أربع مرات في السنة على الأقل، وكلما دعت الضرورة ذلك، بدعوة من رئيسها. تعقد اللجان المحلية للتكفل بالنساء ضحايا العنف اجتماعاتها بحضور نصف أعضائها على الأقل، وتتخذ قراراتها بأغلبية الأعضاء الحاضرين. تتولى كتابة النيابة العامة بالمحكمة مهام كتابة اللجنة.	
الباب الخامس: دخول حيز التنفيذ			
	بدون تعديل	يدخل هذا القانون حيز التنفيذ بعد ثلاثة أشهر من تاريخ نشره بالجريدة الرسمية.	المادة 17

لائحة الجمعيات الموقعة على المذكرة

جمعيات شبكة منتدى الزهراء للمرأة المغربية			
	اسم الجمعية	المدينة	اسم الرئيسة
1	جمعية كرامة لتنمية المرأة	طنجة	وفاء بن عبد القادر
2	جمعية رسالة لتنمية مهارات المرأة	طنجة	خديجة دادي التسولي
3	جمعية مودة لتنمية المرأة ورعاية الأسرة	العرائش	لطيفة بوسعيد
4	جمعية الأمل النسائية	تطوان	أمينة بنعبد الوهاب
5	جمعية البلمسم لتأهيل المرأة ورعاية الطفولة	القصر الكبير	جميلة الدكالي
6	جمعية أمومة لمحاربة داء سرطان الثدي والرحم	القصر الكبير	سعاد برحمة
7	جمعية المشكاة للتنمية	القصر الكبير	عواطف التمسmani
8	جمعية زينب للتنمية والتكافل الاجتماعي	الشاون	فائزة الشبلي
9	جمعية التضامن للتربية و التنمية	وزان	أمينة اسقلي
10	جمعية الحياة للتنمية الاجتماعية	أصيلة	كريمة الهسكوري
11	جمعية إكرام للمرأة والطفولة	وزان	فاطمة ابينو
12	جمعية التطوع والتنمية	وجدة	منى أفتاتي
13	جمعية حوار النسائية	وجدة	نزيهة معاريج
14	جمعية جنان الخير للأعمال الاجتماعية	الناصور	خديجة ميموني
15	جمعية الصفاء لتنمية الأسرة	الحسيمة	سعاد شيخي
16	الجمعية المغربية للتربية ورعاية الأسرة	الرباط	فاطمة الحمدادي
17	مركز الصفاء لإرشاد ودعم الأسرة والشباب	الرباط	فاطمة البويدي
18	مركز الوثام للإرشاد الأسري	سلا	جميلة المصلي
19	جمعية نساء العيادية للتنمية المستدامة	سلا	ثورية طريف
20	جمعية المريسة للتنمية	سلا	مريم الفيلاي علاش
21	جمعية ملاذ الأسرة	سلا	مراد العلمي الادريسي
22	جمعية صناع الأمل للتنمية البشرية	تمارة	منال الزلكامي
23	جمعية السكينة للإرشاد الأسري	تمارة	خديجة الطويل
24	جمعية تمارة للتنمية المحلية	تمارة	رضوان بوسنينة
25	جمعية أطراف للتربية والثقافة والتنمية	القنيطرة	نعيمة بويغرومي
26	جمعية الشروق لتنمية المهارات النسائية	القنيطرة	هدى الكوش
27	جمعية مودة للتكافل ورعاية الأسرة	القنيطرة	فريدة طجيو
28	جمعية الأمل للمرأة القروية	مولاي بوسلهام	سعاد الياقوتي

29	جمعية الثريا	جمعة للاميمونة	ثرية خباش
30	جمعية فاطمة الفهرية لتنمية ورعاية الأسرة	سيدي سليمان	سعدية الدكالي
31	جمعية النبراس	تيفلت	مصطفى امشعر
32	جمعية مودة لرعاية الأسرة	سوق الأربعاء الغرب	سليمة بنغنو
33	بيتنا حياتنا لحماية الأسرة والبيئة	فاس	أمنة بنبشير
34	جمعية وصال لرعاية شؤون الأسرة	فاس	رجاء المقرئ
35	جمعية تحت العشرين	فاس	فدوى توفيق
36	جمعية الوفاق للتنمية الأسرية	فاس	مريم بوزيدي
37	الائتلاف المواطن لحماية الحقوق الدستورية للمرأة والطفل	فاس	رجاء المقرئ
38	جمعية ارتقي للنهوض بحقوق المرأة والأسرة	فاس	نزهة شاكر
39	جمعية الوئام لتنمية المرأة ورعاية الأسرة	صفرو	رشيدة المختاري
40	جمعية البتول لرعاية الفتاة	مكناس	ربيعة بيه
41	جمعية الشقائق	مكناس	إيمان السلاوي
42	جمعية النور لتنمية ورعاية المرأة والطفل والأسرة	أكوراي	المقريني نجية
43	جمعية عيون الأطلس للارتقاء بالأسرة	أزرو	نجا أزروال
44	جمعية الرميضاء لتنمية النسوية	تازة	رحمة ادريوش
45	جمعية مناهل الخير	تازة	فتيحة زروق
46	جمعية الأمل للتنمية والبيئة	تاهلة	أمال الهيلوش
47	جمعية التواصل للمرأة والتنمية	تاهلة	الحومة نادية
48	جمعية الفلاح للتنمية والتواصل	الزراردة	خديجة غورا
49	بسة للتربية والتنمية	واد امليل	عفيفة الابراهيمي
50	جمعية العطاء للمرأة والطفل	تاوانات	الشيخي للاشريفية
51	جمعية الكوثر النسائية	بتيسة تاوانات	فاطمة العبادي
52	جمعية نماء للأسرة والطفل	الدار البيضاء	فاطمة اكريش
53	الجمعية المغربية لتنمية أسرة الألفية الثالثة	الدار البيضاء	نجا الكص
54	جمعية الخنساء للأعمال الاجتماعية	الدار البيضاء	حليمة خليف
55	جمعية المستقبل للأسرة والشباب	الدار البيضاء	سنا الخلطي
56	جمعية نور الأسرة للتضامن الاجتماعي	الدار البيضاء	عزيزة الشبلي
57	جمعية إنماء للتنمية البشرية	الدار البيضاء	خديجة حاجب
58	جمعية فتاة الحي للثقافة والرياضة	الدار البيضاء	رحمة بنور
59	جمعية الأسرة والتنمية	الدار البيضاء	فاطمة مهبوت

60	جمعية جسر الرحمة للتنمية الأسرية	الدار البيضاء	سمية الودغيري
61	جمعية المستقبل للأسرة والشباب - فرع بوسكورة	الدار البيضاء	ايمان العويينة
62	منظمة فتاة المغرب إكرام	الدار البيضاء	حنان الداودي
63	جمعية أنسام الخير للتنمية الأسرية	اقليم النواصر	السعدية حبابة
64	جمعية لقدادة النسوية للتنمية الاجتماعية	اقليم النواصر	جميلة أبو الغالي
65	جمعية الفاروق للعمل الاجتماعي والثقافي والفني	بوسكورة	احلام حريم
66	جمعية البلمس للأسرة والشباب	الجديدة	أسماء الشبيبي
67	الجمعية م منال لحقوق الطفل والتنمية الاجتماعية	الجديدة	خديجة ايشاوي
68	مركز الوفاق للإبداع الأسري	سطات	حياة بلكوط
69	جمعية الوفاق للوساطة الأسرية	بنسليمان	مليكة البوعناني
70	جمعية الملائد للمرأة والأسرة	بوزنيقة	خديجة عماني
71	جمعية زينب النفزاوية للتنمية	مراكش	أمينة العمراني
72	جمعية المبادرة النسوية للتنمية	مراكش	خديجة موني
73	جمعية أم قاسم المرادية للعمل النسائي	آسفي	فضيلة أريب
74	جمعية الأمل النسائية	آسفي	نجاه مسكين
75	جمعية المنار للتنمية ورعاية الأسرة	الشماعية	سميرة المهيل
76	جمعية المبادرة النسوية للتنمية القروية	الشماعية	أمينة لمتوني
77	جمعية إفسان للتكافل والتنمية	خنيفرة	فاطمة مكاوي
78	جمعية أسرتي للتنمية	ميدلت	عزيزة قندوسي
79	جمعية الوعي والإصلاح النسوي	أرفود	كلثوم الفضيل
80	جمعية الفرح للعناية بالأسرة	الريصاني	ثريا العطري
81	جمعية فاطمة الفهرية	تنجداد	ماما مرتقي
82	جمعية شروق	بوذنيب	عزيزة دحمان
83	جمعية الأم للتنمية الأسرية	كلميمة	زهرة الإدريسي
84	جمعية التضامن وحماية الأسرة	خريبكة	نزهة كزيري
85	جمعية المبادرة للتنمية المحلية	خريبكة	ربيعة طنينيش
86	جمعية الإبداع للتربية والتنمية الاجتماعية	وادي زم	قويدر الدوبي
87	جمعية الحياة لتنمية المرأة القروية	أولاد براهيم	فاتحة دراس
88	جمعية الألفة للمرأة والطفل	بني ملال	ثورية عفيف
89	جمعية الكرامة للتنمية والعمل الاجتماعي	الرشيدية	مريم الطاهري
90	جمعية الأمل للعمل النسوي	الرشيدية	نزهة وحيد
91	جمعية أم البنين للعناية بالأسرة	الراشدية	مريم العلوي

92	جمعية الرحمة لتنمية المرأة القروية	الفقيه بنصالح	فتيحة علباب
93	جمعية غراس للعناية بالأسرة	ورزوات	نورة الشقروني
94	جمعية بلسم للمرأة والأسرة	أكادير	نعيمة الفتحاوي
95	جمعية فسيلا للتنمية	أكادير	أمل البقالي
96	جمعية النجاح للتنمية الاجتماعية	أكادير	ابراهيم أوحميديا
97	المنتدى النسائي للتنمية	أكادير	ابو علي سعاد
98	جمعية الإرشاد النسائي	أكادير	السعدية الزيامي
99	جمعية أورايش للتنمية	أكادير	فاطمة الخاوي
100	مركز مودة لتنمية المرأة والأسرة	ايت ملول	نعيمة الفرح
101	جمعية إنصاف للمرأة والطفل والأسرة	تزنيت	ءامنة ماء العينين
102	جمعية البلسم النسائية	ولاد تايمه	فتيحة بلوكوك
103	جمعية ملاذ لتنمية المرأة والأسرة	الدشيرة	أسماء بشري
104	جمعية بصائر للتنمية الأسرة	كلميم	جميلة الوزاني
105	جمعية زينب النفزاوية للتنمية الأسرية	كلميم	صفية حم
106	جمعية رمال للتنمية البشرية	كلميم	منينة المودن
107	جمعية التنمية النسائية والأعمال الاجتماعية	سيدي افني	حبيبة أجمعوم
108	مركز ندى لتدريب وتأهيل الفتيات	سيدي افني	محمد بومريس
109	جمعية رفيعة للمرأة الرائدة	طانطان	عائشة العلوي
110	جمعية رواحل الصحراء للمرأة والأسرة	العيون	أمينة الخير
111	جمعية النسيم النسائية للتضامن الاجتماعي	طرفاية	ابريخ مريم
112	جمعية فضاء الأسرة والمرأة والطفولة والشباب	الداخلية	فاطمة أمحرار
113	جمعية أمل	إيطاليا	نزهة الوافي
114	شبكة نساء الأطلس تافيلالت	تافيلالت	فتيحة الشوباني

BIBLIOGRAFIA

Abd Al-Jabbār, Abū al-Ḥasan al-Asadābādī (1965) *Al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-l-‘Adl* (16 volumi) ed. Muhammad ‘Alī al-Najjār and ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār, Cairo

Abd Al Razzaq Al-Sana’ani (770) *Al Muṣannaf* (*Il classificato – raccolta di aḥādīth, detti del profeta*)

Abdallah Latte S. (2010) “Le féminisme islamique aujourd’hui” in *Critique internationale* n. 46 Gen-Mar 2010, Les Presses de Sciences Po, Parigi.

Abrahamov B. (2007) “Ibn Arabi theory of knowledge” in *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, vol 42 p. 1-22, Oxford: Muhyiddin Ibn Arabi Society

Abugideiri S. E. (2010) *A perspective on domestic violence in the Muslim community*. Seattle, WA: Faith Trust Institute Newsletter (Fall)
<http://www.faithtrustinstitute.org/resources/articles/DV-in-Muslim-Community.pdf>

Abugideiri S. E. (2005) “Working with Muslim Women: Understanding Religious and Cultural Issues.”, in *Walking Together: Working with Women from Diverse Religious Traditions*, ed. J. Anton, pp. 173-191. Seattle, WA: Faith Trust Institute.

Abu-Lughod J. (1989) *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. Oxford UK: Oxford University Press

Abu-Lughod L. (2013) *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, Massachussets and London, England: Harvard University Press.

Abu-Odeh L. (2010) “Modernizing Muslim Family Law: the case of Egypt.” in 37 Vand. J. Transnat’l L. 10431146 (2004) Georgetown University Law Center <http://scholarship.law.georgetown.edu/facpub/38>

Abu-Rabia A. (2013) “Infertility and Surrogacy in Islamic Society: Socio-Cyltural, Psychological, Ethical, adn Religious Dilemmas” in *The Open Psychology Journal*, 6:54-60

Adang C. (2003) “Ibn Hazm on Homosexuality: a Case Study of Zahiri Legal Methodology” in *Al-Qantara* XXIV:1, p. 5-31

Adesiyun, Maeh, Bawa, Adamu, Kolawole (2012) “Calabash pregnancy: a malingering response to infertility complicated by domestic violence.” In *West Indian Medical Journal* 2012 Mar, 61(2):198-201

- Afary J.** (2009) *Sexual Politics in Modern Iran*. Cambridge, UK: Cambridge University Press
- Ahall H. H.** (2012) "Motherhood, myth and gendered agency in political violence" in *International Feminist Journal of Politics* 14(1): 103-120 University of Warwick, Coventry, CV4 7AL, UK
- Ahmed L.** (1992) *Women and Gender in Islam*. New Haven and London: Yale University Press.
- Ait Sabbah F.** (1986) *La femme dans l'inconscient musulman*. Paris: Albin Michel.
- Aksoy S.** (2005) "Making regulations and drawing up legislation in Islamic countries under conditions of uncertainty, with special reference to embryonic stem cell research" in *Journal of Medical Ethics* 31; 399-403
- Akyus A.** (2013) "Studying the effect of infertility on Marital Violence in Turkish Women." in *International Journal Fertil Steril*, 6(4), 286-293
- Akyus A., Sahiner G., Seven M., Bakir B.** (2014) "The Effect of Marital Violence on Infertility Distress among a Sample of Turkish Women" in *International Journal of Fertility and Sterility*, 2014 Apr. 8(1):67-76
- Al-Attar M.** (2010) *Islamic Ethics Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*, Routledge, London
- Al-Bukhāri S.** (2000) *ṣaḥīḥ al-Bukhāri*. Beirut: Dar Al-Arqam
- Aldeed S. A. S.** (2012) *Introduction to Islamic Law: foundation, sources and principles*. St. Sulpice: Centre of Arab and Islamic Law.
- Al-Jabri M. A.** (1996) *La ragione araba*. Feltrinelli, Italia
- Al-Jabri M. A.** (2009) *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, London, I.B. Tauris Publisher, in association with the Centre for Arab Unity Studies
- Al-Khateeb M.** (1999) "Ending domestic violence in Muslim families." in *Journal of Religion and Abuse* 1(44): 49-59
- Al-Latīf Aknūsh, A.** (1987) *Histoire politique du Maroc: pouvoir, légitimités, et institutions*. Afrique Orient
- Al Maqdissi Ibn Muqadam:** *Al-kāfi fī fiqh al-Imām Al-Mabğal Aḥmed bin Ḥanbal (Raccolta di giurisprudenza dell'Imam Ibn Hanbali)*
- Al-Na'im A.** (1983) "Les droits de l'homme en Islam" in *Islamochristiana* 1983:9, p. 241-248

Al-Na'im A. (2001) "The Legal Protection of Human Rights in Africa: How to Do More with Less?" in *Human Rights: Concepts, Contests, Contingencies*, edited by Austin Sarat and Thomas R. Kearns, 89-116, The University of Michigan Press.

Al-Sadr M. B. (2007) "The Psychological Role of Islam in Economic Development" in *Islam in Transition. Muslim Perspectives* p. 249-259 edited by John J. Donohue e John L. Esposito, New York, Oxford, Oxford University Press

Alahmad G., Dekkers W. (2012) "Bodily Integrity and Male Circumcision: An Islamic Perspective" in *Journal of the Islamic Medical Association of North America*, vol 44(1) <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3516177/> p. 1-9

Alami M'chichi, H. (2002) *Genre et politique au Maroc. Les enjeux de l'égalité hommes-femmes entre islamisme et modernisme*. Paris, L'Harmattan

- (2010) *Le féminisme d'État au Maroc. Jeux et enjeux politiques*. Paris, L'Harmattan

Ali T. (2002) *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity*. New York: Verso Books.

Ali Z. (2012) *Féminismes islamiques*, La Fabrique, Paris

Al-Qur'ān al-Karīm (1984) Al-Madina

Aluffi Beck Peccoz R. (1990) *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*. Milano: Giuffé.

Aluffi Beck Peccoz R. (2006) *Persone, famiglia, diritti: riforme legislative nell'Africa Mediterranea*. Torino: Giappichelli Editore.

Alwani Z. e Abugideiri S. (2003) *What Islam says about domestic violence*. Herndon: Foundation for Appropriate and Immediate Temporary Help.

Amar P. (2013) *The Security Archipelago: human-Security States, Sexuality Politics, and the End of Neoliberalism*. Durham, NC: Duke University Press.

Amin S. (1976) *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*. New York: Monthly Review Press.

Amir-Moezzi M. A. (2007) *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, Parigi

Anderson, J. W. (2007) "Transnational Civil Society, Institution-Building, and IT: Reflections from the Middle East" in *CyberOrient* vol 2. Iss. 1 <http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=3696>

An-Na'im A. A. (2011) *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*. Laterza Roma Bari

Ardabili H. E., Moghadam Z. B. et al. (2010) "Prevalence and risk factors for domestic violence against infertile women in an Iranian setting." in *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 112(2011): 15-17.

Aref A. R. (2011) "Family Honor Killings: Between Custom and State Law." in *The Open Psychology Journal* 4 Suppl. 1-M4, 34-44.

-(2013) "Infertility and Surrogacy in Islamic Society: Socio-Cultural, Psychological, Ethical, and Religious Dilemmas" in *The Open Psychology Journal* 6; 54-60

Arendt H. (1954) *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* (trad. it. 2011 *Tra passato e futuro*, Garzanti Editore, Milano)

Aristotele (2014) *Politica*, Milano: Mondadori

Arondekar A. (2009) *For the Record on sexuality in the Colonial Archive in India*. Durham, MC: Duke University Press – Middle East Masculinity Studies 36.

Asdar A. K. (2002) *Family Planning in Egypt: New Bodies, New Selves*. Austin, TX: University of Texas Press.

Ashfield J. (2004) *The Making of a Man: reclaiming masculinity and manhood in the light of reason*. 2nd ed. Australia Peacock Publications.

Ashford D. E. (1961) *Political Change in Morocco*. Princeton: Princeton University Press.

Assmann J. (2015) *Da Akhenaton a Mosé, non avrai altro Dio*, <http://www.lastampa.it/2015/09/17/cultura/da-akhenaton-a-mos-non-avrai-altro-dio-TzSENsmzSY8FmuCRCbxc7J/premium.html>

Association Démocratique des Femmes du Maroc – ADFM (2015) *Rapport sur la Situation des Femmes au Maroc. 20 ans après Beijing. Etat des lieux et recommandations*

Atighetchi D. (2002) *Islam, Musulmani e Bioetica*, Armando Editori, Roma

Atighetchi D. (2009) *Islamic bioethics: Problems and perspectives*, Springer, The Netherlands

At-Ṭabarī (2001) *Jāmi' l-bayān 'an ta'wīl al-qur'ān*, a cura di 'A. ibn 'A. at-Turkī, 26 voll., Dār Hijrī. Al-Qāhira

Auda J. (2007) *Maqāṣid al-sharī'a as Philosophy of Islamic Law. A Systems Approach*, The International Institute of Islamic Thought, London, Washington

Avicenna (Ibn Sina) *Kitāb al-Shifā' (Il libro della guarigione)*

Avicenna (Ibn Sina) *Kitāb al-qanūn fī al-tibb (Il canone della medicina)*

Aygül A, Gönül Ş, Memnun S, Bilal B. (2014) “The effect of Marital Violence on Infertility Distress among a sample of Turkish women” in *Int. J. Fertil Steril* 8(1); 67-76

Awls J. (1988) “The Priority of Right and Ideas of the Good.” in *Philosophy and Public Affairs*, 17(4) Autumn. 251-276

Azizi S. (2002) “Logiques féminines de légitimation du pouvoir monarchique (Maroc)” in *Awal, Cahiers d'études berbères*, p.23-48

Babayan K. and Afsaneh N. (2008) *Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bachofen J. J. (2016) *Il matriarcato* (tr. ted 1861 *Das Mutterrecht*), Giulio Einaudi Editore

Badinter E. (1992) *XY, De l'identité masculine*, Paris, Odile Jacob

Badran M. (2009) *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*, Oneworld publications, Oxford

Balakrishnan G. (2001) “The Politics of Piety.” in *New Left Review*. 7(Jan-Feb), <http://www.newleftreview.org/?view=2309>

Bankole A., Westoff C. F. (1998) “The consistency and validity of reproductive attitudes: evidence from Morocco” in *Journal of Biosocial Science*, 30(4); 439-455

Barkaoui A. e Bouasria L. (2013) “Les paradoxes de l'indigène. La voix d'une femme est une révolution.” in *Revue des Femmes Philosophes - Printemps arabes, printemps durables?* maggio 2013 p 123-147, France, UNESCO, Section philosophie et démocratie, Secteur des sciences sociales et humaines

Barlas A. (2006) *Believing Women in Islam. Unreading Patriarchal Interpretation of the Qur'an*, Austin: University of Texas Press

Barlas A. (2012) “On Women, Equality and the Qur'an” in <https://www.wheelercentre.com/notes/6e11e7d0a501>

Bateman Novaes S. (1998) “La bioéthique comme objet sociologique” in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 104, pp.5-32

Bayat A. (2007) *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamic Turn*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Bazzicalupo L. (2014) *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*. Carocci Editore, Roma.

Bedford K. (2009) *Developing Partnerships: Gender, Sexuality and the Reformed World Bank*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Behruz R. (2004) *Ethics in Islam*. Tehran: Al-Hoda International Publisher. (pag.72-73)

Ben Meier J. (2005) "Royal activities king seeks to foster new citizenship mentality." in *Morocco Times*, October 14
<http://www.moroccotimes.com/paper/printArticle.asp?id=10278>

Berger P. e Luckmann L. (1969) *La realtà come costruzione sociale*. Bologna, Il Mulino.

Berni S. (2013) "Il diritto matriarcale in Bachofen. Alle origini dell'antropologia giuridica" in *Materiali per una Storia della Cultura Giuridica*, XLIII n.2 pp. 321-341

Boivin J, Bunting L, Collins JA, Nygren KG (2007) "International estimates of infertility prevalence and treatment seeking: potential need and demand for infertility medical care" in *Hum Reprod* (2007) 22: 1506-12

Borrillo S. (2009) "Le murshidāt in Marocco: compromesso o rivoluzione?" in *Genesis VIII/1*, p.1-24

Borrillo S. (2016), "Islamic Feminism in Morocco: the discourse and the experience of Asma Lamrabet" in *Moroccan Feminisms: New Perspectives di Sadiqi, Ennaji, Vintges pp. 111-127*

Bourdieu P. (1990) "La domination masculine" in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 84, sept. 1990. Masculin/Feminin-2 pp. 2-31

Bourqia R. Charrad M. Gallagher N. (2000) *Femmes, Culture et Société au Maghreb vol. I (Culture, femmes et famille) et vol II (Femmes, Pouvoir politique et Développement)* Casablanca, Editions Afrique Orient

Bozzaro P. (2014) "Mosé, il monoteismo e il gruppo" in *La psiche e gli archetipi dello spirito*, a cura di R. Ortoleva e F. Testa, p. 131-154 Ed. Moretti e Vitali

Britzman D. (2010) "Psychoanalytic Theory." in *Encyclopaedia of Curriculum Studies* (Online: Sage Publications, Inc.)

Brown N. J. (1997) *The rule of law in the Arab world*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brown W. (1997) "The Impossibility of Women's Studies: differences." in *A Journal of Feminist Cultural Studies*. 9(3), 79-101, Middle East Masculinity Studies 37.

Brunschvig R. (1976) *De la filiation maternelle en droit musulman*. Paris – Maisonneuve & Larose

Busken L. e Dupret B. (2011) “L’invention du droit musulman: genèse et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normative islamique” in *L’Orientalisme et après Meditations, appropriations, contestations*. p. 71-92

Busoni M. (2000) *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Carocci, Roma

Butler J. (1997a) *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.

Butler J. (1997b) *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press

Camau M., Massardier G. (2009) *Démocraties et autoritarismes. Fragmentation et hybridation des régimes*. Karthala

Campanini M. (2015) *Islam e politica* Il Mulino, Bologna

Campanini M. (2016) *La filosofia islamica* ELS La Scuola, Brescia

Campanini M. (2017) “La maternità nel Corano. Un esercizio di ermeneutica testuale” in *Maternità e Monoteismi*, edited by Giulia Pedrucci

Carver T. (1996) “Public Man and the critique of masculinities.” in *Political Theory*, 24(4). 673-686.

Carver T. and Jernej P. (2008) *Political Language and Metaphor: Interpreting and Changing the World*. London: Taylor and Francis.

Cassano G (2001) “Evoluzione sociale e regime normativo della famiglia. Brevi cenni per le riforme del terzo millennio.” in *Il diritto di famiglia e delle persone*, Anno XXX 2001 p.1160.

Castro F. (2007) *Il modello islamico* Giappichelli Editore

Chehata C. (1965) “Logique juridique et droit musulman” in *Studia Islamica* 23: 5-26

Chirassi Colombo, I. (2001) “La Grecia, l’Oriente e Pasolini. Riflessioni su Medea” in *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, a cura di P. Xella e S. Ribichini, Collana Monografie Scientifiche. Ed. CNR

Chodorow N. J. (1978) *The reproduction of mothering: psychoanalysis and the sociology of gender*. Berkeley: University California Press.

Chodorow N. J. (1994) *Femininities, masculinities, sexualities: Freud and beyond*. Lexington University Press of Kentucky

Chouqqa A. (2007) *Encyclopédie de la femme en Islam*, Ed. Al Qalam, Paris

Collison D. e Hearn J. (1996) "Men at work: multiple masculinities/multiple workplaces" in M. Mac e Ghail: *Understanding Masculinities: Social Relations and Cultural Arenas*. Buckingham: Open University Press.

Comb-Schilling E. (2000) "La légitimation rituelle du pouvoir au Maroc" in *Femmes, Culture et Société au Maghreb. Culture, femmes et famille* vol I edited by Bourquia R., Charrad M. Gallagher N., p. 71-89

Connell R. W. (1987) *Gender and power*, Sydney, Australia: Allen and Unwin

Connell R. W. (2011) *Confronting equality: gender, knowledge and global change*. UK: Polity Press.

Connell R. W. (2005) *Masculinities*. Australia: Allen and Unwin.

Connell R. W. (2012) "Masculinity Research and Global Change" in *Masculinities and Social Change*, 1(1), p. 4-18

Connell R. W., Messerschmidt J. W. (2005) "Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept" in *Gender and Society*, vol. 19, n. 6, Dec 2005, p. 829-859

Cook M. (2000) *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge

Cook M. (2003) *Forbidding Wrong in Islam*, Cambridge University Press, Cambridge

Cooper M. (2005) "Orientalism in the Mirror: the Sexual Politics of Anti-Westernism." in *Theory, Culture and Society*, 25(6), 25-49.

Coppola G. (2016) "Le Lemniadi, il matriarcato e le sue interpretazioni da J. J. Bachofen a P. Vidal-Naquet" in *Mosaico III*

Coulson, N. J. (1964) *A history of Islamic Law*. Edinburgh University Press.

Crapanzano V. (1973) *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.

Crapanzano V. (1985) *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

D'Agostino F. (2009) *Introduzione alla biopolitica*. Aracne editrice srl, Roma

Dakouri S. (2008) *La donna araba tra presenza e assenza. L'Harem del XXI secolo*. Marietti 1820, Genova Milano

Dalacoura C. (2014) "Homosexuality as cultural battleground in the Middle East: culture and postcolonial international theory" in *Third World Quarterly*, 35(7) p. 1290-1306

Danna D. (2009) *Stato di famiglia. Le donne maltrattate di fronte alle istituzioni*. Ediesse.

De Beauvoir S e Parshley H. (1968) *The Second Sex*. New York: Bantam Books.

De Francesco I. (2013) “Il lato oscuro delle azioni. La dottrina della Niyya nello sviluppo dell’etica islamica” in *Islamochristiana* n. 39 p. 45-69, Roma, PISAI

Derrida J. (1998) “Faith and Knowledge: the two sources of religion at the limits of reason alone” in *Religion: Cultural Memory in the present*. Ed. J. Derrida, G. Vattimo p. 1-78; Stanford, CA, Stanford University Press

Dialmy A.

- (1988) *Sexualité et discours au Maroc* Casablanca, Afrique-Orient
- (1991) *Féminisme soufi: conte Fassi et initiation sexuelle* Casablanca, Afrique-Orient
- (1995) *Logement, sexualité et islam* Casablanca, Eddif
- (1997) *Féminisme, islamisme et soufisme* Paris Publisud
- (2000) *Jeunesse, Sida et Islam* Casablanca, Eddif
- (2001) *La gestion socioculturelle de la complication obstétricale au Maroc* Rabat, Ministère de la santé/USAID
- (2004) “Masculinity in Morocco” in *What about Masculinity*, Al-Raida, Lebanese American University vol. XXI, n. 104-105, Winter/Spring 2004 p.88-98
- (2008) *Le féminisme au Maroc* Les Editions Toubkal
- (2009) *Critique de la masculinité au Maroc* Saad Warzazi Editions
- (2014) *Sociologie de la sexualité arabo-musulmane*. Paris: L’Harmattan.

Djaït, H. (1970 “Problématiques et critique de l’idée d’unité arabe” in *Renaissance du monde arabe: colloque international de Louvain*, Editions Duculot, Gembloux 1972, Coll. Sociologie nouvelle, Situations.

Djaït, H. (1974) *La personnalité et le devenir arabo-islamique*, Editions du Seuil

Dietz M. G. (2002) “Current Controversies in Feminist Theory.” in *Annual Review of Political Science*, 6. 399-431.

Dumézil G. (2005) *Riti e leggende del mondo egeo. Il crimine delle donne di Lemno* (tr. it. di *Le Crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen*, 1998), Palermo: Sellerio

Durkheim E. (1996) *Le regole del metodo sociologico*. Roma: Editori Riuniti

Ebrahim A. (1989) *Abortion, birth control and surrogate parenting: an islamic perspective*. Indianapolis: American Trust Publications

El Khayat G. (2000) *La Folie, El Hank*. Editions Eddif, Maroc

- (2001) *Le Maghreb des Femmes. Les défis du XXI siècle*. Editions Marsam, Maroc

- (2001) *Le Somptueux Maroc des Femmes* (tr. ita. *Cittadine del Mediterraneo. Il Marocco delle donne*, 2009), Alberto Castelvechi Editore srl, Roma
- (2001) *La Femme dans le Monde Arabe* (tr. ita. *La donna nel mondo arabo*, 2002) Editoriale Jaca Book S.p.A. Milano
- (2003) *Le Sein. Textes et nouvelles*. Editions Aïni Bennaï, Marocco
- (2004) *Questions Arabes: Réflexions Tome III*, Editions Aïni Bennaï, Marocco
- (2005) *Psychiatrie, culture et politique* (co-author: Alain Goussot). Editions Aïni Bennaï, Marocco
- (2006) *Il complesso di Medea. Madri mediterranee*. Ed. L'Ancora srl, Napoli
- (2008) *Le Fastueux Maroc des Coutumes et des Traditions* (tr. ita. *Il fastoso Marocco dei costumi e delle tradizioni*, 2010) FBE Edizioni srl, Trezzano sul Naviglio (Mi)

Engineer A. A. (2005) *The Qur'an, women and modern society*, New Dawn Press Group

Ennaji M. (2007) *Société civile, genre et développement*. Fès: Publications de l'Université de Fès.

Ennaji M. (2008b) "Representation of Women in Moroccan Arabic and Berber Proverbs." in *International Journal of the Sociology of Language*. 190: 167-182.

Ennaji M. (2016) "Women, Gender, and Politics in Morocco" *Social Science*, 5, 75

Epstein C. (1988) *Deceptive Distinctions*. New Haven: Yale University Press.

Esposito J. L. (2010) *The future of Islam*, Oxford: Oxford University Press

Euben R., Zaman M. Q. (2009) *Princeton readings in Islamist thought texts and contexts from al-Banna to Bin Laden*, Princeton, Oxford: Princeton University Press

Eudes Y. (2002) "Désirs de clonage", in *Le Monde*, 29-30 dicembre 2002

Fargues P. (2000) *Génération arabes. L'alchimie du nombre*. Fayard, Paris.

Fausto-Sterling A. (1992) *Myths of gender*. New York: Basic Books.

Fedele V. (2013) "The diasporic Islamic Masculinity and the reformulation of European Islam: Theoretical Approaches and Interpretative Perspectives" in *Nomadas, Revista Critica de Ciencias Sociales y Juridicas* 39 (3)

Fedele V. (2015) *Islam e Mascolinità. La definizione della soggettività di genere nella diaspora musulmana nel Mediterraneo*, Mimesis

- Feldman N.** (2008) *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton, NJ: Princeton University Press
- Ferguson K.** (2006) "Review of Spectral Nationality by Pheng Chen and Politics of Piety by Saba Mahmood." in *Political Theory*. 34(4). 522-528.
- Filali-Ansary A.** (1993) "Hichem Djaït ou la tyrannie du paradigme" in *Penseurs Maghrebins Contemporains*, p. 101-151, Ed. Tunisienne – Cérès Productions
- Flax J.** (2005) "Gender Equality." in *M. Horowitz, New Dictionary of the History of Ideas*. Detroit: Charles Scribner's Sons.
- Fornari F.** (2009) "La violenza contro le donne: origini culturali e problematiche attuali." in *Essere o fare famiglia. La famiglia come istituzione sociale plurale*. Novara, Utet Università.
- Foucault M.** (1978) *History of Sexuality. Vol 1: An Introduction*. New York: Pantheon Books.
- Fournier P. Nicol J. & Dekker A.** (2012) "Engendering legal reforms: Islamic Law in Africa and East Asia." in *Amsterdam Law Forum – Legal Perspectives on Gender and Sexual Equality*. 3(2): 103-129.
- Freud S.** (1947) *Al di là del principio del piacere*. Roma, Edizioni del Secolo.
 - (1969) *Totem e tabù*. Torino: Universale Bollati Boringhieri.
 - (1978) *Introduzione alla psicoanalisi* Bollati Boringhieri editore srl, Torino
- Friedland R.** (2001) "Religious nationalism and the problem of collective representation" in *Annual Review of Sociology*, 2001; 27 p. 125-152
- Fuchs Epstein C.** (1989) "Review of Deceptive Distinctions: Sex, Gender and the Social Order" in *American Journal of Sociology*, 95(2). 526-528
- Gatens M.** (1991) *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality*. Ambridge: Polity Press.
- Gelli B.** (2009) *Psicologia della differenza di genere. Soggettività femminili tra vecchi pregiudizi e nuova cultura*, Franco Angeli
- Gibril Fu'ad H.** (2007) *The Four Imams and Their Schools*. London: Muslim Academy Trust.
- Gimbutas M.** (2013) *La civiltà della Dea* (tr. ita. di *The civilization of the Goddess*, 1991), Viterbo, Stampa Alternativa/Nuovi Equilibri
- Godenzi A.** (1999) "Style or Substance: Men's Response to Feminist Challenge" in *Men and Masculinities*, 1(14) p.56-68
- Goldberg S.** (1991) "Feminism Against Science", in *National Review*, 43(21).

- Goldziher I.** (2000) *Lezioni sull'Islam*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Goleman D.** (1995) *Emotional Intelligence* New York: Bantam Books
- Goodale M e Engle Merry S.** (2007) *The Practice of Human Rights: Tracking Law between the Global and Local*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodwin J.** (1996) "Price of honor: Muslim Women Lift the Veil of Silence on the Islamic World.", in *DOMES (Digest of Middle East Studies)* 5(2), 77-79.
- Graves R.** (2016) *I miti greci*, Longanesi & C.
- Greil A., Saluson-Blevins K, McQuillan J.** (2009) "The experience of infertility: a review of recent literature" in *Sociology of Health III*, 2010 Jan 32(1):140-162
- Groff P.G.** (2006) "Wisdom and Violence: The legacy of Platonic Political Philosophy in Al-Farabi and Nietzsche" in *Comparative philosophy and religion in times of terror*, edited by Douglas Allen.
- Grossman J. e McClain L.** (2011) *Gender Equality: Dimensions of Women's Equal Citizenship*. New York: Cambridge University Press.
- Gualerzi S.** (2007) *Penelope, o della tessitura. Trame femminili da Omero a Ovidio*, Bari: Palomar
- Guardi J., Vanzan A.** (2012) *Che genere di Islam. Omosessuali, queer e transessuali tra shari'a e nuove interpretazioni*, Ediesse, Roma
- Habermas J.** (2002) *Il futuro della natura umana: i rischi di una genetica liberale*, Torino: Einaudi
- Halberstam J.** (1998) *Female Masculinities*. Durham, NC: Duke University Press.
- Halpern D.** (2012) *Sex differences in Cognitive Abilities*. New York: Psychology Press.
- Hasanpoor-Azghdy S. B., Simbar M., Vedadhir A.** (2015) "The social consequences of infertility among Iranian women: a qualitative study" in *International Journal of Fertility and Sterility*, 8(4); 409-420
- Hasso Frances S.** (2010) *Consuming Desires: Family Crisis and the State in the Middle East*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hayes J.** (2000) *Queer Nations: Marginal Sexualities in the Maghreb*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hegel G.W.F.** (2008) *Fenomenologia dello spirito*
- Hemmings C. e Grace F.** (1999) "Stretching Queer Boundaries: An introduction", in *Sexualities* 2(4). 387-396.

Henry M. (2007) "Gender, Security and Development". in *Conflict, Security and Development*. 7(1). 61-84.

Héritier F. (2010) *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Editori Laterza

Hobsbawm E. e Ranger T. (1987) *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi

Hodgson, M. G. S. (1977) *The Venture of Islam*, vol 1. *The Classical Age of Islam*, Chicago: The University of Chicago press.

Hooper C. (2001) *Manly States: Masculinities, International Relations and Gender Politics*. New York, NY: Columbia University Press.

Hourani A. (1962) *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Hughs M e Praxton P. (2014) *Women, Politics and Power: A Global Perspective*. London: Sage Publications.

Inglehart R. (2004) *Sacred and secular: religion and politics worldwide*, New York: Cambridge University Press

Inhorn M. C. (1996) *Infertility and Patriarchy: The Cultural Politics of Gender and Family Life in Egypt*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- (1996) *Quest for Conception: Gender, Infertility and Egyptian Medical Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (2003) "Infertility and the Globalization of New Reproductive Technologies: Illustrations from Egypt". *Soc Sci Med*. 56: 1837-51.
- (2007) *Reproductive Disruptions: Gender, Technology and Biopolitics in the New Millennium*. New York, NY: Berghahan Books.

Inhorn M. C. e Treymayne S. (2012) *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*. Berghahn: New York.

Inhorn M. C. (2012) *The New Arab Man. Emergent Masculinities, Technologies and Islam in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton

Inhorn M. C. e van Balen F. (2003) *Infertility around the Globe: New Thinking on Childlessness, Gender and Reproductive Technologies*. Berkeley: University of California Press.

Inhorn M. C., Gurtin Z. B. (2012) "Infertility and Assisted Reproduction in the Muslim Middle East: Social, Religious and Resource Considerations". in *ObGyn, Monograph*: 24-29.

Irigaray L. (1975) *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano

Irigaray L. (1990) *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano

- Irigaray L.** (2014) *L'ospitalità del femminile*, Il nuovo Melangolo
- Izutsu T.** (2002) *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Mc Gill Queen's University Press, Montreal and Kingston London Ithaca
- Jakobsen J. R. e Pellegrini A.** (2004) *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Tolerance*. New York: New York University Press.
- Jansen W.** (2000) "Sleeping in the Womb: Protracted Pregnancies in the Maghreb" in *The Muslim World* 90: 218-37
- Joseph S.** (1999) *Intimate Selving in Arab Families: Gender, Self, and Identity*, Syracuse University Press
- Kamali M. H.** (1999) "Maqāsid al-sharī'a: the objective of Islamic Law" in *Islamic Studies* 38:2 p. 193-208
- Kandiyoti D** (1988) "Bargaining with Patriarchy" in *Gender and Society*, 2: 274-90
- (1991) "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective" in *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, p. 23-42, ed. Nikki R. Keddie and Beth Baron, New Haven: CT: Yale University Press
- Kaplan L., Bove L. F.** (1997) *Philosophical Perspectives on Power and Domination*. Rodopi, Amsterdam – Atlanta, GA.
- Kardiner A.** (1939) *The individual and his society. The psychodynamics of Primitive Social Organization*. New York: Columbia University Press
- Keddie N. R.** (1966) "The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdulhamid II" *Middle Eastern Studies* 3:1, p.46-67, Taylor & Francis Ltd.
- Keller K.** (1986) *From a Broken Web. Separation, Sexism and Self*, Beacon Press
- Khafagy F.** (2005) *Honour Killing in Egypt*. United Nations Division for the Advancement of Women.
- Kimmel, M. S. e Mahler M.** (2003) "Adolescent masculinity, homophobia and violence: Random school shooting. 1982-2001" in *American Behavioral Scientist* 46(10) p.1439-58
- Kinnvall C.** (2004) "Globalization and Religious Nationalism. Self, Identity and the Search for Ontological Security" in *Political Psychology* vol 25, n. 5 p. 741-767
- Kishor S. e Johnson K** (2004) *Profiling Domestic Violence: A multi country Study*. Calverton, MD: ORC Macro.
- Kugle S.** (2007) *Sufis and saints bodies: mysticism, corporeality and sacred power in Islam*, Chapel Hill: The University of Carolina Press

Kugle S.S.A. (2010) *Homosexuality in Islam. A critical reflection on gay, lesbian and transgender Muslims*, Oneworld, Oxford

Kugle S., Hunt S. (2012) "Masculinity, Homosexuality and the Defence of Islam. A case study of Yusuf al-Qaradawi's Media Fatwa" in *Religion and Gender*, vol 2 n. 2 p.254-279

Lamrabet A. (2003) *'Aïcha, Epouse du Prophète ou l'Islam au féminin* Editions Tawhid, Morocco

- (2007) *Le Coran et les femmes: une lecture de libération*. Editions Tawhid, Morocco
- (2008) *Musulmane tout simplement* Editions Tawhid, Morocco
- (2011) *Femmes. Islam. Occident: chemins vers l'univers*. La Croisée des Chemins, Casablanca, Morocco
- (2012) *Femmes et hommes dans le Coran: quelle égalité?* Editions Al Bouraq, Francia
- (2014) "Femmes et Religions, émergence de nouvelles voix féminines" in *Femmes et religions. Points de vue des femmes du Maroc* pp.21-29, Editions La Croisée des Chemins, Casablanca, Morocco
- (2015) "Islam, Occident: des responsabilités partagées" in *Ce qui nous sommes: Réflexions marocaines après les événements des 7 et 11 Janvier 2015 à Paris*, pp.225-240, Editions La Croisée des Chemins, Casablanca, Morocco
- (2016) "Lumière sur l'éthique égalitaire du Coran" in *Le Tissu de nos singularités: vivre ensemble au Maroc*, pp.159-173 Fondation HEM – Les presses de l'Université Citoyenne
- (2016) *20 questions and answers on Islam and Women from a Reformist Vision*

Langhade J. (1994) *Du Coran à la Philosophie*. Siria: Institut Français d'études arabes de Damas.

Laroui A.(2009a) *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)* Casablanca, Centre Culturel Arabe

- (2009b) *Islamisme, Modernisme, Libéralisme* Casablanca, Centre Culturel Arabe
- (2011) *L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*. Casablanca, Centre Culturel Arabe.

Lawrence R. (1985) *The anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge University Press.

Leveau R. (1985) *Le Fellah marocain défenseur du Trône*, Presses de Sciences Po

Leung, N.G. (2003) "Intimate partner violence among infertile women" in *International Journal of Gynaecology and Obstetric*, 2002 Dec, 83(3):323-4

Loomba A. (2000) *Colonialismo/Postcolonialismo*, Meltemi Editore, Roma

Madelung W. (1997) *The Succession to Mohammad. A study on the Early Caliphate*, Cambridge University Press

Maddy-Weitzman B. (1992) "Population growth and family planning in Morocco" in *Asian and African Studies* 26(1):63-79

Mahmasānī S. (2007) "Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs" in *Islam in Transition. Muslim Perspectives* p. 145-150 edited by John J. Donohue e John L. Esposito, New York, Oxford, Oxford University Press

Mahmood S. (2006) "Secularism, Hermeneutics and Empire: The Politics of Islamic Reformation" in *Public Culture* 18(2). 323-347

Mahmood S. (2004) "Questioning Liberalism too: A Response to Islam and the Challenge of Democracy." in *Boston Review*. April/May

Mallat C. (2007) *Introduction to Middle Eastern Law*. Oxford: Oxford University Press.

Mamdouh H. M., Ismail H. M. et al. (2012) "Prevalence and risk factors for spousal violence among women attending health care centre in Alexandria, Egypt". in *Eastern Mediterranean Health Journal*, 18(11)

Marcum J. A. (2008) *An Introductory Philosophy of Medicine: Humanizing Modern Medicine*. USA: Baylor University.

Marzuq A. S. (1998) *Mahajiyah al-taghir al-ijtimā'i fī al-qur'ān al-karīm*. Al-Qahirah: Dar al-Rashad

Massad J. A. (2007) *Desiring Arabs*, Chicago, Chicago University Press

M'bow A. M. (2002) *La crise des valeurs et le rôle de la famille dans l'évolution de la société contemporaine*. Rabat: Imp. El Maarif al Jadida.

McCloskey, Williams, Larsen (2007) "Gender inequality and intimate partner violence among women in Moshi, Tanzania" in *International Family Planning Perspective*, 2005 Sep, 31(3):124-30

McGinnis J., Reisman D. C. (2007) *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Hackett Publishing Company.

Mernissi F. (1983) *Sexe, idéologie, Islam*, Ed. Tierce

Mernissi F. (1987) *Le Harem politique, le Prophète et les femmes*

Mernissi F. (1990) *Sultanes oubliées: Femmes chefs d'état en Islam*. Paris: Albin Michel.

Mernissi F. (1993) "Femmes, saints et sanctuaires au Maroc" in *La religion par les femmes* di N. Auer Falk e R. M. Gross

Messerschmidt, J. W. (2005) "Men, masculinities and crime" in *Handbook of studies on men and masculinities*, edited by M.S. Kimmel, J. Hearn e R. W. Connell, Thousand Oaks, CA: Sage

Messina S. (2006) *Femminismo e Postcolonialismo: il dibattito sullo sviluppo internazionale. Uno studio di caso in Eritrea*. Istituto Universitario Orientale, Napoli

Mir-Hosseini Z. (1993) *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared*. London: I.B. Tauris.

Mir-Hosseini Z. e Hamzic V. (2010) *Control and Sexuality: the revival of Zina Laws in Muslim Contexts*. London: Women Living Under Muslim Law.

Mir-Hosseini Z., Vogt K. et alt. (2013) *Gender and equality in Muslim Family Law. Justice and ethics in the Islamic Legal Tradition*, I. B. Tauris, London/New York

Mir-Hosseini Z., Al-Sharmani M., Rumminger J. (2015) *Men in charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, Oneworld Publications, UK

Moller Okin S. (1990) "Justice, Gender and the Family" in *Columbia Law Review* vol 90 n. 4 p. 1171-1174

Moir A. e Jessel D. (1997) *Brain Sex: the real difference between men and women*. London: Mandarin.

Montanari A. (2002) *Stereotipi nazionali*. Napoli: Liguori Editore

Montanari A. e Ungaro D. (2004) *Globalizzazione, Politica e Identità*, Rubbettino Editore

Montgomery J. E. (2006) *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One*. Belgium: Leuven. Peeters Publishers and Department of Oriental Studies.

Morand M. (1931) *Etudes de droit musulman et de droit coutumier berbère*. Alger: Ancienne Maison Bastide-Jourdan

Morgan D. (1992) *Discovering Men*, Routledge, London

Mouaqit M. (1993) "Mohamed Abdel Al-Jabri Rationalisme et laïcisme" in *Penseurs Maghrebins Contemporains* Ed. Tunisienne – Cérès Productions

- (2008) *L'idéal égalitaire féminin à l'oeuvre au Maroc. Féminisme, islam(isme), sécularisme*. Paris, L'Harmattan

Mounira Charrad (2001) *States and Women's Rights: the making of postcolonial Tunisia, Algeria and Morocco*

Murray S.O, Roscoe W. (1997) *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature*, New York Press

Naamane-Guessous, S. (2007) *Au-delà de toute pudeur. La sexualité féminine au Maroc*. Casablanca, Editions Eddif.

- (2011) *Nous les Femmes, vous les Hommes!* Rabat, Editions Marsam
- (2014) *Les femmes dans le Maroc d'hier et d'aujourd'hui*. Rabat, Editions Marsam.

Nagel J. (1998) "Masculinity and Nationalism: gender and sexuality in the making of nations". in *Ethnic and Racial Studies*. 21(2). 242-269.

Nasr S. H. (2012) *Scienza e civiltà nell'Islam*, Irfan edit.

Nasr H. A. Z. (2012) *Testo sacro e libertà. Per una lettura critica del Corano*, Venezia: Marsilio editori.

Nuryatno, M. A. (2007) "Examining Asghar Ali Engineer Qur'anic interpretation of Women in Islam" in *Al-Jāmi'ah*, vol.45, n.2 p.389-414

Obermeyer C. M. (2000) "Sexuality in Morocco: changing context and contested domain" in *Culture, Health and Sexuality*, vol. 2, n. 3, p.239-254

Opwis F. (2005) "Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory" in *Islamic Law and Society*, vol. 12 n. 2 pp. 182-223, Ed. Brill

Orji E.O, Kuti O., Fasubaa O.B., (2002) "Impact of infertility on marital life in Nigeria" in *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 79; 61-62

Ortu F. (2014) "La psicopatologia di Pierre Janet" in *Psichiatria e Psicoterapia* 33(1), 11-30

Osman F. (2007) "Shura and Democracy", in Donohue J.J, Esposito J. L., *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, Oxford: Oxford University Press

Ouzgane L.(2006) *Islamic Masculinities*, New York: Zed Books

Pace E. (2008) *Sociologia dell'Islam*. Roma: Carocci Editori.

Pacini A. (1998) *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*. Torino: Ed. Fondazione Giovanni Agnelli.

Peterson V. Spike (1994) "Gendered Nationalism". in *Peace Review* 6(1). 77-83. Middle East Masculinity Studies 43.

Peterson V. Spike (1997) "Whose Crisis? Early and Postmodern Masculinism." in *Stephen Gill and James Mittelman, Innovation and Transformation in International Relations Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Peterson V.** (2003) *A Critical Rewriting of Global Political Economy: Integrating Reproductive, Productive and Virtual Economies*. London: Routledge.
- Piccardo H. R.** (2017) *Il Corano*, Newton Compton Editori, Roma
- Piovani P.** (2006) *Indagini di storia della filosofia: incontri e confronti*. Napoli: Liguori Editore.
- Porter D.** (1992) *Between Men and Feminism*, Routledge, London/New York
- Prado, A.** (2014) "Muslim masculinities: an open process" in *Critical Muslim 08: Men in Islam*, edited by Ziauddin Sardar e Robin Yassin Kassab, p.31-46
- Pritchard J. B.** (1969) *Ancient Near Eastern texts: relating to the Old Testament*, Princeton, N.J. Princeton University Press
- Prouvost L.** (1983) "Déclaration Universelle es Droits de l'Homme dans l'Islam et Charte Internationale des Droits de l'Homme" in *Islamochristiana* 1983, n. 9 p. 141-157 PISAI, Roma
- Pulman B.** (2005) "Les enjeux du clonage. Sociologie et bioéthique" in *Revue Française de sociologie*, 3/2005 vol 46, p. 413-442
- Ramonet I.** (1998) "Besoin d'utopie", *Le Monde Diplomatique* maggio 1998
- Reed E.** (1979) *Féminisme et anthropologie*, Parigi: Denoël/Gonthier
- Reinhart A. K.** (1983) "Islamic Law as Islamic Ethics" in *Journal of Religious Ethics* 11(2) p. 186-203
- Ricci L.** (2007) *Maghreb e Mondializzazione. Sfide aperte su percorsi incrociati*. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli
- Rinker, C. H.** (2015) "Creating Neoliberal Citizens in Morocco: Reproductive Health, Development Policy, and Popular Islamic Beliefs" in *Medical Anthropology*, 34; 226-242
- Rispler Chaim V.** (1993) *Islamic medical ethics in the twentieth century*. Leiden: Brill
- Rodinson M.** (1973) *Israel A Colonial-Settler State?*, Monad Press, New York.
- Rodriguez M PM, Mastead ASR, Fischer AH.** (2002) "Honor in Mediterranean and Northern Europe" in *Journal of Cross cultural Psychology* 2002; 33: 16-36
- Ruddick S.** (1995) *Maternal Thinking: toward a politics of Peace*. Boston MA: Beacon Press.
- Sadiqi F.** (2003) *Women, Gender and Language in Morocco*. Leiden: Brill.
- Sadiqi F.** (2014) *Moroccan Feminist Discourses*, New York: Palgrave Macmillan

- Sadiqi F.** (2016) "Feminization of Authority in Morocco" in *Gender and Power. Toward Equality and Democratic Governance*, edited by Mino Vianello e Mary Hawkesworth, New York: Palgrave Macmillan, p. 275-292
- Said E. W.** (1993) *Culture and Imperialism*, New York, Knopf
- Sallam H.** (2013) *Infertility in Egypt: Science, Myth and Religion*
- Salvatore A.** (1996) "Beyond Orientalism? Max Weber and the Displacements of Essentialism in the Study of Islam" in *Arabica – Journal of Arabic and Islamic Studies* Vol XLIII p. 457-485
- Santillana D.** (1938) *Istituzioni di Diritto Musulmano Malichita, con riguardo anche al sistema sciafiita*. Roma: Istituto per l'Oriente.
- Schacht J.** (1964) *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Skocpol T.** (1979) *States and Social Revolutions*. New York: Cambridge University Press.
- (1992) *Protecting Soldiers and Mothers: The Politics of Social Provision in the United States, 1870 -1920* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Smartt U.** (2006) "Honour Killings", in *Justice of the Peace* 170: 4-7.
- Smith R.** (1975) *Kinship and marriage in early arabia*. Boston, Beacon Press
- Spivak G. C.** (1988) Can the Subaltern Speak? in *Marxism and the Interpretation of Culture* ed. Nelson C. and Grossberg L., Macmillan Education: Basingstoke, p. 271-313
- Subhani J.** (1985) *Al-tawhīd wa al-shirk fī al-qur'ān al-karīm*. Beirut: Dar al-Taaruf lil-matbuat
- Sullivan D.** (1995) "The Public/Private Distinction in International Human Rights Law" in *Peters J. and Wolper A. Women's Rights*, Human Rights Routledge New York and London, p. 127
- Sumner W. G.** (1907) *Folkways: a study of the sociological importance of usages manners, customs, mores and morals*. Boston, Ginn
- Syed I. B.** (1997) "The Human Cloning: An Islamic Perspective", in *The Muslim World League Journal*, 25 (2), 43-48.
- Takriti A. R.** (2013) *Monsoon Revolution: republicans, sultans and empires in Oman, 1965-1976*, Oxford: Oxford University Press
- Taurino A.** (2003) *Identità in transizione. Dall'analisi critica delle teorie della differenza ai modelli culturali della mascolinità*, Edizioni Unicopli

Taylor C. (2014) "Forward: What is secularism?" in *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Geoffrey Brahm Levey and Ratiq Modood eds. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Therborn G. (2004) *Between Sex and Power: family in the world*.

The Global Muslim Women's Shura Council (2012) *Domestic Violence: a violation of Islam*. The American Society for Muslim Advancement.

Tickner J. A. (2001) *Gendering World Politics: Issues and Approaches in the Post-Cold War Era*. New York, NY: Columbia University Press.

Tilly C. (1975) *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Tillion G. (1966) *Le Harem et les cousins*. Paris, Éditions du Seuil

Tolino S. (2014) "Homosexuality in the Middle East: an analysis of dominant and competitive discourses" in *Deportate, Esuli, Profughe*, 25, p. 72-91

Tomsen S. (2002) *Hatred, murder and male honour: anti-homosexual homicides in New South Wales 1980-2000*, Vol. 43 Canberra: Australian Institute of Criminology

Tristram Engelhardt H. Jr. (2000) *The Philosophy of Medicine*. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Tullio-Altan, C. (1998) *Manuale di antropologia culturale: storia e metodo*, Milano: Bompiani

Wadud A. (1999) *Qur'an and woman: rereading the sacred text from a womans perspective*, New York, Oxford: Oxford University

Wadud A. (2007) "Rights and Roles of Women" in *Islam in Transition. Muslim Perspectives* p. 157-169 edited by John J. Donohue e John L. Esposito, New York, Oxford, Oxford University Press

Weber M. (1961) *Economia e società*, Milano: Edizioni di Comunità

Weber M. (1976) *Sociologia delle religioni*, Torino: Utet

Wright R. (2008) *Dreams and shadows: the future of the Middle East*, London: Penguin Books

Weingartner L.A. (2005) *Family law and reform in Morocco: the mudawwana, Modernist Islam and Women's Rights in the Code of Personal Status*, University of Detroit, Mercy Law Review

Wolfrum R. (2011) “Constitutionalism in Islamic Countries: A Survey from the Perspective of International Law”, in *Rainer Grote and Tilmann J. Roder (eds), Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*.

World Bank (2012) *World Development Report - Gender Equality and Development*. Washington DC: The World Bank.

World Health Organization *Violence Against Women*. Fact Sheet N. 239.

Yahya ibn ‘Adi (2002) *Tahdhib al-Akhlaq – The Reformation of Morals: A parallel English – Arabic Text*. Brigham Young University.

Zanghì C. (2013) *La protezione internazionale dei diritti dell’uomo*. Torino: Giappichelli Editore.

Zimmerman D. e West C. (2014) “Doing Gender” in *A: Aronson e M Kimmel (eds), The Gendered Society Reader*, 5th ed. New York: Oxford University Press.

Zuhur S. (2005) *Gender, sexuality and the criminal laws in the Middle East and North Africa: A comparative Study*. WWHR: New Ways Turkey.