



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale

in Asia Meridionale e Occidentale: lingue,
culture e istituzioni

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Il dibattito scientifico sull'affermazione dell'individuo nel Maghreb, dagli anni Novanta ad oggi

Relatore

Ch.ma Prof.ssa Barbara De Poli

Correlatore

Ch.mo Prof. Eros Baldissera

Laureando

Lara Danielli

Matricola 812481

Anno Accademico

2011 / 2012

Indice

مقدمة	4
Introduzione.....	7
Note sulla traduzione	11
L'approccio socio-antropologico	12
Tematiche affrontate	18
La famiglia.....	18
La relazione tra i sessi e la sessualità.....	28
La religiosità.....	41
La partecipazione politica.....	56
Considerazioni.....	68
L'approccio psicanalitico.....	71
Tematiche affrontate	73
Il contesto familiare.....	73
La religione	77
Il rapporto con la cosa pubblica	80
La funzione della psicanalisi	83
Considerazioni.....	86
L'approccio storico-filosofico	88
Tematiche affrontate	89
Il processo storico.....	89
La riflessione filosofica.....	96
Considerazioni.....	99
L'approccio giuridico-teologico	101
Tematiche affrontate	102
Il concetto di individuo secondo i testi sacri	102
La tradizione giuridica.....	107
Considerazioni.....	111

Conclusioni	113
Bibliografia	117
Opere in lingua francese e italiana	117
Opere in lingua araba	120
Sitografia.....	121
Filmografia	123
Lezioni e incontri	123
Ringraziamenti	124

مقدمة

يعالج هذا العمل بطريقة نقدية النقاش العلمية التي تدور حول إقرار الفرد في المغرب العربي منذ التسعينات.

خلال العقدين الأخيرين لاحظ الباحثون المغاربة تقدما في عملية إقرار الفرد وتحرر الشخص من القيود والمحرمات التي فرضتها المجتمع على مكوناتها، وبالنسبة لهم فإن آثار هذه الظاهرة في المجتمع ليست طفيفة، بل حثتهم على تحاليل عميقة لها، قاموا بها المختصون تبعا لنظرات مختلفة وحسب تأهيلهم ومجالات اهتماماتهم، وقد اخترت جمعها طبقا للأبواب الاجتماعية والأنثروبولوجية، السيكو-تحليلية، التاريخية والفلسفية، والقانونية والفقهية. بهذه الطريقة قارنت منظورات الباحثين تجاه المشكلة ومناهجهم التحليلية للموضوع، فبفضل تعدد النظرات المستعرضة حصلت على حدّ كاف من الوضع الجدلي في هذا الموضوع.

إجمالا يتوافق الأساتذة على أن العملية التقدّمية في تحرر الفرد من قيود مجموعته في المجتمعات المغربية عقبّت مجيء الحداثة وتهمّ بصفة خاصة مجالات العائلة والجنس والدين والسياسة. بالنسبة للأساتذة تسبّبت هذه العملية في إرتخاء الروابط العائلية، والتحرير التقدّمي للعلاقات بين الجنسين من المحرمات الثقافية والدينية، وتشخيص الممارسات الدينية، وفي تزايد المطالب السياسية للمواطنين لمزيد من الاعتراف بحقوقهم. تبرز هذه الظاهرة الاجتماعية خاصة في تصرفات الشباب المتمردة ويثير قبولها الجزئي نزاع جوفي باثولوجي داخل الفرد الباحث عن توازن بين إقراره الشخصي وإرضاء ابتغاء المجتمع، وبين رجحان "الأنا" الذي يسوقه للسعي نحو التحرر وكسر المحرمات وبين اللاوعي الجماعي الذي يدفعه إلى الاخضاع للقيم التقليدية المحصل عليها في العائلة.

يقوم أساس العمل على بحث بيبيلوغرافي، ولإستعراض المراجع والموارد قمت بالبحث خصوصا في المغرب الأقصى، في مكتبة مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية في الدار البيضاء، وفي المكتبة الوطنية للمملكة المغربية ومكتبة المركز جاك بيرك بالرباط وفي مكتبات مختلفة في الرباط وتونس، وفي مقابلة مع المحلل النفسي (جليل بناني) في الرباط. بعد ذلك فصلت هذه الموارد حسب منظورتها، ثمّ قارنت مواضيع الموادّ التي تتابع نفس المنظور كي أبحث طبيعة المناقشات لشئى الباحثين، ونقاط الاختلاف والتوافق بينهم، وبالتالي أقارن استنتاجاتهم. يتعلّق كلّ باب من الأبواب الأربعة بنصوص تتابع منظور خاص ويحتوي على فهرس النصوص المستخدمة الذي تختمه بعض الاعتبارات حولها.

بالإضافة إلى ذلك لاحظت أن أغلب الموارد المغربية الموجودة عن هذا الموضوع مكتوبة باللغة الفرنسية إمّا بسبب تلقي الباحثون تعليما ناطقا بتلك اللغة ولذلك لا يتقنون اللغة العربية، أو بسبب اختيار شخصي للتعبير قد تكون قرّره الطبيعة العلمية للموضوع. مع ذلك، هناك بعض النصوص باللغة العربية، خاصّة في مجلات جامعية أو في كتب جماعية، ومن بينها خصوصا في ما يتعلّق بالدين. وذلك يعود على الأرجح الى أن اللغة العربية قد تستدعى بشكل رمزي سياقًا محافظًا ومتعلّقًا بالتقاليد، بينما ترتبط اللغة الفرنسية، وحديثًا ولو جزئيًا الإنجليزية، بالحدّثة والدولية.

زيادة عن ذلك، لاحظت أن اللغة العربية تتضمّن كثيرا من المفردات المتعلقة بالمجال الاجتماعي، ولكن في هذه اللغة الكلمات المتعلقة بسياق الفرد والفردية قليلة ومبهمة. أعتقد أن نقص المصطلحات في هذه اللغة الوافرة جدّا يعكس نقصا تقليديا لأهمية مجال الفرد في الثقافة المعبّرة باللغة العربية.

رغم الصعوبات التي وجدتها كان البحث في هذا الموضوع مهماً ومحتّماً، وأولا لدراسة ومقارنة المفاهيم المتعلقة بالفرد المطوّرة في المجالات المختلفة، وثانيا لأن

غرض هذا البحث كان النظر في المناقشات العلمية التي دارت بين الأساتذة المغاربة، بدلا من ذلك الصادر من الباحثين الغربيين. ويؤدّي هذا الاختيار إلى بحث منظور المفكرين المعنيين مباشرة بهذه الظاهرة وإلى فهم مدى وعيهم عن هذه المشكلة داخل مجتمعهم.

Introduzione

Il presente lavoro è uno studio critico sul dibattito scientifico relativo all'affermazione dell'individuo nel Maghreb¹ a partire dagli anni Novanta.

Negli ultimi vent'anni gli studiosi magrebini hanno riscontrato un progressivo processo di individualizzazione ed emancipazione del soggetto da vincoli e tabù tradizionalmente imposti dal gruppo di appartenenza ad ogni suo componente, fenomeno le cui ricadute sociali a loro avviso non sono passate inosservate. Essi ne hanno pertanto ritenuta doverosa un'analisi approfondita, che è stata condotta secondo diverse prospettive, a seconda della formazione e degli ambiti di interesse di ognuno, approcci che ho scelto di raggruppare secondo i filoni socio-antropologico, psicanalitico, storico-filosofico e giuridico-teologico. In questo modo ho potuto mettere a confronto visione del problema e metodo di analisi degli studiosi e, grazie alla molteplicità di approcci e punti di vista considerati, ricavare un quadro della situazione del dibattito sul tema piuttosto esaustivo.

Complessivamente gli accademici concordano sul fatto che il progressivo processo di emancipazione dell'individuo rispetto ai vincoli e alle aspettative del gruppo di appartenenza, innescatosi nelle società magrebine in seguito all'avvento della modernità, concerne principalmente gli ambiti familiare, religioso, sessuale e politico. A loro avviso esso ha infatti determinato l'allentamento dei legami familiari, la progressiva liberazione delle relazioni tra i sessi dai tabù culturali e religiosi, l'individualizzazione delle pratiche religiose e le crescenti rivendicazioni politiche dei cittadini per un maggiore riconoscimento dei propri diritti. Si tratta di un fenomeno sociale evidente soprattutto nel comportamento contestatario dei giovani e che spesso, non essendo ancora del tutto accettato, genera un patologico conflitto interiore in un individuo ancora chiaramente in cerca di un equilibrio tra la propria affermazione personale e la soddisfazione dell'ideale sociale, tra la prevalenza del proprio Io, che lo spinge all'emancipazione e alla rottura dei tabù, ed il predominio

¹ Considerate le diverse valenze del termine "Maghreb", si precisa che in questo elaborato si intende l'insieme dei seguenti Paesi: Marocco, Algeria, Tunisia.

dell'incosciente collettivo, che lo induce a conformarsi ai valori tradizionali acquisiti in famiglia.

Il lavoro è stato impostato a partire da una ricerca bibliografica per inventariare e reperire le fonti pubblicate sul tema, condotta prevalentemente in Marocco (biblioteca della *Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines* a Casablanca, *Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc* e biblioteca del *Centre Jaques Berque* a Rabat, varie librerie ed un'intervista allo psicanalista Jalil Bennani) e in Tunisia (diverse librerie di Tunisi). Tale materiale è poi stato diviso in base all'approccio e, nell'ambito dei documenti di medesima prospettiva, confrontato per tematiche, in modo da indagare la natura del discorso condotto dai vari studiosi, i punti in cui essi concordano e quelli in cui si dimostrano discordanti e confrontare le varie argomentazioni avanzate. In ognuno dei quattro capitoli, inerenti ciascuno il materiale di un approccio differente, il discorso sulle varie tematiche è introdotto da una ricapitolazione del materiale preso in esame e concluso da alcune considerazioni in merito.

Un'altra osservazione di natura documentale è quella inerente la lingua dei documenti esistenti. Sottolineiamo che la maggior parte della letteratura reperita in merito all'argomento scelto, seppur prodotta da autori magrebini, è in francese. Di fatto gli studiosi presi in considerazione sono di formazione prevalentemente francofona e pertanto in gran parte non dominano la lingua araba, o perlomeno, trattandosi di argomenti di tipo scientifico, hanno scelto in maggioranza di esprimersi nella lingua occidentale di riferimento. Si trovano tuttavia testi in arabo in diverse riviste universitarie o in manuali collettanei multidisciplinari, e soprattutto su tematiche inerenti argomenti religiosi. Questo probabilmente perché la lingua araba nel Maghreb richiama simbolicamente ad un contesto più conservatore e legato alla tradizione, mentre il francese, e ultimamente in parte anche l'inglese, hanno connotati più connessi a modernità e internazionalismo.

Nondimeno, per quanto riguarda l'arabo, occorre evidenziare che in confronto agli innumerevoli termini inerenti la sfera comunitaria, i quali ruotano attorno alle radicali²

² Nella lingua araba ogni parola è formata a partire da tre consonanti di base (in rari casi quattro), che determinano la sfera di significato cui appartiene la parola stessa; tali consonanti fondamentali, alle quali si possono aggiungere altre

ğ m ‘, che richiamano i significati di raccogliere, raggruppare, riunire (e affini), i vocaboli designanti la sfera dell’individuo si dimostrano esigui e piuttosto ambigui. Nel complesso essi si ritrovano legati a tre sfere semantiche: in primo luogo quella inerente le radicali *f r d*, che rimandano al campo dell’essere singolo, unico, isolato; in secondo luogo le radicali *š ħ ṣ*, che concernono l’ambito della persona; infine, si ritrovano parole riconducibili alle radicali *m y z*, che richiamano la sfera semantica della separazione, distinzione, differenziazione. Secondo tale logica possiamo tradurre il termine “individuo” come *fard* (che però può anche essere inteso come uno dei due elementi di una coppia o compagno, quindi come parte di un tutto) o come *šahṣ* (che ha anche il significato di “persona”); “individuale” come *fardī* (che può significare anche “individualista”), *infirādī* o *šahṣī* (che significa letteralmente “personale”); “individualità” con *fardiyya* (che può significare anche “individualismo”, anche se esso viene normalmente espresso con *fardāniyya*) o *šahṣiyya* (che letteralmente significa “personalità”, ma può essere intesa anche come “identità”), oppure *mušahḥiṣa*; così come “individualizzazione”, che di per sé risulta inesistente nei dizionari, inteso come “affermazione” può essere tradotto con i nomi verbali (*maṣādir*) dei verbi *tamayyaza bi* (che in realtà significa più generalmente “emergere”, “distinguersi”, “differenziarsi”), *tafarrada bi* e *’infarada* (che significano più precisamente “distinguersi”) o *šahaṣa* (che ha in realtà il significato di “emergere”, “spiccare”, “apparire”). Oltre ai termini enunciati, ve ne sono altri in determinate accezioni riconducibili alla medesima sfera di significato: essi sono *ḍāt* (che si può intendere come “essenza”, “entità”, “persona”, “individualità” o “personalità”), da cui derivano *ḍātī* (inteso come “individuale” o “personale”) e *ḍātiyya* (che significa “identità”, “individualità”, “personalità”, “soggettività”); infine *nafs* (che nella sua accezione principale significa “anima” o “animo”, ma può essere inteso anche come “persona” o

lettere servili a seconda delle forme che si vogliono ottenere, costituiscono la radice della parola e vengono pertanto definite “radicali”.

“individuo”, soprattutto in ambito psicologico e filosofico), da cui *nafsāniyya* (che può significare oltre a “psicologia”, anche “individualismo” ed “egoismo”).

Tale carenza, riguardante peraltro una lingua ricchissima quale è quella araba, riflette a mio avviso la scarsa importanza tradizionalmente attribuita alla sfera individuale nella cultura espressa in questa lingua.

Nonostante le difficoltà riscontrate, la ricerca sull’argomento in questione si dimostra interessante e stimolante innanzi tutto per lo studio e la comparazione della concezione di individuo sviluppata nelle diverse discipline e in secondo luogo per l’analisi del dibattito scientifico condotto dagli studiosi magrebini stessi, piuttosto che di quello di matrice occidentale, scelta che permette di indagare la visione di chi direttamente coinvolto, nonché cogliere l’entità di consapevolezza sulla problematica presente in seno alla relativa società.

Note sulla traduzione

La traduzione dei testi presi in analisi, sia arabi che francesi, è effettuata da me.

Per quanto riguarda le citazioni, ho scelto di tradurre quelle dall'arabo e di conservare nella lingua originale quelle in francese.

Le parole arabe inserite nel testo sono in semplice trascrizione con caratteri latini se riferite ad autori o termini molto noti e ormai adottati nelle lingue occidentali, in traslitterazione scientifica in tutti gli altri casi.

L'approccio socio-antropologico

Secondo il materiale da me reperito, la maggior parte degli studiosi che affrontano il tema dell'affermazione dell'individuo nel Maghreb, muove da un approccio socio-antropologico. Si tratta di testi di tipo argomentativo ed espositivo, in gran parte frutto di convegni internazionali e dibattiti tra i principali intellettuali e studiosi maghrebini ed occidentali, o risultato di ricerche sul campo, sia quantitative che qualitative. Essendo manuali piuttosto specifici, sono spesso rivolti ad un pubblico piuttosto elitario e di diffusione contenuta.

Tra i principali studi sul tema, troviamo il volume *"Soumis et rebelles: les jeunes au Maroc"* di Mounia Bennani-Chraïbi³ sui giovani in Marocco, rimaneggiamento della sua tesi di dottorato sulle rappresentazioni dei giovani marocchini discussa presso l'Istituto di Studi Politici di Parigi nel 1993⁴; la prima sezione è infatti dedicata all'emergenza dell'individuo. Si tratta di un'inchiesta condotta con il metodo quantitativo per alcune sue parti di contestualizzazione ed approfondita con quello qualitativo dell'osservazione partecipante, tramite il quale la studiosa ha raccolto le storie di vita di un campione variegato di soggetti. Essa procede nella propria indagine confrontando esperienze, racconti e convinzioni dei vari soggetti interpellati e organizza l'esposizione scegliendo pochi esemplari rappresentativi, che chiama per nome, a cui dà la parola, spesso anche citandoli letteralmente, ricordando in breve i loro connotati ogni volta che li fa intervenire nel discorso, in modo che il lettore possa seguire la loro storia e collegare le diverse risposte di ciascuno riguardo ad ogni argomento trattato, nel corso dei capitoli. Lo studio è quindi un continuo confronto di vissuti concreti e opinioni dei soggetti interrogati intervallato da considerazioni, riflessioni e deduzioni avanzate da parte della ricercatrice, sulla base di un'ampia e pregressa conoscenza della situazione sociale e politica nel Paese.

³ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*, CNRS Editions, Paris 1994.

⁴ M. Bennani-Chraïbi, *Les représentations du monde des jeunes marocains*, Thèse de doctorat de l'Institut d'Etudes Politiques, Paris 1993.

Un'altra indagine sociologica marocchina di rilievo è quella sui giovani e i valori religiosi, raccolta nel volume *“Les jeunes et les valeurs religieuses”* curato da Rahma Bourqia e pubblicato a Casablanca nel 2000⁵. Si tratta di uno studio effettuato in realtà nell'aprile del 1995, i cui risultati sono stati discussi durante il seminario dal titolo *“Jeunesse et valeurs culturelles”* tenutosi a Rabat (Marocco) il 16 e 17 aprile 1996. La ricerca, basata su un'indagine sia quantitativa (questionari) che qualitativa (interviste) rivolta a studenti sul territorio di Rabat, coglie il religioso nel suo vissuto sociale, interrogando la posizione dei giovani riguardo alle correnti di idee presenti nella società marocchina ed esaminando le dinamiche relative a diffusione e condivisione di valori e pratiche. Nel testo risultato dall'indagine le argomentazioni presentate sono costantemente sostenute da tabelle esplicative contenenti percentuali e dati quantitativi raccolti durante l'inchiesta.

Seguono inoltre un approccio socio-antropologico gli articoli su Islam e individualizzazione di Azzedine Allam⁶ e Abdellatif Felk⁷ e quello su società civile e secolarizzazione del diritto familiare e sessuale in Marocco scritto da Abdessamad Dialmy⁸, tutti pubblicati sul secondo numero dei Quaderni di ricerca del *Centre Jacques Berque* di Rabat (Marocco) del 2005. Allam fa un riassunto del suo vissuto personale dell'Islam seguendo le tappe che hanno segnato la propria vita e recuperando il soggettivo e l'oggettivo della pratica religiosa; Felk tratteggia i fenomeni di secolarizzazione, re-islamizzazione e costruzione del soggetto in corso nei Paesi arabi, con tutte le relative implicazioni sulla società. Dialmy invece dimostra la possibilità di elaborare un diritto familiare e sessuale secolare ed egualitario in una società in cui la libertà religiosa non è riconosciuta e in uno Stato che proclama l'Islam come religione ufficiale. Giunge a tali conclusioni attraverso un ragionamento sul fallimento del *Plan d'Intégration de la Femme au Développement* nell'ambito della revisione del codice di famiglia marocchino, sfociando in un'analisi dei problemi inerenti la società civile e delle sue responsabilità e riflettendo sul tabù legato alla libertà religiosa.

⁵ R. Bourqia (éd.), *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Editions EDDIF, Casablanca 2000.

⁶ A. Allam, *Récit quotidien de l'islam, vécu individuellement*, in « Cahiers de recherche du CJB », 2, 2005, pp. 81-85.

⁷ A. Felk, *Religion et culture de l'individu dans la société : islam et émergence contrariée du sujet*, in « Cahiers de recherche du CJB », 2, 2005, pp. 87-91.

⁸ A. Dialmy, *Société civile et sécularisation du droit familial et sexuel au Maroc*, in « Cahiers de recherche du CJB », 2, 2005, pp. 159-173.

Possiamo poi trovare dei riferimenti al tema dell'affermazione dell'individuo nei testi di Ben El Mostafa Okacha⁹ e di Bouchra Sidi Hida¹⁰, entrambi sui processi di individualizzazione in Marocco intesi rispettivamente come islamismo e come mobilitazione informatica e urbana, pubblicati il primo sul n° 34 della rivista "Prologues" del 2005 ed il secondo su "Revue Tiers Monde", fuori serie del 2011. Okacha indaga in particolare il fenomeno dei movimenti integralisti islamici come mezzo di affermazione e realizzazione dell'individuo affiliato, mentre Sidi Hida basandosi sulla sociologia del soggetto, indaga il ruolo delle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione per la gioventù marocchina e descrivendo casi specifici cerca di comprendere ed analizzare il rapporto tra le nuove mobilitazioni collettive, internet e i diversi attori nello spazio pubblico.

Non meno interessante per la ricerca, è l'articolo di stampo socio-antropologico di Faṭḥī Ben al-Ḥāğ Yaḥyā sui giovani tunisini e la religione, pubblicato nella parte in arabo del numero 36 della rivista "Prologues" del 2006,¹¹ in cui si analizza la situazione dei giovani tunisini in quanto a fede, pratica e attitudine religiosa e la direzione verso la quale essi sono diretti, intesa come laicità o risveglio religioso.

Un altro punto di riferimento importante che riguarda, tra svariati argomenti, anche il tema della nostra ricerca è la serie di rapporti elaborati nell'ambito del progetto "50 ans de développement humain & perspectives 2025", in occasione del cinquantenario dell'Indipendenza del Regno del Marocco¹². I contributi che ci riguardano sono alcuni rapporti tematici e l'Inchiesta Nazionale sui Valori¹³, condotta a settembre e ottobre del 2004 e diretta da un comitato scientifico costituito dagli studiosi Rahma Bourqia, Abdellatif Bencherifa e Mohamed Tozy, assistiti da Mohamed Abderebbi, mentre il relativo rapporto di sintesi è stato redatto da Hassan Rachik. La stessa Rahma Bourqia si è poi occupata del rapporto tematico su società, famiglia, donna e gioventù¹⁴; tale rapporto tematico è basato sulle contribuzioni della stessa e di altri studiosi sul tema,

⁹ B. Okacha, *Processus d'individuation*, in « Prologues », 34, 2005, pp. 34-39.

¹⁰ B. Sidi Hida, *Mobilisations collectives à l'épreuve des changements au Maroc*, in « Revue Tiers Monde », Hors Série, 2011, pp. 163-188.

¹¹ F. Bin Al-Ḥāğ Yaḥyā, *Al-ṣabāb al-tunī wa al-dīn : naḥwa al-'almāniyya 'aw naḥwa al-ṣaḥwa al-dīniyya ?*, in « Muqaddimāt. Al-mağalla al-mağribiyya li al-kutub », 36, 2006, pp. 52-60.

¹² <http://www.rdh50.ma/fr/gt02.asp>, consultato il 24/03/12.

¹³ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapports_transversaux/valeur474pages.pdf, consultato il 24/03/12.

¹⁴ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapport_thematique/societe/rt2societe64pages4.pdf, consultato il 24/03/12.

tra i quali Mokhtar El Harras si è occupato delle mutazioni della famiglia in Marocco¹⁵, Hayat Zirari dell'evoluzione delle condizioni di vita delle donne¹⁶, Hassan Rachik di gioventù e cambiamento sociale¹⁷ e Rahma Bourqia stessa del contributo su cambiamenti e prospettive dei valori¹⁸. Si tratta di un'inchiesta condotta con metodo quantitativo (questionario in lingua parlata marocchina basato su risposte chiuse e presentato ad un campione piuttosto rappresentativo), senza soffermarsi sulle motivazioni della valutazione. Nei rapporti, piuttosto discorsivi, le argomentazioni presentate sono costantemente sostenute da tabelle esplicative contenenti percentuali e dati quantitativi raccolti durante l'inchiesta.

Un lavoro molto interessante ed unico per le tematiche affrontate è il volume di Abdessamad Dialmy su alloggio, sessualità e Islam, pubblicato a Casablanca da Eddif nel 1995.¹⁹ Si tratta di uno studio costituito da un'introduzione sociologica sulla sessualità dello spazio, in cui l'autore descrive la conformazione, la funzione e l'utilizzo degli spazi costituenti abitazioni e città magrebine, e dall'analisi dei dati raccolti durante una relativa inchiesta, di tipo sia quantitativo (tramite questionario) che qualitativo (intervista). Lo studio, volto ad indagare i rapporti tra alloggio e sessualità, tra sessualità e islamismo e tra alloggio e islamismo, affrontando questioni intime e imbarazzanti permette di comprendere i processi di cambiamento sociale e le cause recondite di diffusi sentimenti e comportamenti individuali e collettivi.

Un altro manuale importante tra la letteratura sul tema è quello concepito dagli atti del colloquio internazionale dal titolo "*L'individu au Maghreb*", tenutosi presso l'istituto *Beit al-Hikma*²⁰ di Cartagine (Tunisia) dal 31 ottobre al 2 novembre 1991, curati da Mohammed Arkoun e pubblicati da *Editions TS* a Tunisi nel 1993²¹. Le riflessioni dei vari esponenti intervenuti vertono su cinque argomenti fondamentali: "teorie dell'individuo", "individuo e religione", "individuo e collettività", "individuo e differenza" e "individuo e potere". I diversi studiosi che hanno contribuito alla

¹⁵ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-4.pdf>, consultato il 24/03/12.

¹⁶ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-7.pdf>, consultato il 24/03/12.

¹⁷ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-8.pdf>, consultato il 24/03/12.

¹⁸ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-3.pdf>, consultato il 24/03/12.

¹⁹ A. Dialmy, *Logement, sexualité et Islam*, Editions EDDIF, Casablanca 1995.

²⁰ Accademia Tunisina delle Scienze, delle Lettere e delle Arti.

²¹ M. Arkoun (éd.), *L'individu au Maghreb: actes du colloque International de Beit al-Hikma, Carthage, 31 oct – 2 nov 1991*, Editions TS, Tunis 1993.

conferenza e quindi al volume affrontano vari aspetti secondo l'approccio a ciascuno più consono e tra i diversi contributi, ne troviamo anche di approccio socio-antropologico.

È poi da ricordare l'analisi di Pierre-Noël Denieuil sugli studi di Dorra Mahfoudh-Draoui e Imed Melliti²², contributo contenuto nel volume dedicato a giovani, dinamiche identitarie e frontiere culturali, curato da Imed Melliti e risultato di una conferenza internazionale organizzata da una rete di universitari affiliati all'Associazione Internazionale dei Sociologi di Lingua Francese (AISLF), in partenariato con l'UNICEF e l'Associazione Tunisina di Sociologia (ATS), tenutosi a Hammamet (Tunisia) il 16 e 17 febbraio 2007²³.

Un altro contributo interessante è il recente (2010) manuale di Amal Chabach "*Le couple arabe au 21ème siècle. Mode d'emploi*"²⁴, scritto sotto forma di dialogo tra l'autrice ed i lettori, in cui vengono esposte e spiegate le difficoltà che le coppie marocchine possono incontrare durante la vita coniugale e sessuale, intervallate da citazioni di esperienze reali raccolte dalla sessuologa nel corso delle sedute, oppure ispirate alla realtà marocchina; il testo mira a sfatare il grande tabù della sessualità e ad incoraggiare individui e coppie a crearsi la propria esistenza adattando quanto appreso dai propri genitori alla propria vita e alle proprie scelte.

Un testo che affronta tematiche simili è il manuale di educazione sessuale²⁵ di Nadia Kadiri e Soumia Berrada, rivolto a ragazzini in procinto di entrare nella fase dell'adolescenza e quindi della scoperta della sessualità. Si tratta di una guida pratica che affronta divieti e realtà marocchine quali verginità, rapporti sessuali fuori dal matrimonio, masturbazione, omosessualità, violenze sessuali, infezioni sessualmente trasmissibili, Islam e sessualità, struttura e funzionamento degli apparati riproduttivi, cambiamenti fisiologici e psicologici legati alla pubertà, dinamiche del rapporto sessuale dal punto di vista scientifico e contraccezione, con annessi sulla legge

²² D. Mahfoudh-Draoui, I. Melliti, *De la difficulté de grandir. Pour une sociologie de l'adolescence en Tunisie*, ED. CPU, Tunis 2006.

²³ P. Denieuil, *Les compromis de l'adolescence face à l'état de société. Lecture d'un ouvrage sur les adolescentes tunisiennes et regards mêlés d'un français sur la société tunisienne*, in I. Melliti, D. Mahfoudh Draoui, R. Ben Amor, S. Ben Fredj (éds.), *Jeunes, dynamiques identitaires et frontières culturelles*, UNICEF, Tunis 2008.

²⁴ A. Chabach, *Le couple arabe au 21ème siècle. Mode d'emploi*, Éditions Quintessence, Aubagne Cedex 2010.

²⁵ N. Kadiri, S. Berrada, *Manuel d'éducation sexuelle*, Editions Le Fennec, Casablanca 2009.

marocchina in materia di sessualità e una lista di associazioni e indirizzi utili in conclusione. Associando al testo descrittivo e informativo l'esposizione di casi reali e consigli pratici per affrontare serenamente ogni evenienza, questo manuale può permettere ai giovani di accedere all'esperienza sessuale con la necessaria consapevolezza e informazione e probabilmente di evitare spiacevoli inconvenienti. La ritengo tuttavia una pubblicazione piuttosto elitaria, in quanto riservata a lettori con scolarità elevata ed educazione francofona.

Un contributo interessante sulla questione femminile è il volume collettaneo su donne e Islam diretto da Aïcha Belarbi,²⁶ risultato di un lavoro di ricerca di un'équipe di studiosi, soprattutto di sesso femminile, riguardante le donne e la religione, i loro diritti, la questione della *mixité*, il significato dell'uso del velo e la riforma del codice di statuto personale marocchino del 1993.

Si cita poi lo scritto²⁷ dello studioso Hadj Ali Smail per una conferenza dal titolo "*L'homme, la femme et les relations amoureuses dans l'imaginaire arabo-musulman*" tenutasi a Tunisi nell'ottobre del 1992, nel quale egli analizza il fenomeno dell'annuncio matrimoniale. Dopo aver riportato alcuni esempi concreti, Ali Smail studia la manifestazione in quanto emergenza di un'individualità in campo amoroso ed emancipazione a livello sessuale.

Un articolo curioso sull'individualizzazione è "*L'invention de l'individualité: de la sexualité énoncée au mythe Remitti*"²⁸ scritto da Hadj Miliani per i quaderni dell'unità di ricerca in antropologia sociale e culturale. Si tratta di un ragionamento sulla cultura ribelle legata al mito della popolare cantante algerina Cheikha Remitti, dai costumi decisamente libertini, e sulla relativa valenza simbolica. Il discorso si articola analizzando il fenomeno dal punto di vista sociale, anche sulla base di citazioni dei testi delle canzoni più significative.

²⁶ A. Bil'arbī (éd.), *Al-nisā 'wa al-islām*, Našr al-Finnik, al-Dār al-bayḍā' 1998.

²⁷ H. Ali Smail, *L'annonce matrimoniale: un fragment de discours sur « l'amour heureux » et la personne humaine idéale*, in S. a., *Actes du colloque: L'homme, la femme et les relations amoureuses dans l'imaginaire arabo-musulman. Tunis 26, 27 et 28 Octobre 1992*, C.E.R.E.S., Tunis 1995.

²⁸ H. Miliani, *L'invention de l'individualité: de la sexualité énoncée au mythe Remitti*, in M. El Korso, *L'oralité au Maghreb et ses approches*, L.A.H.A.S.C., Oran 1991.

Tra le fonti di approccio socio-antropologico che affrontano il tema dell'affermazione dell'individuo nel Maghreb, non sono da trascurare vari articoli apparsi su giornali online. Cito ad esempio l'articolo sui diritti delle donne nordafricane intitolato "*Les droits pour les femmes d'Afrique du Nord. D'importants acquis juridiques, politiques et sociaux, malgré l'adversité*" scritto dalla giornalista Mary Kimani per il 22° volume del giornale "*Afrique Renouveau*" di luglio 2008, in cui l'autrice confronta difetti e acquisizioni inerenti i diritti delle donne contenuti nelle leggi in materia di famiglia in vigore negli Stati nordafricani.²⁹ Vi sono poi tre articoli riguardanti la nuova pubblicazione della psicanalista Nédra Ben Smaïl dal titolo «*Virgines? La nouvelle sexualité des Tunisiennes*»³⁰ usciti i primi giorni di luglio 2012: l'articolo "*Tunisie: recours massif à la chirurgie pour reconstituer la virginité*" di Fethi Belaid per lo spazio web del canale televisivo francese "TV5MONDE"³¹ e quelli redatti dalla giornalista franco-tunisina Lilia Blaise per i giornali online "Harissa"³² e "Tekiano"³³, intitolati rispettivamente «*20% de vraies vierges*» en Tunisie selon Nédra Ben Smaïl" e "*Tunisie: rester vierge ou se refaire une virginité?*".

Tematiche affrontate

La famiglia

Uno dei temi più approfonditi dagli studiosi di approccio socio-antropologico è quello della famiglia, in quanto nucleo in cui l'individuo nasce, si forma e acquisisce determinati valori che contribuiranno a plasmare la sua identità e quella della società in cui andrà ad agire. La maggior parte degli studiosi citati si sofferma sulle caratteristiche della struttura familiare tradizionale patriarcale a modello unico e sulle

²⁹ <http://www.un.org/fr/africarenewal/vol22no2/222-les-droits-pour-les-femmes.html>, consultato il 04/07/12.

³⁰ N. Ben Smaïl, *Virgines? La nouvelle sexualité des tunisiennes*, Cérès éditions, Tunis 2012.

³¹ <http://84.37.120.51/cms/chaine-francophone/info/p-1911-Tunisie-recours-massif-a-la-chirurgie-pour-reconstituer-la-virginite.htm?&rub=6&xml=newsmImmd.90638f8b785eb40d48fe6f89e06a528f.4e1.xml>, consultato il 04/07/12.

³² http://www.harissa.com/news/article/%C2%AB20-de-vraies-vierges%C2%BB-en-tunisie-selon-n%C3%A9dra-ben-sma%C3%AFI?page=569#.T_NPJ4WIGlw.facebook, consultato il 04/07/12.

³³ <http://www.tekiano.com/ness/actu/5667-tunisie-rester-vierge-ou-se-refaire-une-virginite.html>, consultato il 04/07/12.

dinamiche di evoluzione verso la forma nucleare e verso una pluralità di altre strutture moderne (famiglie monoparentali, migranti, con capofamiglia donna)³⁴, evidenziando la natura del processo di individualizzazione e di diversificazione in corso. Mokhtar El Harras ad esempio contrappone i connotati della famiglia tradizionale, istituzione in cui norme e valori collettivi primeggiano sulle pulsioni individuali e in cui i singoli devono evitare qualsiasi azione, comportamento o pensiero che possa costituire una deviazione rispetto alla norma, a quelli della famiglia nucleare moderna, marcata da segnali di individualizzazione come l'attaccamento ad un possesso individuale materiale o umano, il privilegio di ciò che è privato rispetto a ciò che è condiviso, l'esaltazione per l'amore romantico, la maggiore liberazione sessuale, la scelta per i figli di nomi diversi da quelli dei nonni, l'indebolimento dei legami di prossimità, il restringimento delle solidarietà alla cellula domestica, la libera scelta del partner e la limitata conoscenza della genealogia familiare.³⁵ El Harras non riferisce tuttavia quale dei due modelli esistenti sia prevalente.

Pierre-Noël Denieuil analizzando gli studi di Dorra Mahfoudh-Draoui e Imed Melliti³⁶, pur ammettendo un cambiamento della struttura familiare in determinati ambiti, ritiene che si stia verificando un trasferimento ed una ricomposizione dei codici di divisione dei poteri secondo un modello classico, piuttosto che un loro allentamento in favore dell'individualizzazione. Questo perché risulta, ad esempio, che di fronte ad un relativo indebolimento dell'autorità genitoriale spesso si scateni un intervento molto più incisivo da parte dei fratelli, tra i quali il maggiore si sente responsabile rispetto agli altri quanto i genitori stessi.³⁷ Conformemente a quanto riscontrato da Mounia Bennani-Chraïbi³⁸ e Mokhtar El Harras³⁹, egli riporta inoltre che secondo tali studi⁴⁰ in Tunisia emerge una persistenza del modello tradizionale di ripartizione iniqua dei compiti domestici tra ragazze e ragazzi, così come una limitata libertà di uscita per le ragazze, indice di una forte differenziazione dei sessi da parte dei genitori stessi,

³⁴ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-4.pdf>, consultato il 24/03/12, pp. 127-128.

³⁵ M. El Harras, *Famille et jeunesse estudiantine : aspirations et enjeux de pouvoir*, in R. Bourqia (éd.), *op. cit.*, pp. 180-183.

³⁶ D. Mahfoudh-Draoui, I. Melliti, *op. cit.*

³⁷ P. Denieuil, *op. cit.*, pp. 48-49.

³⁸ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, *cit.*, p. 155.

³⁹ M. El Harras, *op. cit.*, p. 176.

⁴⁰ D. Mahfoudh-Draoui, I. Melliti, *op. cit.*

nonostante i discorsi su uguaglianza e pari opportunità spesso condotti.⁴¹ Rahma Bourqia nel contributo *“Les valeurs. Changements et perspectives”*⁴² parlando di valori inerenti l’organizzazione familiare, in un certo senso conferma questa tesi. La studiosa riporta infatti una forte valorizzazione dell’obbedienza, della benedizione genitoriale e del rispetto o pudore da parte dei giovani marocchini, valori riconducibili alla tradizione trasmessi e riprodotti principalmente all’interno del contesto familiare.⁴³ Mounia Bennani-Chraïbi nella sua indagine sui giovani marocchini⁴⁴ concilia la posizione di Mahfoudh-Draoui e Melliti⁴⁵ con quella degli altri studiosi assicurando che il progetto individuale non si è ancora affermato al punto da permettere al singolo un’emancipazione totale dalla famiglia, ma nel contempo l’individualizzazione è avanzata in modo tale che ogni situazione di dipendenza viene vissuta con tensione.⁴⁶ La studiosa concorda inoltre con Mokhtar El Harras⁴⁷ sul fatto che il prolungamento degli studi e le condizioni di precarietà in cui si ritrovano a vivere i giovani al giorno d’oggi li costringono a trattenersi più a lungo nella famiglia d’origine e quindi a sviluppare un forte desiderio di autonomia nei suoi confronti. Secondo Abdessamad Dialmy l’esodo rurale, la crisi dell’alloggio e dell’impiego e la riduzione del potere d’acquisto hanno addirittura condotto ad un ritorno forzato alla famiglia allargata.⁴⁸ Nella sua analisi sulle relazioni tra abitazione, sessualità e Islam in Marocco egli si sofferma sull’impatto che l’alloggio esercita sul benessere dell’individuo e della famiglia e, considerata l’evoluzione della struttura familiare verso la forma nucleare, sottolinea l’insoddisfazione provocata dall’inadeguatezza dell’organizzazione dello spazio nelle case tradizionali, denunciando per altro l’assenza negli studi sul tema di un discorso tanto cruciale.⁴⁹

Mounia Bennani-Chraïbi dedica un intero capitolo alla famiglia intesa come struttura di compensazione,⁵⁰ sia dal punto di vista materiale e delle agevolazioni e raccomandazioni, che a livello affettivo e di integrazione, passaggio in cui sostiene che

⁴¹ P. Denieuil, *op. cit.*, p. 49.

⁴² <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-3.pdf>, consultato il 24/03/12.

⁴³ Ivi, pp. 68-69.

⁴⁴ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, *cit.*

⁴⁵ D. Mahfoudh-Draoui, I. Melliti, *op. cit.*

⁴⁶ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, *cit.*, p. 158.

⁴⁷ M. El Harras, *op. cit.*, pp. 170-171.

⁴⁸ A. Dialmy, *Logement...*, *cit.*, p. 68.

⁴⁹ Ivi, pp. 83, 313.

⁵⁰ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, *cit.*, pp. 143-158.

dal momento in cui vi è una forte crisi del sistema dell'insegnamento, una chiusura del mercato del lavoro ed un blocco della mobilità sociale, la famiglia, ultimamente in parte marginalizzata, viene nuovamente eletta come struttura di integrazione, funzionando così come organismo di compensazione.⁵¹ Della medesima opinione, Mokhtar El Harras nel rapporto sulle mutazioni della famiglia in Marocco rileva che il nucleo familiare ristretto è considerato come cooperativo, solidale e particolarmente attivo nell'apporto di sostegno materiale, morale e psicologico nei confronti dei suoi membri bisognosi, sottolineando l'importanza di vivere in tale culla di amore e sicurezza per la salute e l'equilibrio dell'individuo.⁵² Nondimeno, Hassan Rachik rivela che secondo diverse inchieste la famiglia risulta l'istituzione più valorizzata dai giovani, nonché quella in cui essi si rifugiano nei momenti di difficoltà.⁵³ Lo stesso Mokhtar El Harras nel manuale sui giovani e i valori religiosi⁵⁴ considera tuttavia che al giorno d'oggi la distanza psicologica tra genitori e figli si è allargata non di poco, innanzi tutto perché essendo i secondi più istruiti rispetto ai primi, soprattutto nel campo delle conoscenze scientifiche, i genitori hanno ormai perso il tradizionale ruolo di trasmissione delle conoscenze detenuto in passato.⁵⁵ Un peso importante sull'allontanamento dei giovani dai valori dei genitori è rappresentato anche dall'influenza dei costumi occidentali, veicolati soprattutto tramite la televisione e internet, il che, secondo il campione intervistato dallo studioso, provocherebbe un regresso della loro moralità.⁵⁶ El Harras associa poi il sempre maggiore contatto tra coetanei, sia in sede scolastica che nel tempo libero, come causa della ricezione da parte dei giovani di una miriade di stimoli divergenti e spesso contraddittori, in disarmonia con i valori veicolati dalla famiglia e dalla scuola.⁵⁷

Così come Bennani-Chraïbi, la maggior parte degli studiosi ha un'opinione concorde sul fatto che pur essendo famiglia e parentela ancora considerate come spazio di incontro sociale e di aiuto reciproco, vi sia una mutazione in corso per quanto concerne le relazioni coniugali e intergenerazionali nel senso di una maggiore individualizzazione e

⁵¹ Ivi, p. 143.

⁵² <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-4.pdf>, consultato il 24/03/12, p. 123.

⁵³ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-8.pdf>, consultato il 24/03/12, p. 205.

⁵⁴ M. El Harras, *op. cit.*

⁵⁵ Ivi, pp. 167-168.

⁵⁶ Ivi, p. 179.

⁵⁷ Ivi, pp. 184-187.

autonomia nei confronti dei vincoli parentali.⁵⁸ Mokhtar El Harras⁵⁹ registra infatti l'aspirazione dei giovani a vivere la famiglia in maniera diversa, con rapporti più personali, fondati sul dialogo e sul rispetto dell'intimità individuale, il tutto nonostante la loro valorizzazione del sostegno familiare e l'adesione a determinati valori familiari essenziali. Rahma Bourqia nel rapporto tematico dal titolo "*Société, Famille, Femme et Jeunesse*"⁶⁰ si sofferma sull'emergenza di categorie di membri del nucleo familiare a statuto differente, un tempo prese poco in considerazione, generata dal cambiamento delle relazioni all'interno del nucleo familiare: si tratta di bambini, adolescenti, donne capofamiglia, madri nubili e anziani. Mokhtar El Harras⁶¹ constata inoltre che la proliferazione di questi e altri gruppi più vulnerabili (disabili, malati, pensionati, disoccupati,...) appesantisce i compiti familiari in materia di assistenza, per cui le famiglie, che continuano a prendersi quasi interamente a carico le persone in difficoltà, in alcuni casi iniziano a dare prova di un certo affaticamento, dimostrando che le proprie prestazioni non sono più sufficienti a tutte le nuove esigenze quotidiane. Hassan Rachik⁶² denuncia invece il rischio di un conflitto di valori derivato dal cozzare di due tipi di relazioni familiari, qualora i valori opposti siano rivendicati da due persone diverse o anche dalla stessa persona a seconda dei ruoli giocati; lo studioso lo considera un conflitto quasi inevitabile in un contesto di cambiamento sociale quale quello in atto.

Fathī Ben al-Ḥāğ Yaḥyā in un articolo sui giovani tunisini e la religione⁶³ individua l'espressione di un'emancipazione dei giovani dalla censura imposta da potere politico, sicurezza, scuola, famiglia e anche dal controllo dell'inconscio grazie alla diffusione di nuovi mezzi di comunicazione come il telefono cellulare o la chat su internet. Lo studioso sottolinea che in una cultura in cui non si è abituati ad esternare sentimenti e screzi al di là dell'involucro del pudore e dell'inibizione, i messaggi d'amore, il corteggiamento e i litigi sono facilitati dal fatto che la confessione avviene senza guardarsi negli occhi. Tale fenomeno crea a suo avviso una ricompensa per un

⁵⁸ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., pp. 157-158.

⁵⁹ M. El Harras, *op. cit.*, p. 177.

⁶⁰ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapport_thematique/societe/rt2societe64pagesa4.pdf, consultato il 24/03/12.

⁶¹ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-4.pdf>, consultato il 24/03/12, p. 128.

⁶² http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapports_transversaux/valeura474pages.pdf, consultato il 24/03/12, p. 29.

⁶³ F. Bin Al-Ḥāğ Yaḥyā, *op. cit.*

individuo censurato a più livelli dai valori regolanti la morale comune. Egli precisa inoltre che siccome i giovani tunisini cercano respiro nel francese per confessare soggetti moralmente illeciti in lingua araba, è nata una nuova lingua che sposa abbreviazioni e termini francesi e scrittura araba con caratteri latini, in modo da liberarsi da handicap della lingua quali grammatica, declinazione e retorica.⁶⁴ Secondo lo studioso questi fattori possono porre le basi per una nuova cultura della libertà di un individuo in fuga dai circuiti del proibito e del sacro, ostacoli che trasformano il giovane e il contenuto delle sue espressioni; il fatto che tale atteggiamento non sia frutto di una cultura cosciente o acquisita in modo consapevole, rappresenta tuttavia una regressione e un potenziale pericolo per giovani che vivono in società non ancora mature per quanto riguarda questioni intellettuali, psichiche, sessuali e culturali.⁶⁵ Ben al-Ḥāğ Yaḥyā non ritiene quindi strano il fatto che tale fenomeno generi una nuova schizofrenia che si va ad aggiungere a quelle tradizionali rappresentate ad esempio dalle condizioni delle libertà pubbliche e individuali e dal sussulto manifestato dall'uomo arabo-musulmano, convinto della propria superiorità rispetto alla donna, al momento della discesa di quest'ultima nello spazio pubblico.⁶⁶

Mokhtar El Harras nel contributo "*Les mutations de la famille au Maroc*"⁶⁷ individua le cause socio-economiche della profonda trasformazione di valori, strutture e relazioni familiari verso una sempre maggiore individualizzazione; esse sono a suo parere: l'industrializzazione, la diffusione del salariato, l'urbanizzazione, i movimenti migratori interni ed esterni, l'aumento demografico, la contracccezione, le mutazioni delle strutture economiche generate dalla modernizzazione, la scolarizzazione delle donne e la loro occupazione in nuovi impieghi pubblici offerti in base alla qualificazione. Secondo la medesima analisi⁶⁸ un peso importante nelle mutazioni della famiglia in Marocco è dato dalla riforma della *Mudawwana* (il codice di statuto personale marocchino) voluta da Mohammed VI nel 2004. El Harras ritiene che il nuovo codice giuridico coniughi fedeltà all'Islam e modernizzazione, gratificazione della famiglia e appagamento dell'individuo, permettendo l'emergenza di soggetti relativamente

⁶⁴ Ivi, p. 58.

⁶⁵ Ivi, pp. 58-59.

⁶⁶ Ivi, p. 59.

⁶⁷ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-4.pdf>, consultato il 24/03/12, p. 127.

⁶⁸ Ivi.

autonomi ed eguali sul piano legale e l’emancipazione di entrambi i coniugi all’interno della coppia. Lo studioso elenca tra le principali novità del codice di famiglia la regolazione dei rapporti interni da parte di dinamiche di concertazione e non di obbedienza, la trasformazione da una divisione normativa dei ruoli coniugali ad una condivisione delle responsabilità domestiche e famigliari, la reciprocità di diritti e doveri tra i coniugi, il privilegio di forme di negoziazione nella risoluzione di conflitti famigliari e le restrizioni alla poligamia. El Harras considera inoltre che nonostante queste riforme prendano in considerazione gli attuali cambiamenti vissuti dalla famiglia marocchina traducendo la tradizione religiosa in un linguaggio moderno orientato al futuro, la piena riuscita della *Mudawwana* esige un corrispettivo riscontro pratico in misure sociali, politiche, educative ed economiche adeguate a livello nazionale.⁶⁹ Nell’articolo dal titolo “*La femme et le code de la famille au Maghreb. De l’infamie au paradis*” pubblicato sul giornale online “Afrik”⁷⁰ si aggiungono alle principali novità apportate dalla riforma marocchina enunciate da Mokhtar El Harras⁷¹ la soppressione del tutorato e il principio di separazione dei beni della coppia, criticando la mancata modifica delle condizioni sulla successione e il fatto che concretamente poligamia e ripudio rimangono possibili, seppur con determinate limitazioni; l’autore denuncia inoltre il disappunto delle femministe nel riscontrare che la mentalità della gente è molto più difficile da cambiare rispetto alla legge, in quanto a causa di una millenaria tradizione di tutela maschile, nella maggior parte dei casi le donne non osano rivendicare i propri diritti. Leila Rhiwi, coordinatrice dei diritti delle donne nel Maghreb intervistata da Mary Kimani nell’articolo sui diritti delle donne nordafricane,⁷² concorda con quanto espresso dallo studioso citato, segnalando un’evoluzione delle leggi, ma non della società. Altre critiche alla *Mudawwana*, soprattutto per la sua forte connotazione religiosa, sono mosse da Malika Benradi Khachani⁷³ nell’articolo sulla riforma del 1993 e 10 anni dopo da Abdessamad Dialmy⁷⁴ nel contributo sulla secolarizzazione del codice di statuto personale marocchino (in

⁶⁹ Ivi, pp. 125-127.

⁷⁰ <http://www.afrik.com/article8433.html>, consultato il 04/07/12.

⁷¹ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-4.pdf>, consultato il 24/03/12, pp. 125-127.

⁷² <http://www.un.org/fr/africarenewal/vol22no2/222-les-droits-pour-les-femmes.html>, consultato il 04/07/12.

⁷³ M. Binrāḍī al-Ḥaṣānī, *Al-ta’dīlāt al-ḡadīda li mudawwana al-’aḥwāl al-šaḥṣiyya: ’ayya makāsib li al-qaḍīyya al-nisā’iyya?*, in ‘A. Bil’arbī (éd.), *Al-nisā’ wa al-’islām*, Naṣr al-Finnik, al-Dār al-bayḍā’ 1998.

⁷⁴ A. Dialmy, *Société...*, cit., pp. 159-173.

riferimento a quello del 2004). Malika Benradi Khachani si interroga sul posto riservato alla religione nell'elaborazione del diritto di famiglia, riportando la stretta fedeltà di quest'ultimo alla *šarī'a*⁷⁵ e alla scuola malikita⁷⁶ per quanto riguarda la versione del 1993,⁷⁷ caratteristica riscontrata anche da Dialmy nella versione del 2004. Registrando un'evoluzione familiare, femminile e sessuale a partire dall'Indipendenza nel senso di un'apertura di parte dell'opinione pubblica verso l'approvazione di una famiglia egualitaria, di una donna partner pari al compagno e di una sessualità non istituzionale, egli si interroga pertanto sulla possibilità di elaborare un diritto familiare e sessuale secolare ed egualitario in una società che non riconosce la libertà religiosa e in un Paese che elegge l'Islam come religione di Stato.⁷⁸ Tuttavia se nel 1998 le donne marocchine rivendicavano una rilettura dei precetti islamici e Malika Benradi Khachani riscontrava una forte resistenza della *Mudawwana* all'influenza dei principi fondamentali di uguaglianza fondati sull'universalità dei diritti umani - se non un loro rifiuto⁷⁹, nel 2008 Dialmy continua a rilevare una volontà di modernizzazione del codice di famiglia da parte delle femministe, ma mai nel senso di una secolarizzazione, ovvero di un'elaborazione di un diritto positivo egualitario. Esse propongono infatti ancora una volta una lettura innovativa dei testi religiosi in modo da rimanere al passo con l'evoluzione sociale e dimostrare che l'adozione delle convenzioni internazionali anti-sessiste non è in contraddizione con l'islamicità dello Stato e della società.⁸⁰ Le loro rivendicazioni hanno però trovato ben presto un limite; Dialmy riporta infatti che un fronte islamico costituito da *'ulamā'*⁸¹ e integralisti ha dichiarato che la sfera riguardante la famiglia, la donna e la sessualità deve essere regolata da testi sacri categorici e non interpretabili che dettano la preminenza dell'uomo sulla donna in ambito familiare e la subordinazione della sessualità al matrimonio, leggi alle quali

⁷⁵ Secondo l'Enciclopedia dell'Islam nel discorso islamico il termine arabo *šarī'a* designa le leggi e i regolamenti derivanti dal Corano e dagli *aḥādīṭ* (i detti del Profeta Muḥammad) che governano l'esistenza dei musulmani ed è il prodotto del *fiqh*, la scienza che studia la legge divina.

⁷⁶ Si tratta di una delle quattro scuole giuridico-religiose dell'Islam ortodosso, diffusa prevalentemente nel Maghreb e in Egitto e basata sulla dottrina dell'Imam Mālik B. Anas.

⁷⁷ M. Binrāḍī al-Ḥašānī, *op. cit.*, pp. 19-20.

⁷⁸ A. Dialmy, *Société...*, *cit.*, pp. 159-160.

⁷⁹ M. Binrāḍī al-Ḥašānī, *op. cit.*, p. 20.

⁸⁰ A. Dialmy, *Société...*, *cit.*, p. 160.

⁸¹ Tale termine arabo designa i sapienti giuridico-religiosi, nel sunnismo considerati guardiani, trasmettitori e interpreti della dottrina e della legge islamica; esso include anche coloro che assumono funzioni religiose nella comunità in virtù di competenze religiose e giuridiche più o meno approfondite, come giudici, predicatori e imam delle moschee.

l'evoluzione del mondo deve obbedire. Secondo lo studioso il suddetto fronte islamico si comporta in tal modo in quanto considera il diritto di famiglia e sessuale come l'ultima roccaforte di resistenza della legge islamica rispetto alle secolarizzazioni avvenute in altri ambiti giuridici e quindi si batte per conservarlo in modo che l'etica islamica possa perpetuarsi.⁸² Nondimeno, nell'articolo sui diritti delle donne nordafricane⁸³ Mounira Charrad dichiara le riforme apportate ai codici di statuto personale nei Paesi del Maghreb (nel 2004 in Marocco, nel 2005 in Algeria e nel 2008 in Tunisia) come essenziali nella società musulmana, benché i progressi siano considerati irregolari e ineguali, anche perché spesso alcune leggi oggetto di discussione sono considerate come diretta emanazione di principi islamici, mentre in realtà hanno origine in pratiche tribali o preislamiche, come spiega Valentine Moghadam, responsabile della sezione "Uguaglianza dei sessi e sviluppo" dell'UNESCO.⁸⁴ L'articolo sulla donna e il codice di famiglia nel Maghreb⁸⁵ segnala ad esempio nel codice di famiglia algerino il mantenimento del tutorato, così come del ripudio maschile, delle regole di successione tradizionali, della poligamia seppur sotto condizioni e del dovere di obbedienza al marito da parte della sposa; questo significa per la donna il diritto al lavoro sottomesso all'accordo del marito e l'assunzione dell'autorità genitoriale solamente se viene a meno quella del coniuge; lo stesso autore⁸⁶ considera come unico progresso l'obbligo dell'uomo divorziato ad assicurare l'alloggio ai propri figli, che vengono affidati alla madre. Lo studioso segnala che paradossalmente secondo questo codice di famiglia una donna, a cui si conferiscono competenza e indipendenza a livello professionale, dovrà avere il permesso di un tutore per potersi sposare.⁸⁷ Per quanto riguarda la Tunisia, egli⁸⁸ concorda con Mary Kimani⁸⁹ sul fatto che essa sia lo Stato più rivoluzionario in tutto il mondo arabo in quanto a codice di famiglia, codificato già nel '56 dal presidente Habib Bourguiba, seppur con successive modifiche, fino all'ultima nel 2008. L'articolo di Camille Sarret

⁸² A. Dialmy, *Société...*, cit., p. 160.

⁸³ <http://www.un.org/fr/africarenewal/vol22no2/222-les-droits-pour-les-femmes.html>, consultato il 04/07/12.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ <http://www.afrik.com/article8433.html>, consultato il 04/07/12.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ <http://www.un.org/fr/africarenewal/vol22no2/222-les-droits-pour-les-femmes.html>, consultato il 04/07/12.

per il *Journal Afrique* di “TV5MONDE”⁹⁰ segnala tuttavia la minaccia rappresentata dal partito islamico tunisino *Ennahda*, attualmente al governo, per l’esemplare Codice di Statuto Personale (CSP) in questione. Tale sospetto si fonda sul fatto che *Ennahda*, parte integrante dell’Assemblea Costituente attualmente impegnata a riformare la Costituzione del 1959, abbia proposto un articolo in cui il principio dell’uguaglianza tra i sessi, indiscutibile nel CSP citato ed ancora vigente, viene eliminato e sostituito con quello di complementarietà della donna nei confronti dell’uomo. Tale asserzione secondo Souiad Rejeb dell’*Association tunisienne des femmes démocrates* riduce la donna ad un’appendice dell’uomo espropriandole la dignità di cittadina a parte intera.⁹¹ Secondo l’analisi dell’autore dell’articolo su “Afrik”⁹² il Codice tunisino di Statuto Personale proibisce poligamia e ripudio, autorizza il divorzio e riconosce la trasmissione della cittadinanza per via materna, dato sottolineato anche da Mounira Charrad⁹³ e da Camille Sarret, che alle conquiste apportate dal CSP del ’56 aggiunge il riconoscimento del matrimonio unicamente su mutuo consenso da parte degli sposi.⁹⁴ Mary Kimani⁹⁵ ritiene inoltre che la Tunisia abbia in tal modo dimostrato che in un Paese arabo-musulmano è possibile rimediare all’ingiustizia contro le donne senza tradire i principi della *šarī’a*⁹⁶. In materia di violenze e molestie sessuali la stessa Mary Kimani⁹⁷ ricorda che mentre in Tunisia lo stupro di una bambina minore di dieci anni è punito con la pena di morte, in Marocco esso è considerato come un attentato al pudore, mentre in Egitto violenza familiare e stupro coniugale non rientrano nel diritto penale e fino al 1999 gli stupratori venivano assolti a condizione che sposassero le loro vittime, concessione ancora oggi vigente in Marocco. Secondo l’articolo 475 del Codice penale marocchino, infatti, l’autore di uno stupro è autorizzato a sposare la sua vittima per evitare il giudizio e la condanna, come apparso con grande scalpore su tutti i giornali a marzo 2012 in seguito al suicidio di una sedicenne costretta a sposare il proprio stupratore per salvare l’onore della famiglia e sfuggire alla condanna sociale, il

⁹⁰ <http://www.tv5.org/cms/chaine-francophone/Terriennes/Dossiers/p-22632-Menace-sur-les-droits-des-femmes-en-Tunisie.htm>, consultato il 17/08/12.

⁹¹ Ibidem.

⁹² <http://www.afrik.com/article8433.html>, consultato il 04/07/12.

⁹³ <http://www.un.org/fr/africarenewal/vol22no2/222-les-droits-pour-les-femmes.html>, consultato il 04/07/12.

⁹⁴ <http://www.tv5.org/cms/chaine-francophone/Terriennes/Dossiers/p-22632-Menace-sur-les-droits-des-femmes-en-Tunisie.htm>, consultato il 17/08/12.

⁹⁵ <http://www.un.org/fr/africarenewal/vol22no2/222-les-droits-pour-les-femmes.html>, consultato il 04/07/12.

⁹⁶ Vedi nota 75.

⁹⁷ <http://www.un.org/fr/africarenewal/vol22no2/222-les-droits-pour-les-femmes.html>, consultato il 04/07/12.

tutto conformemente alla legge.⁹⁸ L'articolo sulla donna e il codice di famiglia nel Maghreb⁹⁹ si conclude considerando che di fatto in tutta l'area le riforme governative vengono percepite solamente nelle città, mentre nelle zone rurali è ancora spesso la consuetudine patriarcale e maschilista a regolare i rapporti familiari: "il diritto all'uguaglianza non la genera"¹⁰⁰ e indipendentemente dalle leggi, una donna divorziata o una madre non sposata sono ancora soggette a vergogna e disonore.

Le innovazioni legislative apportate dalla riforma della *Mudawwana* marocchina del 2004 sono rese con toccante ironia nel film marocchino "Number One" di Zakia Tahiri, uscito nel 2009; tale commedia, pur trattando un soggetto di importanza fondamentale in modo sarcastico, fa riflettere seriamente sulla condizione della donna marocchina e sulla rilevanza dei diritti fino ad allora negati.¹⁰¹

La relazione tra i sessi e la sessualità

Un argomento correlato alla famiglia e ampiamente trattato dagli studiosi considerati è quello della sessualità e del rapporto tra i sessi. La coppia, come sostiene Amal Chabach nel suo manuale per una sessualità più serena¹⁰², è infatti il riflesso della società e quindi dei modelli familiari esistenti e dei valori veicolati nel contesto di appartenenza. La maggior parte degli studiosi citati affronta l'argomento evidenziando l'importanza della diffusione della *mixité*¹⁰³, ovvero la frequentazione degli spazi pubblici da parte delle donne e la loro partecipazione attiva nella società a fianco agli uomini, per il cambiamento dei rapporti tra uomini e donne in un senso più egualitario e asessuato. Mounia Bennani-Chraïbi¹⁰⁴ a proposito di *mixité* precisa che essa non è ancora stata assunta da tutte le componenti della società marocchina; differenza

⁹⁸ <http://www.osservatorioiraq.it/marocco-il-suicidio-di-amina-minorenne-costretta-a-sposare-il-suo-stupratore>, consultato il 15/03/12; http://www.huffingtonpost.fr/2012/03/14/maroc-suicide-d-une-adolescente-contrainte-epouser-son-violeur_n_1345816.html?ref=fb&src=sp&comm_ref=false, consultato il 15/03/12; http://www.babelmed.net/Pais/M%C3%A9diterran%C3%A9e/Culture_et_Soci%C3%A9t%C3%A9/maroc_nous.php?c=4079&m=318&l=fr, consultato il 18/03/12.

⁹⁹ <http://www.afrik.com/article8433.html>, consultato il 04/07/12.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Zakia Tahiri, *Number One*, Marocco 2009.

¹⁰² A. Chabach, *op. cit.*, pp. 9, 17, 19.

¹⁰³ Dal francese: la convivenza di uomini e donne nei luoghi pubblici grazie all'uscita delle donne dalla precedente relegazione negli ambienti privati e alla loro partecipazione alle attività sociali a fianco agli uomini.

¹⁰⁴ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, *cit.*, pp. 97-100.

infatti tra i giovani usciti da istituti scolastici stranieri, i quali non manifestano alcun disagio nella relazione con l'altro sesso e per i quali essa è indubbiamente una conquista, e gli altri ragazzi, che dimostrano ancora un certo malessere, in quanto secondo la tradizione solo la sessualità può unire persone di sesso differente. Per questi ultimi la *mixité*, ancora in via di assimilazione, è comunque vista come benefica in quanto permette di familiarizzare tra persone di sesso diverso, di rendere innocenti tali rapporti e di ridurre il senso di estraneità suscitato dalla diversità favorendo l'allontanamento della vergogna, del disagio e della paura dell'Altro. La studiosa considera poi la possibilità di un'amicizia disinteressata tra un ragazzo ed una ragazza, ancora inconcepibile agli occhi dei più, come un segnale evidente di un processo di individualizzazione delle relazioni. Rahma Bourqia¹⁰⁵ sostiene, al contrario, che la *mixité* è ormai diventata pratica comune e che ad esempio nelle università le ragazze partecipano ormai attivamente quanto i ragazzi alle manifestazioni, anche tra gli studenti islamisti; la studiosa accenna poi al grave problema delle molestie sessuali cui le ragazze devono far fronte quotidianamente, ogni qualvolta accedono allo spazio pubblico, problema ormai sempre più dibattuto in vari gruppi, movimenti e associazioni sorti sui social networks e diffusi localmente in molti Paesi arabo-musulmani, in cui portano avanti importanti campagne, anche se le loro azioni si concentrano per il momento soprattutto nelle grandi città; cito ad esempio "Woman-Shoufouch" in Marocco,¹⁰⁶ "Ni Putes Ni Soumises – المرأة التونسية"¹⁰⁷ in Tunisia e "The adventures of Salwa – مغامرات سلوى"¹⁰⁸ in Libano. Il sociologo Abdessamad Dialmy considera il fenomeno delle molestie sessuali come prodotto dell'urbanizzazione, intesa come passaggio da uno spazio tradizionale a stretto controllo sociale ad uno moderno "dtribalizzato"¹⁰⁹, fondato su nuovi valori focalizzati sull'individuo e sulla libertà. Si tratta di uno spazio apparentemente non codificato, in cui regna l'anonimato e vi è quindi una grande libertà di movimento, di sguardo e di espressione; l'individuo

¹⁰⁵ R. Bourqia, *Les jeunes et l'expression religieuse : stratégie d'ambivalence*, in R. Bourqia (éd.), *op. cit.*, pp. 74-75.

¹⁰⁶ Z. Ibnouzahir Lahlou, *Majdouline Lyazidi. En guerre contre le harcèlement des femmes*, in « Femmes du Maroc », 188, 2011, pp. 62-64 ; H. Dehmani, *Drague dans la rue : qu'en pensez-vous ?*, in « Femmes du Maroc », 188, 2011, pp. 66-67 ; <http://www.youtube.com/watch?v=pZEhAJK56hE>, consultato il 09/07/12.

¹⁰⁷ Dal francese e dall'arabo: "Né Puttane Né Sottomesse – La donna tunisina"; <https://www.facebook.com/pages/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A3%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3%D9%8A%D8%A9-Ni-Putes-Ni-Soumises/138236749563044>, consultato il 09/07/12.

¹⁰⁸ Dall'inglese e dall'arabo: "Le Avventure di Salwa"; <https://www.facebook.com/salwa.adventures>, consultato il 09/07/12.

¹⁰⁹ A. Dialmy, *Logement...*, *cit.*, p. 64.

non abituato a tale dinamica vi si sente svincolato dalla logica del gruppo, liberato dal giudizio inibitore dell'altro. Secondo Dialmy in questo nuovo spazio urbano l'aggressione sessuale "simbolica", costituita da adescamenti e molestie, è favorita in quanto non condannata dalla morale della gente presente; lo stesso comportamento sarebbe infatti inconcepibile in contesto rurale o nella città tradizionale, in cui tutti si conoscono e si controllano a vicenda.¹¹⁰ Il sociologo ritiene inoltre che la *mixité* a causa della rapidità e della brutalità con cui è stata instaurata nel mondo arabo, senza una preparazione psichica e storica a riguardo né una convinzione individualista civica parallela, è vissuta dalle masse neo-cittadine come un'eccitazione cronica e illusoria. Nello spazio pubblico urbano l'uomo arabo reputa infatti di non poter evitare l'eccitazione derivatagli dalla prossimità dei corpi, non ancora banalizzati o normalizzati, considerando accessibile qualsiasi donna. Dialmy osserva pertanto che evidentemente "la libertà dell'uomo non si ferma dove inizia quella della donna"¹¹¹ e che, al contrario, la "sociologia spontanea" giudica spesso la donna come responsabile di tale comportamento maschile.¹¹²

Tornando al fenomeno della *mixité*, Mokhtar El Harras in una parte del suo lavoro sulle mutazioni della famiglia in Marocco¹¹³ sottolinea quanto il cambiamento consista soprattutto nel lavoro femminile e nelle modalità delle pratiche matrimoniali, posizione condivisa da molti altri studiosi. Hayat Zirari nel contributo sull'evoluzione delle condizioni di vita delle donne¹¹⁴ e Mounia Bennani-Chraïbi¹¹⁵ di pari passo, approfondiscono l'argomento indagando anche conseguenze sociali quali l'allentamento della dicotomia tra spazi privati e spazi pubblici, un tempo marcatamente divisi, e la mutazione dei ruoli delle donne nella società, oltre che in famiglia. Anche Abdessamad Dialmy si sofferma su conformazione e utilizzo degli spazi, evidenziando l'introversione dell'architettura delle case tradizionali, prive di finestre e balconi verso l'esterno, volta a rafforzare il concetto di chiusura della donna e a contribuire alla sua marginalizzazione, in modo da controllare la consumazione femminile dello spazio per poter mantenere le donne della famiglia per gli uomini della

¹¹⁰ Ivi, p. 64.

¹¹¹ Ivi, p. 66.

¹¹² Ivi, p. 75.

¹¹³ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-4.pdf>, consultato il 24/03/12, pp. 120-123.

¹¹⁴ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-7.pdf>, consultato il 24/03/12, p. 187.

¹¹⁵ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., p. 108.

stessa e quindi conservare il patrimonio.¹¹⁶ Tornando alle analisi delle studiose Zirari e Bennani-Chraïbi¹¹⁷, si evidenzia la concordanza delle loro opinioni anche sull'attuale processo di emancipazione della coppia nei confronti delle famiglie di origine. In particolare Hayat Zirari¹¹⁸ definisce quest'ultima più autonoma e libera nella presa di decisioni per quanto concerne la gestione della vita privata e la moderna educazione dei figli, in via di allontanamento dalle costrizioni di una socializzazione sessuata. Essa ricorda inoltre che in seguito al cambiamento di mentalità, stili di vita e aspirazioni individuali e collettive, tale emancipazione ha generato conseguenze quali il rilassamento del legame tra sessualità e matrimonio e la ridefinizione dei ruoli maschile e femminile. A proposito di coppia Abdessamad Dialmy pone l'accento sul sempre maggiore riconoscimento del ruolo della sessualità nel benessere degli sposi e del loro rapporto, soprattutto da parte della donna, la quale, essendo la principale perdente in una sessualità vissuta di nascosto, inizia a rivendicare un territorio coniugale specifico per poter vivere la legittima intimità a due.¹¹⁹

La questione più discussa in tema di sessualità è però indubbiamente quella della verginità femminile, ancora ampiamente considerata come depositaria dell'onore della donna e di tutta la sua famiglia e quindi come patrimonio da salvaguardare fino alle nozze. Troviamo due filoni di opinioni in merito. Mokhtar El Harras nell'indagine sociologica sui giovani e i valori religiosi¹²⁰ considera che, conoscendo il costo personale e sociale in termini di reputazione, di onore proprio e della famiglia e di immagine sociale legato alla perdita della verginità prima del matrimonio, le ragazze marocchine tendono a insistere a concepire la sessualità esclusivamente in ambito coniugale. In questo senso Pierre-Noël Denieuil¹²¹ riporta che secondo Mahfoudh-Draoui e Melliti¹²² malgrado le apparenze le ragazze tunisine sono ancora ben lontane dalla rivendicazione femminista della padronanza assoluta del proprio corpo e dal poterne disporre liberamente. Questo perché, al pari di quelle marocchine, esse vengono educate nell'idea che la sessualità femminile, a differenza di quella maschile,

¹¹⁶ A. Dialmy, *Logement...*, cit., p. 32.

¹¹⁷ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit.

¹¹⁸ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-7.pdf>, consultato il 24/03/12, p. 187.

¹¹⁹ A. Dialmy, *Logement...*, cit., p. 142.

¹²⁰ M. El Harras, *op. cit.*, p. 203.

¹²¹ P. Denieuil, *op. cit.*, p. 50.

¹²² D. Mahfoudh-Draoui, I. Melliti, *op. cit.*, p. 119.

può essere legittima solamente all'interno delle dinamiche coniugali e quindi deve essere protetta e preservata fino al matrimonio, in una sorta di atto di devozione nei confronti dei genitori e di valorizzazione della coppia. Rahma Bourqia,¹²³ del medesimo avviso, aggiunge che mentre la leggerezza della condotta dell'uomo prima delle nozze non gioca mai a suo svantaggio, lo stesso comportamento se condotto dalla donna può comprometterne il progetto di matrimonio. Il sociologo Abdessamad Dialmy in un discorso dello stesso taglio, sottolinea il dominio del paradigma patriarcale nel condannare la sessualità prematrimoniale femminile e parallelamente incoraggiare quella maschile in quanto prova di virilità e opportunità di iniziazione benefica per le relazioni coniugali seguenti, il tutto a dispetto della proibizione canonica.¹²⁴ Tale dinamica provoca a suo avviso la perenne subordinazione della sessualità femminile alle finalità di quella maschile, impedendo che essa si costituisca come valore sociale in sé, pure agli occhi delle donne stesse.¹²⁵ Mounia Bennani-Chraïbi¹²⁶ sostiene invece che, nonostante la persistenza di tracce del codice d'onore nel ragionamento sulla sessualità fuori dal contesto coniugale, tra i giovani marocchini emerge un discorso basato sull'emancipazione del soggetto, anche femminile, attraverso la valorizzazione del piacere e dei bisogni sessuali della donna secondo un'etica egualitaria, a fianco a un discorso sull'importanza dell'intesa e della conoscenza sessuale in una coppia prima di lanciarsi in un'impresa coniugale, spinto dalla preoccupazione per la riuscita del matrimonio. Sulla stessa linea troviamo le considerazioni di Hayat Zirari nel contributo sull'evoluzione delle condizioni di vita delle donne¹²⁷; essa ritiene infatti che l'allungamento del periodo di scolarizzazione, i matrimoni tardivi e l'integrazione nel mondo del lavoro abbiano sconvolto i rapporti tra sessualità e matrimonio, opinione confermata dai dati sul numero delle ricostruzioni dell'imene e sulla regressione della celebrazione pubblica della deflorazione. Del medesimo avviso troviamo Nadia Kadiri e Soumia Berrada, le quali nel loro manuale di educazione sessuale¹²⁸ dichiarano che la libertà sessuale e l'unione libera senza legami matrimoniali, pur essendo pratiche fortemente disapprovate in Marocco, vengono esercitate dai giovani, anche se con

¹²³ R. Bourqia, *Les jeunes et l'expression...*, cit., pp. 77-79.

¹²⁴ A. Dialmy, *Logement...*, cit., p. 179.

¹²⁵ Ivi, p. 328.

¹²⁶ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., p. 108.

¹²⁷ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-7.pdf>, consultato il 24/03/12, p. 187.

¹²⁸ N. Kadiri, S. Berrada, *op. cit.*, pp. 15-17.

vergogna e sensi di colpa generati dal contesto carico di proibizioni. A loro avviso per barcamenarsi tra la salvaguardia dell'imene intatto fino alle nozze e le proprie pulsioni, le ragazze ricorrono spesso a rapporti sessuali superficiali senza penetrazione, non privi di inconvenienti di natura sanitaria e psicologica, confermati per altro dalla sessuologa Amal Chabach¹²⁹. Le studiose Kadiri e Berrada¹³⁰ registrano ugualmente la presenza di ragazze senza alcun indugio a praticare rapporti completi fuori dal matrimonio, così come di altre che accettano di astenersi da qualsiasi tipo di pratica sessuale fino alla notte di nozze. Nondimeno, il sociologo Abdessamad Dialmy registra un'evoluzione della società marocchina verso l'accettazione del ricorso al sesso per sopravvivenza, così come della soddisfazione del desiderio sessuale fuori dal matrimonio.¹³¹ Riguardo alle pratiche prematrimoniali senza penetrazione, egli sottolinea il fatto che esse conducono alla perdita della verginità in senso etimologico, ben distinta dalla non deflorazione, differenza che a suo avviso la società ha tendenza ed interesse a tralasciare, nonostante l'accurata distinzione operata a riguardo dai giuristi musulmani.¹³² Dialmy considerando inoltre l'accettazione della sessualità prematrimoniale come riconoscimento del piacere in sé in quanto valore sociale, evidenzia che le società arabo-islamiche, non avendo ancora permesso all'individuo di nascere, non possono riconoscergli il diritto al piacere, anche se si stanno incamminando verso i valori individuali della rivolta e della libertà.¹³³ La pratica sessuale prematrimoniale, non assunta né normalizzata, è pertanto vissuta con colpevolezza in pressoché tutti gli strati della società: i valori sessuali tradizionali, tralasciati nelle pratiche quotidiane, continuano a influenzare l'inconscio della collettività, il che permette alla critica islamista dei costumi di fare breccia nella sensibilità collettiva e generare un sentimento di colpevolezza. Ritenendo che avere una vita sessuale prematrimoniale vissuta in modo sereno e positivo contribuisca alla realizzazione dell'uomo, Dialmy considera quindi indispensabile riconciliare le pratiche e i valori, cercando di modernizzare i significati del sesso e la maniera di viverlo.¹³⁴

¹²⁹ A. Chabach, *op. cit.*

¹³⁰ N. Kadiri, S. Berrada, *op. cit.*

¹³¹ A. Dialmy, *Société..., cit.*, p. 164.

¹³² A. Dialmy, *Logement..., cit.*, p. 189.

¹³³ *Ivi*, p. 177.

¹³⁴ *Ivi*, p. 186.

La psicanalista Nédra Ben Smaïl, sulla stessa linea, nell'articolo di Fethi Belaid¹³⁵ sulla sua nuova pubblicazione dal titolo «*Vierges? La nouvelle sexualité des Tunisiennes*»¹³⁶ afferma che secondo le stime dei medici la percentuale delle ragazze tunisine che non si preoccupano della verginità è il 5%, il 20% sarebbe “veramente vergine” e più dei tre quarti del totale sarebbero “vergini medicalmente assistite”, ovvero ragazze che con un'operazione chirurgica hanno cancellato ogni traccia di una vita amorosa e sessuale precedente al matrimonio in modo da aggirare il forte tabù sociale e religioso. In un altro articolo redatto da Lilia Blaise per il giornale online “Tekiano”,¹³⁷ la stessa Nédra Ben Smaïl considera la diffusa pratica di “riverginizzazione”¹³⁸ una conseguenza dello strappo socio-culturale vissuto dalle società arabo-musulmane a causa dell'intersezione tra cultura tradizionale e cultura moderna. La studiosa valuta inoltre questa pratica di “arrangiamento tra sé e Dio”¹³⁹ come uno stratagemma che, non senza sensi di colpa per la menzogna operata, permette alla donna di individualizzare il proprio corpo, che prima apparteneva interamente alla comunità e quindi di potersi permettere una vita sessuale senza dover aspettare il matrimonio e riuscendo nel contempo a proteggere l'equilibrio sociale patriarcale. Secondo un altro articolo di Lilia Blaise per il giornale online “Harissa”¹⁴⁰, Nédra Ben Smaïl ritiene che la diffusione di questa pratica, per altro già richiesta a partire dagli anni '70, sia generata da cause economiche e culturali quali l'aumento del costo della vita e delle spese per il matrimonio e la sua conseguente retrocessione (con un'età media della sposa attorno ai 30 anni) in favore del celibato, associata ad un'emergenza di interessi economici nella scelta del coniuge. La studiosa, in linea coi discorsi di Dialmy¹⁴¹ e Bourqia¹⁴² citati poc'anzi, sottolinea inoltre la persistenza di un'educazione, soprattutto da parte materna, volta ad incoraggiare le donne a preservare il proprio imene intatto come se fosse un fardello che si è obbligate a conservare e non un regalo, mentre

¹³⁵ <http://84.37.120.51/cms/chaine-francophone/info/p-1911-Tunisie-recours-massif-a-la-chirurgie-pour-reconstituer-la-virginite.htm?&rub=6&xml=newsmImmd.90638f8b785eb40d48fe6f89e06a528f.4e1.xml>, consultato il 04/07/12.

¹³⁶ N. Ben Smaïl, *op. cit.*

¹³⁷ <http://www.tekiano.com/ness/actu/5667-tunisie-rester-vierge-ou-se-refaire-une-virginite-.html>, consultato il 04/07/12.

¹³⁸ *Ibidem.*

¹³⁹ *Ibidem.*

¹⁴⁰ http://www.harissa.com/news/article/%C2%AB20-de-vraies-vierges%C2%BB-en-tunisie-selon-n%C3%A9dra-ben-sma%C3%AFI?page=569#.T_NPJ4WIGlw.facebook, consultato il 04/07/12.

¹⁴¹ A. Dialmy, *Logement...*, *cit.*, p. 179.

¹⁴² R. Bourqia, *Les jeunes et l'expression...*, *cit.*

parallelamente gli uomini sono spinti a sposare una ragazza vergine, alimentando il proprio narcisismo nel volersi assicurare che “nessuno sia passato prima”¹⁴³.

Dalle asserzioni di gran parte degli studiosi emerge che di fatto per quieto vivere ogni ragazza “che si rispetti” deve mantenere nascoste le proprie condotte se in contraddizione con le regole morali tradizionali. La pratica della dissimulazione, ampiamente praticata e incoraggiata nelle società islamiche, permette infatti di condurre una sorta di doppia vita, agendo liberamente in privato e dimostrando in pubblico la faccia che la collettività vuole vedere; Frédéric Lagrange ricorda a questo proposito che secondo una massima comunemente ritenuta un *ḥadīṯ*¹⁴⁴ ma in realtà assente dalle collezioni canoniche, Dio perdona tutto tranne che la rivendicazione delle colpe e invita l’individuo a nasconderle come atto di fede.¹⁴⁵ Secondo Nédra Ben Smaïl alcune autorità religiose avrebbero addirittura giustificato il ricorso all’imenoplastica¹⁴⁶ in virtù del principio islamico “di discrezione che protegge dal disonore”.¹⁴⁷ La scrittrice Salwa Al-Neimi esprime magistralmente questo concetto di dissimulazione nel suo romanzo “La prova del miele”¹⁴⁸, in cui la protagonista confida di dover vivere su due binari paralleli per poter tutelare la propria libertà dall’ipocrisia del mondo circostante, accusato di veicolare un’educazione castrante, soprattutto nei confronti delle donne; essa dichiara inoltre di vivere secondo le proprie convinzioni personali discostandosi da quella che la morale tradizionale considera “la retta via”, ma evitando accuratamente di rendere pubblico il proprio comportamento in modo da rimanere apparentemente sottomessa alle regole sociali di buon costume; la giovane donna si chiede poi se in

¹⁴³ http://www.harissa.com/news/article/%C2%AB20-de-vraies-vierges%C2%BB-en-tunisie-selon-n%C3%A9dra-ben-sma%C3%AFI?page=569#.T_NPJ4WIGlw.facebook, consultato il 04/07/12.

¹⁴⁴ Questo termine arabo designa la Tradizione che riporta gli atti o i detti del Profeta o la sua tacita approvazione di parole o atti effettuati in sua presenza; tale Tradizione è considerata come autoritaria e fonte giuridica gerarchicamente subito dopo il Corano e fu inizialmente tramandata oralmente, poi alcuni presero degli appunti a riguardo e questi ultimi divennero le raccolte su cui ci si basa ancora oggi. A seconda delle varie fonti, gli *aḥādīṯ* (plurale di *ḥadīṯ*) sono considerati più o meno attendibili.

¹⁴⁵ F. Lagrange, *Islam d’interdits, Islam de jouissance*, Cérès Editions, Tunis 2008, p. 213.

¹⁴⁶ Il termine designa l’intervento chirurgico di ricostruzione dell’imene lacerato.

¹⁴⁷ http://www.harissa.com/news/article/%C2%AB20-de-vraies-vierges%C2%BB-en-tunisie-selon-n%C3%A9dra-ben-sma%C3%AFI?page=569#.T_NPJ4WIGlw.facebook, consultato il 04/07/12.

¹⁴⁸ S. Al-Na’īmi, *Burhān al-’āsal*, Riyāḍ al-rīs li al-kutub wa al-našr, Bayrūt 2007.

una società con tali dinamiche di sopravvivenza lo scandalo stia nel fare qualcosa o nel rendere pubblico ciò che si fa.¹⁴⁹

Lasciando aperto l'interrogativo, torniamo agli studi di approccio socio-antropologico, tra i quali l'interessante analisi di Abdessamad Dialmy sulla relazione tra spazio, sessualità e religione,¹⁵⁰ nell'ambito del materiale reperito, unica per tematica. Come già accennato in precedenza, egli indaga l'importanza delle condizioni di alloggio e le conseguenti possibilità di vivere una sessualità soddisfacente, sul benessere psico-sociale degli individui e la relazione che questo ha con il rifugio nella religione e con le rivendicazioni degli islamisti. Egli osserva che siccome molte case non dispongono di una camera da letto autonoma, distinta ed isolata,¹⁵¹ il 30% della popolazione marocchina¹⁵² vive in un contesto di promiscuità diurna e notturna, condizione che impedisce ai genitori di trovare spazi di intimità in cui poter vivere una sessualità coniugale in privato, mentre nei figli ostacola la rottura con l'eccitazione sessuale diffusa nello spazio pubblico.¹⁵³ Una situazione di questo tipo conduce lo studioso a interrogarsi sul grado di soddisfazione sessuale delle masse,¹⁵⁴ problema che trova in parte risposta nella propensione degli uomini marocchini a sfogare le frustrazioni sociali e sessuali presso una prostituta, nelle cui braccia possono godere della distesa e del divertimento erotico che la moglie non può offrire loro per pudore o per mancanza di privacy; tale prassi contribuisce secondo lo studioso alla tendenza ad associare il piacere a luoghi esterni all'alloggio familiare.¹⁵⁵ Dialmy trova conferma dell'importanza delle condizioni di alloggio per l'equilibrio sessuale e psico-sociale dell'individuo nel fatto che la diversificazione delle posizioni del coito, seppur ampiamente rifiutata nell'ambito della sessualità coniugale, varia in base alla dimensione dell'alloggio: più questo è grande, più la coppia è favorevole alla varietà.¹⁵⁶ Tale risultato è evidente anche perché in un'abitazione sprovvista di camera da letto

¹⁴⁹ Ivi, pp. 13, 16, 18.

¹⁵⁰ A. Dialmy, *Logement...*, cit.

¹⁵¹ Ivi, p. 71.

¹⁵² Ivi, pp. 141-142.

¹⁵³ Ivi, p. 71.

¹⁵⁴ Ivi, p. 72.

¹⁵⁵ Ivi, pp. 72-74.

¹⁵⁶ Ivi, p. 365.

autonoma ed isolata risulta difficile e frustrante persino la pratica del rapporto in sé, indipendentemente dalla posizione.¹⁵⁷

Un altro tema affrontato dagli studiosi presi in considerazione è quello della contraccezione. Mounia Bennani-Chraïbi¹⁵⁸ ritiene che essa tardi ad entrare nei costumi marocchini: a suo avviso le ragazze usano pochissimo la pillola anticoncezionale perché temono di essere scoperte dai famigliari, con i quali vivono, come ricordato poc'anzi, a stretto contatto e in condizioni di promiscuità. Nondimeno, i ragazzi tendono a considerare la contraccezione come un problema della donna e non sembrano apprezzare i preservativi. Non stupisce pertanto l'elevato numero di gravidanze indesiderate e il frequente ricorso a tecniche di riparazione quali astuzie, farmaci e operazioni. Tanto Mokhtar El Harras¹⁵⁹ quanto Mohammed El Ayadi¹⁶⁰ e Hassan Rachik¹⁶¹ registrano, al contrario, una maggioranza di giovani favorevole alla contraccezione e alla pianificazione famigliare, considerando il dato indice di auto-responsabilizzazione e valorizzazione della scelta individuale. Dello stesso avviso, la giornalista Mary Kimani nell'articolo sui diritti delle donne nordafricane¹⁶² riporta le stime dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, secondo la quale il tasso di utilizzazione della contraccezione in Tunisia è passato dal 24% nel 1980 al 63% nel 2007.

A proposito di superamento dei tabù legati alla sfera sessuale e non solo, è interessante citare gli articoli di Hadj Ali Smail¹⁶³ e Hadj Miliani¹⁶⁴. Il primo analizza il fenomeno dell'annuncio matrimoniale considerandone l'aspetto di superamento dei tabù sessuali, di valorizzazione del corpo in quanto luogo di piacere e desiderio e non solo depositario di divieti e funzione riproduttrice e valutandone la diffusione come indice dell'affermazione di una persona diventata soggetto. La stessa recente tendenza ad attribuire all'organo sessuale una funzione non solo riproduttrice, ma anche di

¹⁵⁷ Ivi, p. 72.

¹⁵⁸ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit.

¹⁵⁹ M. El Harras, *op. cit.*, p. 190.

¹⁶⁰ M. El Ayadi, *La jeunesse et l'Islam, tentative d'analyse d'un habitus religieux cultivé*, in R. Bourqia, *Les jeunes et les valeurs...*, cit., pp. 100-101.

¹⁶¹ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-8.pdf>, consultato il 24/03/12, p. 205.

¹⁶² <http://www.un.org/fr/africarenewal/vol22no2/222-les-droits-pour-les-femmes.html>, consultato il 04/07/2012.

¹⁶³ H. Ali Smail, *op. cit.*, p. 129.

¹⁶⁴ H. Miliani, *op. cit.*

generatore di piacere, viene riscontrato anche dalla psicanalista Nédra Ben Smaïl¹⁶⁵ a proposito della pratica dell'imenoplastica. L'articolo di Hadj Miliani sul fenomeno Remitti¹⁶⁶ ragiona invece sugli effetti provocati sul pubblico delle canzoni della tanto popolare quanto trasgressiva cantante algerina Saadia El Ghizania, in arte Cheikha Remitti¹⁶⁷, grande interprete di tutti i tabù della sua società, artista che ritroviamo anche negli scritti di Yahya Belaskri¹⁶⁸ e Rita El Khayat¹⁶⁹. L'autore spiega come la musica in questione abbia permesso ai suoi ascoltatori e ascoltatrici di partecipare a questo universo della trasgressione cogliendone il messaggio di individualizzazione e naturalizzazione dei rapporti amorosi, di uguaglianza tra i partner e progressivo abbandono dei valori richiesti dalle solidarietà di sangue o comunitarie, in favore dei valori dell'individualità, senza venirne socialmente compromesso.

Per quanto riguarda il matrimonio, tutt'ora considerato uno dei doveri fondamentali del musulmano,¹⁷⁰ la maggior parte degli studiosi concorda sul fatto che esso rimane un'istituzione forte e poco permeabile agli anticonformismi. Basti pensare al valore detenuto ancora oggi dall'obbedienza della moglie nei confronti del marito (oltre che nei confronti del padre e dei fratelli), segnalato da gran parte degli studiosi citati. Ne sono un esempio l'Inchiesta Nazionale sui Valori¹⁷¹ realizzata in Marocco, secondo la quale solo il 4% degli interrogati disapprova il principio dell'obbedienza della donna, oppure l'indagine di Abdessalam Dialmy, in cui emerge che la maggior parte degli interpellati è favorevole alla necessità dell'obbedienza sessuale della donna al marito e nel contempo alla necessità del consenso della donna all'unione carnale, incoerenza a

¹⁶⁵ http://www.harissa.com/news/article/%C2%AB20-de-vraies-vierges%C2%BB-en-tunisie-selon-n%C3%A9dra-ben-sma%C3%AFI?page=569#.T_NPJ4WIGlw.facebook, consultato il 04/07/12.

¹⁶⁶ H. Miliani, *op. cit.*, pp. 57-60, 65-69.

¹⁶⁷ Stando a quanto scrivono Miliani, Belaskri e El Khayat, Cheikha Remitti, giovane orfana errante con musicisti ambulanti, ha registrato il suo primo disco come cantante di musica raï nel 1940, con una canzone sui rapporti carnali, diventando la prima cantante ad infrangere il tabù sul corpo ed essendo così considerata la cantante più scandalosa dell'epoca. Il genere musicale in questione, di cui essa si è dimostrata una degna rappresentante, è nato nell'ovest dell'Algeria ed era una musica inizialmente priva di codici musicali, non scritta e suonata nei bordelli e nei locali, che affrontava temi tabù come il sesso e l'alcol, di fronte ad un pubblico inizialmente maschile, costituito da frequentatori di prostitute ed incalliti bevitori di alcolici, poi progressivamente più misto. Essendo una musica per lungo tempo messa al bando in quanto considerata scandalosa e troppo permissiva, le *cheikhat*, così chiamate per la loro maestria nel cantare, intrattenevano il pubblico nascondendo il viso dietro ad un velo nero per non essere riconosciute. El Khayat riporta che la gioventù si riconosce ancora oggi in questo genere musicale, anche se con l'ascesa dell'integralismo religioso e dell'intolleranza, esso è considerato sempre più sovversivo.

¹⁶⁸ Y. Belaskri, *Le raï : des origines au cabaret*, in C. Chaulet-Achour, Y. Belaskri (éds.), *L'épreuve d'une décennie. Algérie, art et culture. 1992-2002*, Editions Paris Méditerranée, Paris 2004, p. 75.

¹⁶⁹ R. El Khayat, *La femme artiste dans le monde arabe*, Editions de Broca, Paris 2011, pp. 126-128.

¹⁷⁰ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-4.pdf>, consultato il 24/03/12, p. 121.

¹⁷¹ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapports_transversaux/valeura474pages.pdf, consultato il 24/03/12, p. 17.

suo avviso frutto di una sincerità inconscia e incontrollata.¹⁷² Mounia Bennani-Chraïbi¹⁷³ considera tuttavia l'unione matrimoniale un prezioso terreno di osservazione sia delle trasformazioni dei modelli esistenti, che dell'emergenza dell'individuo, soprattutto per quanto concerne la divisione dei compiti domestici e il criterio di scelta del partner. La studiosa dichiara che sotto l'imperativo economico il modello tradizionalmente idealizzato della donna casalinga sta cedendo il posto ad un nucleo familiare in cui entrambi i coniugi lavorano fuori casa per poter beneficiare di un doppio salario. Il lavoro femminile inizia infatti ad essere considerato come un fattore economico indispensabile da parte dei ragazzi e come garanzia di indipendenza e assicurazione per qualsiasi eventualità da parte delle ragazze. Mokhtar El Harras¹⁷⁴ ricorda però che esso è ben lontano dal determinare una nuova e più equa divisione dei compiti domestici tra i coniugi, anzi, tende a riprodurre i medesimi schemi tradizionali. Questo perché siccome le faccende domestiche continuano ad essere considerate prerogativa femminile, le donne con un impiego remunerato fuori casa si ritrovano a sobbarcarsi un doppio lavoro, rischiando per altro di venire accusate di trascurare il proprio compito di madre, a loro tradizionalmente affidato, o di dover rinunciare alle proprie ambizioni professionali. Nondimeno, Hassan Rachik¹⁷⁵ evidenzia una divisione del lavoro domestico tra ruoli strumentali e ruoli affettivi, che devono spettare rispettivamente a uomo e donna; questo perché secondo l'Inchiesta Nazionale sui Valori, le decisioni principali che hanno a che fare col denaro come la gestione del budget domestico e le transizioni immobiliari, devono essere prese dagli uomini, anzi, pochi tra gli interrogati ritengono che una donna possa decidere da sola a riguardo; quando si tratta di figli (numero o educazione), invece, il ruolo è piuttosto condiviso tra i due coniugi. Secondo lo studioso in una tale situazione di transizione culturale, alle relazioni coniugali vengono pertanto associate tanto obbedienza, gerarchia e dipendenza, quanto autonomia, dialogo e collaborazione, con un forte rischio di conflitti di valori. Per quanto riguarda la scelta del partner, Mounia Bennani-Chraïbi¹⁷⁶ registra una diminuzione del peso del parere genitoriale e una progressiva

¹⁷² A. Dialmy, *Logement...*, cit., p. 233.

¹⁷³ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., pp. 112-113.

¹⁷⁴ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-4.pdf>, consultato il 24/03/12, pp. 120-121.

¹⁷⁵ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapports_transversaux/valeur474pages.pdf, consultato il 24/03/12, pp. 17-18.

¹⁷⁶ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., pp. 112-113.

valorizzazione della scelta individuale; Hassan Rachik¹⁷⁷ riscontra, al contrario, un'influenza dei genitori ancora importante, soprattutto nei confronti delle ragazze, anche se essa diminuisce proporzionalmente al livello di istruzione delle interessate. Egli riporta inoltre una continuità di valori tradizionali nell'immagine del coniuge ideale: origine familiare e operosità in casa per la donna, reddito stabile per l'uomo, mentre il livello di istruzione non è praticamente contemplato. Di diverso avviso, Mokhtar El Harras¹⁷⁸ evidenzia un cambiamento importante nel comportamento e negli ideali dei giovani rispetto alla generazione precedente su più fronti; per quanto concerne i criteri di scelta di una partner, nota una forte valorizzazione della presenza nella sfera pubblica, della prosecuzione degli studi, della pratica di un lavoro fuori casa e di comportamenti simpatici ed attraenti, rispetto a qualità tradizionalmente apprezzate come l'attaccamento allo spazio domestico, la padronanza di un mestiere manuale o le doti culinarie, ormai considerate a suo avviso insufficienti. A tal proposito Abdessamad Dialmy ricorda che, nonostante la permanenza di un certo conformismo alla morale comune e all'ideologia sessuale ufficiale, nei quartieri più agiati non è più imprescindibile per una ragazza arrivare vergine al matrimonio, in quanto alla verginità come "capitale" si sono sostituiti altri valori come la ricchezza, l'istruzione, il nome della famiglia e la bellezza.¹⁷⁹ Tornando al discorso di El Harras,¹⁸⁰ egli riscontra una maggiore padronanza della scelta del partner e del momento adatto per sposarsi, una migliore capacità di far prevalere la propria felicità individuale rispetto alle esigenze di coesione del gruppo di appartenenza, in particolare una più marcata espressione della propria individualità non solamente nell'affrontare la famiglia, ma anche nel limitare il suo intervento nell'avvallare decisioni già prese o nell'ufficializzare una situazione di fatto già esistente. Lo studioso rileva inoltre una tendenza a sposarsi più tardi, con una minore differenza di età tra gli sposi, soprattutto nelle classi medio-alte, previa conoscenza reciproca, ormai considerata indispensabile dalla maggioranza dei giovani interpellati, e senza frontiere dettate dalla provenienza geografica. Secondo i medesimi studi, la durata dei festeggiamenti delle nozze è in via di diminuzione e la dote non è più un'esigenza imprescindibile, anche se il suo valore tende ad aumentare, così come quello del costo dell'intera cerimonia, con evidenti conseguenze

¹⁷⁷ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapports_transversaux/valeura474pages.pdf, consultato il 24/03/12, pp. 28-29.

¹⁷⁸ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-4.pdf>, consultato il 24/03/12, pp. 121-123.

¹⁷⁹ A. Dialmy, *Logement...*, cit., p. 185.

¹⁸⁰ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-4.pdf>, consultato il 24/03/12, pp. 121-123.

sull'estensione del celibato, come già accennato in precedenza. Abdessamad Dialmy considera il prolungamento del celibato per ragioni economiche come una delle cause della frustrazione, dell'accumulo di tensione e del suo sfogo in modo violento da parte degli uomini arabi, soprattutto in contesto urbano. Egli avanza questa ipotesi spiegando che la città araba moderna, pur creando cronici bisogni sessuali nella gioventù intensamente sollecitata da un vero e proprio mercato del piacere erotico (pannelli pubblicitari, discoteche, prostitute, moda,...), è sempre meno capace di offrirle un'occasione di distesa sessuale a causa delle citate difficoltà economiche nel contrarre un matrimonio, accumulando così nel neo-cittadino illusioni e insoddisfazioni.¹⁸¹

Nondimeno, Mounia Bennani-Chraïbi¹⁸² registra aspirazioni all'unione matrimoniale divergenti da parte di giovani di sesso diverso: a suo avviso i ragazzi rinfacciano alle ragazze il loro opportunismo materialista nel cercare di farsi sposare subito e ad ogni costo, mentre le ragazze li accusano di non essere interessati a loro se non in termini sessuali; di fatto per queste ultime il matrimonio rimane il mezzo di inserimento sociale per eccellenza, mentre per i primi esso non può essere concluso se non in seguito all'inserimento lavorativo. La studiosa considera questa diffidenza ed insicurezza nel rapporto tra i sessi, il naturale prodotto della trasformazione della società provocata dalla progressiva erosione delle norme tradizionali e dalla lenta e fragile diffusione di nuovi valori.

La religiosità

Un altro aspetto cui gli studiosi riservano uno spazio rilevante è quello del vissuto religioso, considerato riflesso dell'interiorizzazione dei valori e indice delle trasformazioni in atto a livello sia di convinzioni che di pratiche. L'oggetto di maggiore interesse negli studi di questo tipo riguarda le percezioni e i comportamenti dei giovani legati alla religiosità. Nel testo "*Les jeunes et les valeurs religieuses*"¹⁸³ Rahma Bourqia dedica un capitolo a giovani ed espressione religiosa, introducendo la questione con

¹⁸¹ A. Dialmy, *Logement...*, cit., p. 66-67.

¹⁸² M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., pp. 99-100.

¹⁸³ R. Bourqia, *Les jeunes et les valeurs...*, cit.

una breve relazione sull'eredità storico-religiosa marocchina, giudicandola ancora influente su modi di fare e attitudini dei singoli e dell'intera società; essa accenna quindi alle espressioni religiose corporali intese come segno delle differenze tra culture, tra i sessi e tra generazioni, sottolineando le diversità riscontrate dai giovani nella propria pratica religiosa rispetto a quella dei loro genitori. Essi dichiarano infatti di praticare una religiosità non più marcata dalla cieca imitazione della tradizione, dal culto dei santi e dal fatalismo, tipici della religiosità popolare, bensì determinata dalla conoscenza della religione e dalla comprensione del testo sacro grazie all'istruzione ricevuta, consapevolezza acquisita anche attraverso un momento di conflitto adolescenziale con i genitori e di rifiuto di ogni conformismo. La studiosa osserva pertanto un accrescimento del sentimento religioso dei giovani ed un loro desiderio di esprimersi secondo i precetti dell'Islam, pur rimanendo influenzati da un'educazione fortemente impregnata della cultura popolare, attraverso la quale essi hanno interiorizzato soprattutto le credenze sulle quali l'Islam si è pronunciato, come il malocchio, l'invidia, la magia e l'esistenza dei ġinn¹⁸⁴.¹⁸⁵ Abdessamad Dialmy, di opinione contraria, ritiene che in Marocco credenza e religiosità siano in diminuzione, fenomeno a suo avviso da considerare come evoluzione sociale oggettiva e non come una devianza o una catastrofe, e che lo porta a domandarsi il motivo per cui si continuano ad imporre a tutti i cittadini marocchini prescrizioni religiose in materia di famiglia e sessualità, in quanto tali leggi risultano a suo avviso anacronistiche ed insensate in una società che inizia a non considerare più la sessualità come dissolutezza e a non aspirare più a una famiglia gerarchica ed autoritaria. A tale proposito lo studioso segnala l'importante presenza di cittadini marocchini che si considerano musulmani per pura eredità geografica e culturale e che quindi osservano l'Islam solamente per rimanere socialmente integrati; Dialmy auspica quindi la fine di quella che definisce una "apostasia silenziosa"¹⁸⁶ e la rivendicazione del diritto di cessare di essere musulmano e di poter esternare la propria non credenza impunemente, azione per ora del tutto impossibile.¹⁸⁷ Hassan Rachik nel rapporto di

¹⁸⁴ "Secondo la concezione dei musulmani [si tratta di] esseri corporali formati di vapore o di fiamma, dotati d'intelligenza, impercettibili ai nostri sensi; possono apparire sotto diverse forme e sono capaci di compiere azioni malvagie. Sono stati creati da una fiamma senza fumo" [H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Levi-Provençal, J. Schacht (éds.), *Encyclopédie de l'Islam*, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris 1991, vol. II, p. 560].

¹⁸⁵ R. Bourqia, *Les jeunes et les valeurs...*, cit., pp. 41-51, 66-67.

¹⁸⁶ A. Dialmy, *Société...*, cit., p. 167.

¹⁸⁷ Ivi, pp. 166-167.

sintesi dell'inchiesta nazionale sui valori,¹⁸⁸ indaga l'entità e la natura dell'attaccamento alla tradizione e delle pratiche religiose e le relative variazioni in base al contesto di residenza, all'età, al sesso, all'istruzione e alla posizione sociale e, pur constatando una mancanza di dati per poter stabilire un rinforzo o una diminuzione di tali usanze nel complesso, riscontra una forte diffusione della pratica della preghiera, considerata quella più indicativa. La maggioranza dei giovani intervistati ritiene tuttavia che la generazione precedente fosse molto più ancorata alla religione, ed effettivamente risulta praticare la preghiera rituale molto più regolarmente; in particolare secondo l'indagine dello studioso impiegati e studenti risultano più scettici a mantenere i valori tradizionali.¹⁸⁹ Mounia Bennani-Chraïbi¹⁹⁰ concorda con Rahma Bourqia¹⁹¹ sul fatto che i giovani non vivono la religione in modo tradizionale ma, a differenza dei loro genitori, si relazionano direttamente ai testi sacri, ad essi più accessibili grazie agli studi effettuati, discostandosi dalle pratiche consuetudinarie, che non esitano a criticare. La studiosa considera inoltre il ritorno di numerosi studenti a una religiosità vissuta in modo consapevole come un segno dell'emergenza dell'individuo.¹⁹² Essa spiega che il giovane è naturalmente portato a gestire la propria condotta secondo un'etica individualista, mediante l'accettazione di gran parte dei valori acquisiti nel gruppo di appartenenza (la famiglia) e nel contempo la trasgressione necessaria alla costruzione della propria personalità, talvolta influenzato da un conformismo al proprio gruppo di riferimento (i coetanei); questa contraddizione tra i valori interiorizzati nel gruppo di appartenenza e le norme di quello di riferimento provoca spesso un senso di colpa nel soggetto che si trova a metà tra i due sistemi di valori.¹⁹³ Hassan Rachik a proposito di eterogeneità di valori ritiene che essa sia la conseguenza dell'autonomia dell'individuo, a sua volta generata da un libero accesso all'informazione religiosa e non solo, diffusosi in questi ultimi anni; il che origina, a suo avviso, un rapporto al religioso sempre più anonimo, diretto e individuale.¹⁹⁴ Mounia Bennani-Chraïbi, dello stesso avviso, afferma che complessivamente la religiosità, cui i giovani sono ancora ancorati, è ormai da essi

¹⁸⁸ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapports_transversaux/valeura474pages.pdf, consultato il 24/03/12.

¹⁸⁹ Ivi, pp. 35-43.

¹⁹⁰ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit.

¹⁹¹ R. Bourqia, *Les jeunes et les valeurs...*, cit., pp. 66-67.

¹⁹² M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., p. 82.

¹⁹³ Ivi, p. 85.

¹⁹⁴ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapports_transversaux/valeura474pages.pdf, consultato il 24/03/12, p. 43.

considerata una pratica ed un'etica individuale; essa nota altresì segnali del processo di individualizzazione nell'evidente divergenza tra vissuto religioso e prescrizioni, così come tra opinioni e pratiche¹⁹⁵, fenomeno riscontrato anche da Abdessamad Dialmy¹⁹⁶ e Rahma Bourqia, la quale riscontra che spesso l'emissione di opinioni risulta un tentativo di identificazione ad un ideale sociale, piuttosto che un concetto-guida cui ricondurre i propri comportamenti.¹⁹⁷

Secondo gli studiosi presi in considerazione un indice di individualizzazione nella pratica religiosa, soprattutto per quanto riguarda le nuove generazioni, è l'uso del velo, ormai portatore di una molteplicità di significati ed intenzioni.

La studiosa Naima Chikhaoui in un contributo per il volume su donne e Islam¹⁹⁸ individua tre sensi nell'uso del *ḥiğāb*¹⁹⁹: il linguaggio del corpo, la pratica di abbigliamento e l'indicatore sociologico. A suo avviso portare il velo è innanzi tutto espressione della censura del corpo femminile inteso come superficie erogena ed il messaggio veicolato è di seduzione e "copri-seduzione"²⁰⁰ al tempo stesso, in quanto tale modo di vestire nel dissimulare le forme dà libero sfogo all'immaginazione.²⁰¹ Essa considera inoltre il velo come indumento tradizionale frutto di un processo socio-religioso e culturale ultra centenario, ricordando che esso, già diffuso in epoca preislamica nelle classi benestanti, è stato introdotto nell'Islam come raccomandazione - sottolinea - e non come imposizione, in quanto mezzo di difesa delle prime musulmane contro una possibile aggressione da parte degli "infedeli" e solo più tardi è diventato strumento di repressione. A tal proposito la studiosa osserva che, essendo stato raccomandato dall'Islam con lo spirito di rispetto della donna, è a tale principio islamico che bisogna restare fedeli al giorno d'oggi, traducendolo in altre forme concrete di difesa.²⁰² Essa ritiene infine il velo illusorio qualora esso sia

¹⁹⁵ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., pp. 91-92.

¹⁹⁶ A. Dialmy, *Logement...*, cit., p. 367.

¹⁹⁷ R. Bourqia, *Les jeunes et les valeurs...*, cit., p. 99.

¹⁹⁸ N. al-Šiḥāwī, *ḥiğāb mā naza ḥā al-ḥiğāb dūn tabarruğ*, in 'A. Bil'arbī (éd.), *Al-nisā' wa al-islām*, Našr al-Finnik, al-Dār al-bayḍā' 1998, pp. 35-48.

¹⁹⁹ Tale termine arabo designa il velo che copre il capo e solitamente anche il collo e il decolté, spesso colorato e appariscente; si tratta del modello maggiormente diffuso nel Maghreb al giorno d'oggi.

²⁰⁰ N. al-Šiḥāwī, *op. cit.*, p. 36.

²⁰¹ Ibidem.

²⁰² Ivi, pp. 39-40.

indossato per autoaffermazione personale, per coprire la miseria o nascondere la paura, oppure nelle accezioni di inganno, di provocazione, di rivendicazione e simbolo politico e di reclusione, e lo considera pertanto un indicatore sociologico del malessere e del soffocamento di tutte le società musulmane.²⁰³ Naima Chikhaoui sottolinea inoltre che in una società arabo-musulmana rispettosa di ogni suo componente e in cui ognuno sia interessato al bene degli altri, non ci sarebbe bisogno di nascondere le donne affinché esse siano rispettate e l'abbigliamento simboleggerebbe semplicemente la libertà di disporre del proprio corpo e di poter esprimere le proprie scelte; in tale contesto il velo sarebbe a suo avviso meno provocatorio in quanto scelto liberamente.²⁰⁴

Gli altri studiosi si dividono in due filoni di pensiero: coloro che ritengono che il velo renda la donna invisibile e per l'ennesima volta schiacciata dal potere patriarcale e coloro che pensano, al contrario, che indossare tale indumento le permetta maggiore visibilità e maggiore peso e considerazione nello spazio pubblico.

Della prima opinione è Aicha Sijelmassi, la quale in un contributo al volume sulle donne e l'Islam²⁰⁵ si dichiara contraria all'uso del velo in quanto ritiene che portandolo la donna neghi la propria femminilità, la propria individualità e tutte le idee moderne e le lotte di rivendicazione. Essa ricorda inoltre che spesso esso è sintomo di trascuratezza, di abbandono di sé e di malessere individuale, familiare e sociale che può portare ad una scarsa fiducia nelle proprie capacità e potenzialità, soprattutto se esso è indossato nell'intento di espiare una colpa o in conseguenza ad una delusione, caso in cui a suo avviso le ragazze rischiano di cadere nella trappola islamista.²⁰⁶ La studiosa registra inoltre il ricorso all'uso del velo per proteggersi dalla violenza sociale, per evitare spese nella cura di se stesse o per salvaguardare una "pseudo-libertà" in ambito familiare e all'esterno.²⁰⁷ Aicha Sijelmassi conclude tuttavia nel definire tale pratica una regressione messa in atto dagli islamisti nel momento in cui le donne sono diventate visibili e hanno dimostrato il proprio coraggio. Essa ritiene infatti che accettare il *ḥiğāb*

²⁰³ Ivi, pp. 41-43.

²⁰⁴ Ivi, p. 44.

²⁰⁵ 'A. Siğilmāsi, *Al-nisā' wa al-islām : al-riḥānāt*, in 'A. Bil'arbī (éd.), *Al-nisā' wa al-islām*, Našr al-Finnik, al-Dār al-bayḍā' 1998, pp. 49-66.

²⁰⁶ Ivi, pp. 56-58.

²⁰⁷ Ivi, pp. 59, 62.

significati perpetuare il sistema patriarcale che vuole l'uomo superiore alla donna e il sacrificio della libertà di quest'ultima per soddisfare le esigenze della sessualità maschile. In tale dinamica l'individuo ritorna a suo avviso a ripiegarsi su se stesso con rassegnazione ma, anche se sofferente, è responsabile del proprio male.²⁰⁸ La soluzione necessaria per sbloccare una situazione che impedisce lo sviluppo umano è, secondo la studiosa, l'introduzione dell'*iğtihād*²⁰⁹ e parallelamente l'avviamento di un'azione politica nel medesimo senso.²¹⁰

Mohamed Kerrou è di opinione piuttosto discordante rispetto a Aicha Sijelmassi. Nel suo volume su nuovi veli e spazi pubblici²¹¹ analizza le recenti modalità di portare il *hiğāb* considerandole traduzione dei cambiamenti dell'individuo, della società e della cultura ed indice dell'ascesa femminile al potere nello spazio pubblico. Egli ritiene che la pratica in questione sia un fenomeno sociale complesso inerente le sfere sociali, culturali, religiose, estetiche e ludiche e che essa assicuri una visibilità pubblica a donne musulmane in cerca di un'identità e di un'affermazione di sé, operando una distinzione dall'Altro nello spazio pubblico. È soprattutto per questa convinzione sulla visibilità femminile apportata dal velo che egli si distanzia dall'opinione delle studiose citate in precedenza, anche se con Naima Chikhaoui²¹² condivide parzialmente la considerazione del *hiğāb* come un linguaggio portatore di un discorso di identità ed alterità ed indicatore della tendenza degli individui e della società, seppure i due hanno concezioni del tutto contrastanti sulle conseguenze sociali del fenomeno.²¹³ Khedidja Mokeddem in un articolo²¹⁴ sul volume di Kerrou riporta che secondo l'autore la simbolica identitaria del portare il velo rimette in causa l'antico ordine collettivo e morale ed il ri-velarsi è un fenomeno sociale scatenato da una strategia politica femminile di conquista dello spazio pubblico. Nel medesimo articolo si riferisce inoltre che stando a quanto scrive Kerrou, la funzione sociale dell'uso del velo è più mostrare,

²⁰⁸ Ivi, pp. 62-63.

²⁰⁹ Tale termine arabo in diritto islamico designa l'uso del ragionamento individuale.

²¹⁰ A. Siğilmāsī, *op. cit.*, p. 65.

²¹¹ M. Kerrou, *Hijab : nouveaux voiles et espaces publics*, Cérès Editions, Tunis 2010.

²¹² N. al-Šiḥāwī, *op. cit.*, pp. 41-43.

²¹³ <http://www.leaders.com.tn/article/hijab-nouveaux-voiles-et-espaces-publics?id=2523>, consultato il 07/08/12.

²¹⁴ <http://www.crasc-dz.org/IMG/ARB%20Pdf/Entete%20Voiles%20et%20identites%20...par%20K.%20Mokeddem.pdf>, consultato il 15/08/12.

manifestare e protestare, piuttosto che nascondere e tacere, e che tale pratica richiama una cultura individuale dell'essere e dell'apparire. Un'altra sua osservazione piuttosto originale è che l'intento del velo non è salvaguardare l'onore maschile, bensì garantire alla donna la partecipazione alla vita pubblica in quanto velata e moderna.²¹⁵ Khedidja Mokeddem scrive poi che l'autore del volume considera i "nuovi veli" non come simboli religiosi o politici, ma come indicatori dei cambiamenti sociali che utilizzano un linguaggio religioso e culturale per esprimere meglio l'essere collettivo.²¹⁶ Su tale argomentazione egli trova d'accordo Mounia Bennani-Chraïbi, la quale nella sua inchiesta ha riscontrato che la scelta del portare il velo non dipende inevitabilmente dalla religiosità della persona.²¹⁷

La posizione di Rahma Bourqia²¹⁸ concilia in parte le due tendenze osservate: alla luce dei risultati conseguiti nella sua indagine, considera il velo un segno dell'espressione corporale integrato alla pratica religiosa ed un riferimento identitario a cui sono tendenzialmente più favorevoli le ragazze rispetto ai ragazzi, il ch  indica a suo avviso che l'ideologia patriarcale, secondo la quale l'onore degli uomini dipende dal controllo delle donne, cio  dall'invisibilit  di queste ultime negli spazi pubblici, ancora considerati prerogativa maschile,   stata interiorizzata soprattutto dalle donne stesse.²¹⁹ Con il ruolo femminile nel campo dell'educazione e della socializzazione, il loro corpo diventa secondo la studiosa il segno visibile della religiosit  ed il simbolo al contempo religioso, sociale e culturale della filosofia del gruppo al quale esse appartengono.²²⁰ Al giorno d'oggi si sono poi depositati una molteplicit  di sensi sull'uso del velo, tutti legati ai valori di pudore, conformit  agli ideali islamici ed appartenenza ad una buona famiglia, culturalmente ad esso associati. Bourqia registra infatti, al pari di Naima Chikhaoui²²¹ e Mounia Bennani-Chraïbi²²², che solo per alcune ragazze il senso del *hiġ b* corrisponde alla sua funzione originaria e che esso   ormai

²¹⁵ Ibidem.

²¹⁶ Ibidem.

²¹⁷ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., p. 89.

²¹⁸ R. Bourqia, *Les jeunes et l'expression...*, cit.

²¹⁹ Ivi, pp. 51, 52, 55.

²²⁰ Ivi, p. 54.

²²¹ N. al-Šiġ w , *op. cit.*, pp. 41-43.

²²² M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., p. 89.

diventato oggetto di manipolazione e strumentalizzazione.²²³ Richiamando religiosità e pudore, il velo è stato utilizzato da alcune ragazze per espiare colpe o comportamenti giudicati non conformi alla morale islamica e purificarsi o per distogliere l'attenzione da una condotta considerata deviante dalle norme sociali; per altre ha acquisito un connotato politico in quanto strategia per difendersi e resistere alla cultura occidentale e alla modernità, per altre ancora esso permette l'anonimato per strada, in quanto, secondo le ragazze interpellate, l'uniformità del modo di vestire delle donne velate elimina le differenze di acconciatura distogliendo gli sguardi degli uomini e nel contempo allontanando le donne dalla tentazione di sedurre.²²⁴ Alcune ragazze non velate denunciano inoltre il pragmatismo di certe coetanee nel portare il velo per trovare marito; tale pratica fa infatti parte delle strategie femminili utilizzate per aggirare le strette regole sociali a causa delle quali gli uomini optano per sposare coloro che si conformano alla morale dominante (ovvero ragazze vergini che non hanno mai frequentato un uomo), anche se essi stessi da scapoli conducevano una vita libertina. Questa tendenza conduce spesso una ragazza in cerca di marito ad iniziare a portare il velo: Rahma Bourqia considera in merito che *“à la rigueur et à la violence des normes, les femmes répondent parfois par la ruse”*^{225, 226}. Fatto sta che a suo avviso il *ḥiğāb* rimane un segno di distinzione all'interno della collettività, un simbolo per riconoscersi in quanto gruppo e nel contempo garantisce l'“anonimato” nella vita pubblica, pur restando il suo significato piuttosto ambiguo.²²⁷

Abdessamad Dialmy²²⁸ ponendo la questione del velo in termini di sessualità e di rapporto tra i sessi, constata che la funzione del *ḥiğāb* è controllare il fenomeno della *mixité*,²²⁹ nella logica islamista considerata patologica in quanto portatrice di disordine, lussuria e regressione alla *ḡahiliyya*²³⁰, se non regolata da principi islamici.²³¹ Il velo viene quindi considerato come un'arma di combattimento contro le diverse

²²³ R. Bourqia, *Les jeunes et l'expression...*, cit., p. 56.

²²⁴ Ivi, pp. 56-58.

²²⁵ Ivi, p. 60.

²²⁶ Ivi, pp. 58-60.

²²⁷ Ivi, pp. 56-58.

²²⁸ A. Dialmy, *Logement...*, cit.

²²⁹ Ivi, p. 79.

²³⁰ Tale termine arabo designa la situazione in Arabia prima della missione del Profeta, il periodo preislamico, spesso associato all'ignoranza, e il paganesimo (talvolta anche quello delle nazioni non arabe).

²³¹ A. Dialmy, *Logement...*, cit., p. 266.

manifestazioni della modernità sessuale, battaglia di cui la donna stessa è parte attiva, percependo se stessa come la fonte del disordine sociale.²³² Secondo i principi islamisti esso è peraltro ritenuto uno strumento di liberazione della donna dalla preoccupazione di sé, dal problema di dover essere alla moda e dalle aggressioni fuori dalle mura domestiche.²³³ In tale contesto, il compito dell'Islam attraverso l'uso del *hiġāb* diventa preservare i propri valori liberando le masse dall'intossicazione sessuale provocata dall'apparizione della donna nello spazio pubblico, purificando il loro modo di vivere quotidiano dal presunto erotismo di una *mixité* a loro avviso pericolosa.²³⁴ Lo studioso osserva inoltre che essendo l'uomo arabo-musulmano ormai sempre più soggetto ad un'impotenza sociale, gli islamisti tentano in questo modo l'ultima battaglia contro la loro ineluttabile perdita di potere e di un godimento unilaterale in quanto uomini. A suo avviso tale tendenza ideologica può essere inoltre l'espressione di un'insoddisfazione orgasmica collettiva e urbana provocata da condizioni di alloggio altamente promiscue e in assenza di intimità coniugale, come illustrato più diffusamente in precedenza.²³⁵ Egli ricorda poi che il velo è ridiventato marchio di un'identità ribelle contro una modernità illusoria soprattutto dopo la disfatta araba del giugno 1967²³⁶, avvenimento cardine nell'inizio di una nuova era segnata dal ritorno alle origini arabo-islamiche; tale simbolo ha poi assunto connotati politici quando il governo tunisino l'ha proibito negli edifici pubblici e quando, più tardi, la Francia ha agito nello stesso senso considerandolo una minaccia per la laicità della scuola.²³⁷ Dialmy riscontra nel complesso tre differenti attitudini femminili nei confronti del velo e della sua islamicità: vi sono a suo avviso donne secondo le quali portarlo è un dovere e che lo osservano, altre convinte del suo obbligo, ma che non lo praticano adeguatamente e altre ancora che ritengono che portare il velo non sia affatto un obbligo islamico;²³⁸ a tal proposito sottolinea che la percentuale delle donne che considerano il velo un obbligo religioso è nettamente superiore a quella degli uomini

²³² Ivi, p. 78.

²³³ Ivi, p. 267.

²³⁴ Ivi, pp. 78, 282-283.

²³⁵ Ivi, pp. 71, 81.

²³⁶ In questa osservazione si fa riferimento alla cosiddetta "Guerra dei sei giorni", evento fondamentale nel conflitto israelo-palestinese, protrattasi dal 5 al 10 giugno 1967. Tale scontro armato tra Israele da una parte ed Egitto, Siria e Giordania dall'altra, concludendosi con una rapida e schiacciante vittoria israeliana sugli eserciti arabi, ha segnato profondamente l'intero mondo arabo-islamico.

²³⁷ A. Dialmy, *Logement...*, cit., p. 267.

²³⁸ Ivi, p. 284.

(74,2 % e 64,6 %).²³⁹ Egli manifesta tuttavia il sospetto, espresso anche dalla maggior parte dei suoi colleghi citati (per alcuni dei quali si tratta di una certezza), del fatto che in determinate occasioni il velo sia utilizzato per giustificare fini anti-islamici, come nel caso in cui si voglia nascondere una presunta bruttezza, in cui si rifiuti la propria condizione sociale, o l'immagine di sé, o si stia cercando marito.²⁴⁰ In conclusione Dialmy constata che la ricomparsa del velo denota un ritorno del potere maschile sul corpo della donna²⁴¹ e che la battaglia che è fondamentale combattere è quella contro il bisogno sociale della segregazione sessuale.²⁴²

Fathī Ben al-Ḥāğ Yaḥyā nell'articolo sui giovani tunisini e la religione²⁴³ già citato in precedenza si discosta in parte dalle analisi presentate riferendo che in Tunisia nel discorso attuale sul velo spesso non ci si rende conto del fatto che il fulcro della questione ruota attorno al corpo, in particolare a quello femminile, e alla libertà di disporre. A suo avviso la maggior parte degli opinionisti - per altro in gran parte uomini - si rimbalsa infatti accuse in merito a chi è più adatto a precisare i valori moralmente adatti alla società e a definire buona educazione, pudore, autenticità, così come la corretta interpretazione degli insegnamenti religiosi, spesso escludendo dal discorso la parte cui esso concerne di più, cioè le donne, velate o no. Secondo lo studioso pochi in tale discussione hanno saputo alzare la voce per ricordare che l'essenza della questione sta in un intimo e personale legame con il corpo e con l'immagine che l'individuo vuole dare a se stesso e in cui si riconosce e che tale questione potrebbe riguardare non tanto la società, quanto piuttosto la libertà individuale, i cui valori tardano ancora a radicarsi nella vita e nella mentalità tunisina.²⁴⁴

Tornando all'individualizzazione della pratica religiosa, troviamo la dimostrazione di un vissuto religioso personale nell'articolo del politologo Azzedine Allam²⁴⁵, il quale portando il proprio esempio, in cui si possono individuare alcune componenti soggettive e altre oggettive e generali, dichiara di vivere l'Islam in maniera individuale

²³⁹ Ivi, p. 285.

²⁴⁰ Ivi, p. 294.

²⁴¹ Ivi, p. 284.

²⁴² Ivi, p. 369.

²⁴³ F. Bin Al-Ḥāğ Yaḥyā, *op. cit.*

²⁴⁴ Ivi, pp. 57-58.

²⁴⁵ A. Allam, *op. cit.*

e singolare fin dalla sua prima infanzia, interrogandosi sulla propria religione, sulla propria cultura e sulla politica del proprio Paese. Abdellatif Felk, sulla stessa linea, registra la diffusione, soprattutto in alcune fasce della società marocchina, di una tendenza verso l'individualizzazione dell'espressione religiosa, con accomodamenti ed arrangiamenti pratici personali; tale fenomeno è a suo avviso generato da una modernizzazione troppo rapida e proiettata verso un futuro non pensato né assunto dalla società, per cui ora si necessita di una compensazione nell'affermazione dei sentimenti di identità religiosa e culturale rispetto ai vecchi dogmi, con una conseguente modifica di principi e costumi tradizionali, trasformazione che Stato e società non vogliono riconoscere. Lo studioso vede nella mutazione in atto, sull'onda del lento movimento di secolarizzazione, affiancato da un altro inverso di "ri-tradizionalizzazione" e "re-islamizzazione", un "processo contrariato dell'emergenza del soggetto"²⁴⁶. Per spiegare il risultato di queste due ondate che stanno trascinando gli individui marocchini (e l'intero mondo arabo-islamico), egli accenna a due avvenimenti cruciali nella storia di Casablanca: il clamoroso arresto (il 16 febbraio 2003) di un gruppo di giovani *hardrockers*, al quale è seguito un processo in cui è stato contestato loro il diritto di suonare ed ascoltare musica *hard-rock* poiché vestiti di abiti scuri, e in cui essi sono stati accusati di attentato all'Islam e di satanismo, ed esattamente tre mesi dopo, il 16 maggio 2003, la serie di cinque attentati suicidi, avvenuti contemporaneamente in più punti della città, con un bilancio di 41 morti ed un centinaio di feriti, rivendicati da un gruppo di terroristi di ispirazione islamica radicale originari di un quartiere degradato della periferia, episodio che ha scatenato una dura repressione degli islamisti da parte del governo. Due avvenimenti apparentemente dissociati che lo studioso appaia per spiegare la compressione del soggetto tra secolarizzazione e re-islamizzazione e la subordinazione del suo diritto di individuo nei confronti dell'onnipotenza dello Stato e dell'arbitrarietà dell'élite politica, anche in materia religiosa.²⁴⁷ La vicenda legata al processo e alla momentanea detenzione dei quattordici musicisti, poi liberati grazie ad un'ampia mobilitazione della

²⁴⁶ A. Felk, *op. cit.*

²⁴⁷ *Ibidem.*

stampa e della società civile, è stata magistralmente resa nel film marocchino di Ahmed Boulane intitolato “*Malā’ika al-šayṭān*”²⁴⁸, uscito nel 2007.²⁴⁹

A proposito di tendenze di re-islamizzazione, Rahma Bourqia dedica parte di un capitolo²⁵⁰ del testo sui giovani e i valori religiosi alla gioventù islamista, spiegando l’affiliazione a tale movimento come risposta al bisogno di sicurezza e ridefinizione di sé di molti giovani delusi dal sistema di insegnamento, inaspriti dalla disoccupazione e in condizioni di insicurezza, marginalizzazione e abbandono culturale. La studiosa illustra l’ideale islamista come un progetto di contestazione dell’autorità e dei suoi simboli e di riforma del sacro mediante l’imposizione di un altro senso a pratica e ordine religiosi, basato sulla creazione di nuovi slogan ideologici e la riappropriazione e ri-orientamento di antichi simboli dell’Islam recuperati in quattordici secoli di storia delle società musulmane, con l’intento di ripristinarli, assieme alla legge islamica. Rahma Bourqia osserva che il tentativo di imposizione di tale progetto normativo è destinato a scontrarsi costantemente con la realtà dell’Islam praticato, nettamente divergente.²⁵¹

Il ricercatore Ben El Mostafa Okacha²⁵² individua nella diffusione di movimenti islamisti un fenomeno di individualizzazione ed auto-affermazione del singolo: egli ritiene infatti che, anche in seguito alla diffusione dell’islamofobia in Occidente, la paura che l’identità musulmana sia frantumata dall’universalità della cultura occidentale spinga l’individuo musulmano a ricostruire la propria identità attaccandosi alla religione. Ciò provoca un rifiuto totale della modernità e di tutto ciò che proviene dall’Occidente, in quanto considerato alterante la religione, ed una rivendicazione dell’Islam come alternativa alle società occidentali stesse.²⁵³ Lo studioso considera che il neo-comunitarismo, cioè l’adesione ad un movimento islamista, pur essendo un attacco alla soggettività dell’individuo, permette paradossalmente a quest’ultimo di affermarsi e di realizzarsi diventando un vero attore sociale, soprattutto qualora egli provenga da

²⁴⁸ Dall’arabo: “Gli angeli di Satana”.

²⁴⁹ A. Boulane, *Malā’ika al-šayṭān*, Marocco 2007.

²⁵⁰ R. Bourqia, *Les jeunes et l’expression...*, cit.

²⁵¹ Ivi, pp. 63-66.

²⁵² B. Okacha, *op. cit.*

²⁵³ Ivi, pp. 34-35.

un contesto di emarginazione.²⁵⁴ Di fatto l'individuo in questo gruppo, pur dovendosi annullare a poco a poco in favore della comunità, si sente libero e indipendente in quanto la propria visione coincide con quella degli altri membri, il che contribuisce ad affermare la propria personalità, ed in quanto ha potuto rompere con certe strutture sociali, per lui ormai prive di senso, e svincolarsi dalla sottomissione al potere statale.²⁵⁵ Okacha sottolinea inoltre che generalmente la pratica religiosa, sia a livello di abbigliamento ed estetica che di compimento delle prescrizioni, risulta una libera scelta, così come l'affiliazione al movimento; la soggettività in materia di convinzioni rimane tuttavia a suo avviso relativa e illusoria, in quanto l'affiliato si ritrova ben presto dipendente da un altro sistema che gli impedisce una libera riflessione e una pratica religiosa individuale.²⁵⁶ Il ricercatore illustra infine come quest'individualizzazione della religione mira a delegittimare il potere costituito criticando le istituzioni religiose classiche ed il loro monopolio della produzione religiosa e rivendicando il diritto a praticare ed apprendere l'Islam senza dover ricorrere all'intermediazione dello Stato.²⁵⁷ Abdessamad Dialmy analizza il fenomeno dell'islamismo in termini di spazi e di sessualità. Considerando che la sua stretta connessione a spazi sociali emarginati pone il problema del rapporto tra religione e sviluppo, lo studioso esamina le condizioni di alloggio constatando che laddove lo spazio è insufficiente o strutturato in maniera traumatizzante, esse rappresentano una delle forze motrici, seppur inconse, del fenomeno.²⁵⁸ Come già illustrato in precedenza, Dialmy considera che in un contesto di promiscuità abitativa la diffusione di un islamismo separatore diventa quasi automatica. Il sovrappopolamento dell'alloggio rende inoltre impossibile realizzare gli imperativi della *ṣarī'a*²⁵⁹ e del costume sociale che impongono alla coppia di isolarsi per avere rapporti sessuali, il che ostacola la realizzazione dell'individuo e della relativa famiglia e genera un'intensa frustrazione nei coniugi.²⁶⁰ Spesso tali presupposti conducono quindi l'individuo, secondo Dialmy, ad affiliarsi ad un gruppo islamista.²⁶¹ Nondimeno, Fathī Ben al-Hāğ Yahyā considera che il discorso religioso che sta

²⁵⁴ Ivi, pp. 35-37.

²⁵⁵ Ivi, pp. 36-38.

²⁵⁶ Ivi, pp. 36-37.

²⁵⁷ Ivi, p. 35.

²⁵⁸ A. Dialmy, *Logement...*, cit., p. 370.

²⁵⁹ Vedi nota 75.

²⁶⁰ A. Dialmy, *Logement...*, cit., p. 71.

²⁶¹ Ivi, p. 370.

penetrando nelle menti di gran parte dei giovani tunisini, spesso riproduzione di schizofrenie sociali di vario genere già citate in precedenza, assume spesso i connotati di rimedio a patologie psico-sociali accumulate.²⁶²

Alla luce dell'eterogeneità del vissuto religioso descritta e del costante conflitto tra Islam ideale e Islam reale, molti studiosi si soffermano sulla gestione del fatto religioso da parte dello Stato per capire natura ed intenzioni del discorso veicolato da tale potere a riguardo. Mounia Bennani-Chraïbi ricorda che in Marocco la questione religiosa è amministrata direttamente dal monarca, che riveste l'insieme dei simboli religiosi in quanto ritenuto discendente della dinastia cherifita alawita²⁶³ (e quindi del Profeta Muḥammad), comandante dei credenti e detentore di un'autorità politico-religiosa affidatagli direttamente da Dio, dal Profeta e dai quattro califfi "ben guidati"²⁶⁴. Il sovrano controlla gli *'ulamā'*²⁶⁵ ed il Ministero degli Affari Religiosi, così come la formazione dei quadri religiosi e le prediche del venerdì, in modo da limitare ogni spontaneismo. La studiosa ricorda inoltre che l'Islam è religione di Stato e fondamento imprescindibile e indiscutibile, "cristallizzato dalla legge"²⁶⁶; nonostante ciò, in Marocco la legge islamica ispira solamente il codice di statuto personale, e il discorso ufficiale in materia, concretizzato nell'educazione civica e religiosa dispensata negli stabilimenti scolastici governativi, veicola a suo avviso una concezione piuttosto individualista della pratica religiosa.²⁶⁷ Mohammed El Ayadi nel capitolo intitolato "*La jeunesse et l'Islam, tentative d'analyse d'un habitus religieux cultivé*"²⁶⁸ analizza il contenuto di una serie di manuali scolastici di educazione islamica e di lingua e letteratura araba, in modo da capire qual è il peso e la natura del pensiero religioso trasmesso dall'insegnamento marocchino. La riflessione verte su quattro argomenti: i dogmi e i culti, la vita domestica e i rapporti sociali, le scelte politiche ed economiche,

²⁶² F. Bin Al-Ḥāğ Yahyā, *op. cit.*, p. 59.

²⁶³ Si tratta di una famiglia originaria dell'Arabia, giunta nel Maghreb occidentale nel XIII secolo, ritenuta discendente dai *qurayš*, ovvero la famiglia del Profeta.

²⁶⁴ Si tratta dei primi quattro califfi Abū Bakr, 'Umar, 'Uṯmān e 'Alī, che si sono susseguiti a capo della comunità musulmana in seguito alla morte del Profeta. Essi sono stati definiti dalla tradizione come *rāšidūn*, ovvero "coloro che marciano sulla retta via", "i ben guidati", in opposizione ai loro successori, accusati di aver trasformato il califfato in un possedimento familiare.

²⁶⁵ Vedi nota 81.

²⁶⁶ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, *cit.*, p.76.

²⁶⁷ Ivi, pp. 75-76.

²⁶⁸ M. El Ayadi, *op. cit.*

la scelta dell'identità e la visione dell'altro. Vi emerge un discorso religioso scolastico che l'autore definisce come apologetico e glorificatore, teso ad idealizzare l'Islam come superiore a tutte le altre religioni e alle ideologie concorrenti e a realizzare una totale identificazione tra i destinatari del messaggio ed il suo contenuto. Il tutto attraverso un processo pedagogico di assimilazione che mira all'interiorizzazione di uno schema intellettuale binario basato su un polo positivo ed uno negativo.²⁶⁹ Lo studioso ritiene che tale discorso religioso scolastico sia volto a far considerare l'Islam come una dottrina politica e ideologica chiusa ed incompatibile con quelle concorrenti; egli sottolinea inoltre come lo Stato tramite il Ministero dell'Educazione Nazionale, considerandosi fonte del sapere legittimo ed amministratore della conoscenza, non ritiene necessario indicare sui manuali autori diversi da sé stesso.²⁷⁰ Nondimeno, egli aggiunge che il messaggio veicolato, essendo voce dell'ideologia delle classi dominanti, si oppone a qualsiasi forma di contestazione o polemica e che, attingendo spesso argomentazioni dalle ideologie islamista e salafita, esso tende a temperare le posizioni più riformiste o a contraddirle con altre più ortodosse o con le opinioni degli autori dei manuali stessi. El Ayadi denuncia inoltre la diffusa occultazione degli aspetti ideologici dei manuali scolastici attraverso citazioni coraniche, che gli autori spesso utilizzano per dare un tono istituzionale al ragionamento.²⁷¹ Alla luce di tutto ciò lo studioso deduce che il comportamento dei giovani marocchini nei confronti dell'Islam non può che essere il riflesso dell'apologia islamica assimilata in sede scolastica e non solo.²⁷² In Marocco vi sono tuttavia anche molte altre fonti di informazione in materia religiosa, come emerge dall'analisi di Hassan Rachik. Egli cita le "agenzie tradizionali"²⁷³ quali la moschea, la scuola coranica e la confraternita a fianco alle loro concorrenti come la scuola e i nuovi media (cassette, dvd, televisione nazionale ed internazionale e internet), ricordando che l'orientamento delle informazioni trasmesse non dipende dalla tipologia di mezzo utilizzato, tradizionale o moderno. Lo studioso sottolinea quindi che, anche se secondo l'inchiesta condotta televisione e moschea sembrano ancora detenere il primo posto tra le fonti di informazione più utilizzate dai marocchini, la diffusione, soprattutto nel mercato informale, di nuove fonti non più

²⁶⁹ Ivi, pp. 117, 118, 157.

²⁷⁰ Ivi, p. 159

²⁷¹ Ivi, p. 162

²⁷² Ivi, p. 165

²⁷³ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapports_transversaux/valeura474pages.pdf, consultato il 24/03/12, p. 38.

controllabili dallo Stato rende impossibile il dominio dei valori in circolazione tra i giovani, favorendo una loro diversificazione.²⁷⁴ Come accennato in precedenza, lo studioso ne deduce una tendenza del rapporto al religioso a diventare anonimo, diretto e individuale, indice di una sempre maggiore autonomia del soggetto.²⁷⁵

La moltiplicazione dei mezzi di informazione e la loro maggiore libertà di espressione ottenuta soprattutto in seguito alla cosiddetta “Primavera araba” del 2011 ha messo in risalto il ruolo degli artisti nel veicolare informazioni e concezioni alternative rispetto al pensiero dominante; in particolare i vignettisti, documentando la quotidianità e mettendone in risalto contraddizioni e assurdità, contribuiscono a rendere un’immagine piuttosto nitida della situazione. Ne è un esempio il vignettista tunisino incognito “Z”, il quale, intervistato da Vanessa Rousselot²⁷⁶ di “Samar Media”, nuovo mezzo di comunicazione in rete dedicato al mondo arabo, riferisce che a suo avviso la “rivoluzione” è stata in parte presa in ostaggio da conservatorismo e bigotteria, dai quali egli si sente costretto a dover essere blasfemo e ad attaccare la religione per potersi libere completamente. Secondo questo vignettista infatti la barriera del tabù religioso blocca le aspirazioni di libertà degli individui, tutto ciò per cui si erano battuti fino al 14 gennaio 2011, data simbolo della cosiddetta “Rivoluzione dei gelsomini”. Egli rappresenta quindi la situazione disegnando lo Stato e la polizia mettere il Corano sopra la miccia che potrà far scoppiare una seconda, vera, rivoluzione per una liberazione totale. Con quest’immagine “Z” vuole indicare che in Tunisia solamente quando si sarà fatto saltare il tabù religioso, si potrà dire di aver realizzato una rivoluzione vera e propria, ovvero politica e culturale al tempo stesso.²⁷⁷

La partecipazione politica

Un ultimo argomento su cui gli studiosi di approccio socio-antropologico si soffermano nell’analisi del processo di individualizzazione in atto nelle società maghrebine è quello inerente la partecipazione e la rivendicazione politica dei suoi componenti ed il

²⁷⁴ Ivi, pp. 38-39

²⁷⁵ Ivi, p.43

²⁷⁶ <http://monde-arabe.arte.tv/les-voix-du-monde-arabe/>, consultato il 16/08/12.

²⁷⁷ <http://www.france24.com/fr/caricatures/20120625-z-tunisie-ben-ali-caricatures-dessins-revolution-printemps-arabe-blog-activiste>, consultato il 26/07/12.

cambiamento nel tempo del loro rapporto con il sistema governativo, in base all'epoca e ai mezzi a disposizione. Essi affrontano la questione in maniere differenti, ponendo ciascuno l'accento su un aspetto diverso, pur convergendo tutti a dimostrare la progressiva presa di coscienza degli individui e la loro organizzazione per rivendicare i propri diritti di cittadini e la gestione dello Stato in modo partecipativo, in modo che le decisioni non scendano dall'alto di una classe dirigente distante e con interessi contrastanti rispetto al popolo, ma partano dalle esigenze e dalle richieste dei cittadini.

Rahma Bourqia e Hassan Rachik, entrambi autori di rapporti tematici e contributi per l'Inchiesta Nazionale sui Valori²⁷⁸ nell'ambito del progetto "*50 ans de développement humain & perspectives 2025*"²⁷⁹, descrivono la situazione marocchina nel 2004 in fatto di partecipazione e pratica politica, riferendosi soprattutto ai dati statistici raccolti durante l'inchiesta. Rahma Bourqia nel contributo su cambiamenti e prospettive dei valori²⁸⁰ registra, al pari di Hassan Rachik²⁸¹, che nel rapporto di sintesi riprende le sue osservazioni, un apparente interesse per la politica dedotto dall'iscrizione alle liste elettorali dell'82,3% degli interpellati e nel contempo smentito da una scarsa implicazione a livello di pratica.²⁸² In merito a tale incongruenza tra interesse e azione politica, Rachik aggiunge il fatto che un tasso importante di popolazione rurale che dichiara di non interessarsi a questa attività, risulta in realtà iscritta alle liste elettorali e vota, contraddizione a suo avviso spiegata dalla diffusione nelle campagne di dinamiche di voto collettivo, evidentemente indici di una libertà di scelta autonoma limitata, o dalla possibilità, in tale contesto, di un incoraggiamento al voto da parte dei politici più diretto ed efficace.²⁸³ Lo stesso studioso riscontra un deficit di conoscenza degli intervistati in campo politico, sia dal punto di vista delle informazioni generali che della terminologia specifica, mancanza che a suo avviso ne condiziona la valutazione, a differenza di quanto riscontrato in merito ad argomenti di ambito religioso e familiare; tale situazione spesso conduce le persone che si ritengono meno competenti in materia a rimanerne fuori non ritenendosi capaci di esprimere un

²⁷⁸ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapports_transversaux/valeura474pages.pdf, consultato il 24/03/12.

²⁷⁹ <http://www.rdh50.ma/fr/gt02.asp>, consultato il 24/03/12.

²⁸⁰ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-3.pdf>, consultato il 24/03/12.

²⁸¹ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapports_transversaux/valeura474pages.pdf, consultato il 24/03/12, p. 49.

²⁸² <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-3.pdf>, consultato il 24/03/12, pp. 80-82.

²⁸³ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapports_transversaux/valeura474pages.pdf, consultato il 24/03/12, p. 54.

giudizio a riguardo.²⁸⁴ Ugualmente, Mounia Bennani-Chraïbi sottolinea che spesso gli intervistati dichiarano di non interessarsi di politica proprio a causa dell'ignoranza in merito, atteggiamento a suo avviso indice di discredito della nozione di legittimità individuale e collettiva di esprimere la propria opinione e rimettere in causa l'autorità politica, secondo la maggioranza della popolazione prerogativa di "chi se ne intende".²⁸⁵ Nondimeno, Rahma Bourqia registra una scarsa partecipazione nell'ambito di partiti politici, associazioni e sindacati e parallelamente una crescente valorizzazione dell'associazionismo a livello discorsivo, tendenza che essa considera un segnale della formazione di una nuova élite pronta a fare politica in modo innovativo²⁸⁶ e che trova conferma nella gerarchizzazione da parte degli intervistati tra campo politico, meno attraente e società civile, maggiormente valorizzata, riscontrata da Rachik²⁸⁷. Per quanto riguarda l'attitudine nei confronti della partecipazione attiva delle donne, secondo l'inchiesta cui fa riferimento Bourqia, nonostante la maggior parte degli interpellati ritenga gli uomini più adatti al ruolo di leader politico, l'82,2% dichiara che voterebbe per una donna,²⁸⁸ dato ripreso anche nel rapporto di sintesi di Rachik, il quale riporta tuttavia una partecipazione politica femminile più debole rispetto a quella maschile²⁸⁹. Quanto alla categoria sociale dei giovani, nonostante essi risultino piuttosto informati in campo politico, padroneggiano il relativo lessico e si dimostrano più disposti a dichiarare le proprie posizioni, egli riscontra una mancanza di interesse a riguardo, una debole adesione ai partiti politici ed un basso tasso di iscrizione alle liste elettorali e di voto, anche se essi manifestano il desiderio di aderire alla società civile, come il resto della popolazione. Secondo il rapporto di Rachik gli studenti in particolare detengono la percentuale più bassa degli iscritti nelle liste elettorali e si dimostrano meno fiduciosi nel futuro del Marocco, atteggiamento contrario rispetto a quello manifestato dalle casalinghe, categoria sociale più lontana dalla politica. Nel complesso l'istruzione non risulta tuttavia indispensabile per la partecipazione politica, al contrario più essa è debole, maggiore è la partecipazione.²⁹⁰ Rahma Bourqia riporta poi che tra le pratiche di contestazione politica solo la petizione

²⁸⁴ Ivi, pp. 49-51.

²⁸⁵ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., p. 200.

²⁸⁶ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-3.pdf>, consultato il 24/03/12, pp. 80-82.

²⁸⁷ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapports_transversaux/valeura474pages.pdf, consultato il 24/03/12, p. 49.

²⁸⁸ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-3.pdf>, consultato il 24/03/12, p. 83.

²⁸⁹ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapports_transversaux/valeura474pages.pdf, consultato il 24/03/12, pp. 51, 55.

²⁹⁰ Ivi, pp. 54-56.

e la manifestazione risultano già esercitate, seppur in percentuale molto debole, e che la maggioranza dei marocchini sembra non accettare il ricorso ad azioni estreme. Secondo quanto emerge dall'inchiesta, l'azione politica si sta invece allargando al di fuori del campo partitico tradizionale, esprimendosi attraverso associazionismo e media, nel tentativo di svincolarsi dal controllo di partiti o sindacati senza però rinunciare ad intraprendere azioni per realizzare un interesse collettivo,²⁹¹ tendenza ampiamente descritta da Bouchra Sidi Hida nell'articolo che andiamo ad analizzare poco più avanti.²⁹² Tuttavia nel momento in cui gli intervistati sono interrogati sul proprio livello di libertà di scelta, stando a quanto scrive Bourqia emerge ancora un individuo non pienamente realizzato, esitante nell'affrontare decisioni e dipendente dallo Stato, che esso ritiene responsabile della soddisfazione dei bisogni di ciascuno.²⁹³ La studiosa considera infine che la democrazia, essendo vincolata dalle tre condizioni istituzioni e leggi - partecipazione ed azione - e cultura politica, rimane un valore il cui contenuto non è ancora pienamente assimilato dalla società marocchina. Considerata quindi la mancanza di interesse, partecipazione e cultura democratica e parallelamente l'approvazione di un modello governativo di questo tipo, affinché si realizzi un cambiamento verso una società moderna in tal senso, è necessario a suo avviso operare su valori non ancora ancorati come senso civico e cittadinanza attiva, responsabilità individuale e rispetto delle differenze. Il mezzo più efficace per la produzione di tali valori è secondo Bourqia l'educazione, istituzione che in funzione della sua capacità di socializzare l'individuo verso scelte razionali personali, dovrebbe essere presa seriamente in considerazione dalle politiche governative.²⁹⁴

Mounia Bennani-Chraïbi pone la questione della partecipazione politica in altri termini, analizzando la situazione sociale marocchina dei primissimi anni '90 a partire dalle testimonianze raccolte nelle interviste ai giovani, non soffermandosi quindi sui dati statistici, ma approfondendo meglio la percezione globale del fenomeno. Si trova tuttavia d'accordo con gli studiosi precedenti sul diffuso disinteresse dei giovani nei confronti della politica, individuandone una spiegazione nel fatto che lo Stato è spesso percepito come onnipotente, onnipresente e responsabile di qualsiasi

²⁹¹ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-3.pdf>, consultato il 24/03/12, pp. 84-85.

²⁹² B. Sidi Hida, *op. cit.*

²⁹³ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-3.pdf>, consultato il 24/03/12, pp. 92-93.

²⁹⁴ Ivi, pp. 102-103.

malfunzionamento nella società (corruzione, ingiustizie, diseguaglianze sociali, insufficienza di modernizzazione)²⁹⁵, mentre i partiti sono screditati in quanto appaiono come corrotti o volti solamente ai propri interessi privati invece che al bene comune.²⁹⁶ A suo avviso Costituzione, parlamento e multipartitismo non sono sufficientemente presi sul serio dalla classe dirigente per pacificare il rapporto dell'individuo con la cosa pubblica o perché esso si senta interessato dalle decisioni prese negli organi di potere e rappresentato dalla classe politica, verso la quale prova, al contrario, repulsione, sovrano escluso.²⁹⁷ Secondo la studiosa in tale dinamica l'individuo si sente isolato, privo di peso e rifiuta di identificarsi ad un'élite politica che gli resta estranea o a movimenti esterni al sistema che gli sembrano impotenti.²⁹⁸ Bennani-Chraïbi sottolinea che la distanza dalla politica, seppur normalmente risultato di una scelta personale, talvolta in continuità con le abitudini famigliari, è sostenuta con tale forza da mostrare la presenza di un tabù, che diventa effettivamente inviolabile soprattutto per quanto riguarda alcune questioni delicate come quella del Sahara occidentale²⁹⁹ o della persona del re.³⁰⁰ Secondo l'analisi di Bennani-Chraïbi interessarsi di politica è infatti generalmente considerato pericoloso ed è vissuto con precauzioni e diffidenza, soprattutto dalle persone non scolarizzate in istituti stranieri e non appartenenti a classi agiate; esse infatti sostengono generalmente che i luoghi pubblici siano popolati da agenti di polizia che cercano di creare confidenza per scovare i sospetti oppositori al regime.³⁰¹ L'incoscienza politica ed il discredito nei confronti della classe dirigente (da cui peraltro i gruppi islamisti sono immuni)³⁰² emerge tuttavia attraverso barzellette ed umorismo popolare che operano una delegittimazione di personalità pubbliche ed istituzioni, dimostrando a suo parere un'indubbia capacità di decodificazione della vita politica. Secondo l'analisi di Bennani-Chraïbi *"tout ce qui relève du non-dit, voire du tabou, dans les entretiens ou dans des*

²⁹⁵ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., p. 319.

²⁹⁶ M. Bennani-Chraïbi, *Les représentations...*, cit., p. 488.

²⁹⁷ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., p. 205.

²⁹⁸ M. Bennani-Chraïbi, *Les représentations...*, cit., p. 488.

²⁹⁹ Si tratta di un territorio desertico sulla costa occidentale del Nord Africa, al confine tra Marocco, Algeria e Mauritania, un tempo colonia spagnola e attualmente conteso tra il Marocco, da cui è occupato, ed il Fronte Polisario, che ne ha dichiarata l'indipendenza autoproclamando la Repubblica Araba Sahraui nel 1976, indipendenza tuttavia non riconosciuta dall'ONU.

³⁰⁰ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., p. 202.

³⁰¹ Ivi, pp. 203-204.

³⁰² Ivi, p. 210.

rapports sociaux formalisés, ressurgit dans le monde de la dérision"³⁰³.³⁰⁴ Nondimeno, la società marocchina esprime a suo avviso aspettative di modernizzazione, di uguaglianza, di giustizia sociale e di libertà di espressione, manifestazione e scelta dei governanti,³⁰⁵ ma l'interiorizzazione del tabù, il timore per l'avvenire e la percezione dell'assenza di alternative, hanno a lungo contribuito al mantenimento di un sistema conosciuto.³⁰⁶ La studiosa riporta tuttavia che nel momento in cui l'individuo percepisce la debolezza del potere centrale e si identifica in un gruppo sociale o in un leader carismatico rappresentativi di frustrazioni ed aspirazioni comuni, esso cessa di sentirsi impotente, emerge dall'isolamento e si unisce alla folla, fonte di un sentimento di potenza e garanzia di anonimato, nell'occupazione dello spazio pubblico a lungo confiscato.³⁰⁷ Il momento dello sciopero tramite l'occupazione della strada, unico mezzo di azione collettiva e pubblica per gli esclusi e i frustrati dall'azione politica, è per Bennani-Chraïbi una rottura di legami esplosiva ed un'occasione di partecipazione intensa.³⁰⁸ Essa ritiene inoltre questo processo indice di un tentativo dell'individuo di staccarsi dal gruppo e nel contempo di integrarsi nella società, riformulando la propria relazione con la collettività.³⁰⁹ Mounia Bennani-Chraïbi considera però che in tale contesto una vera transizione democratica può realizzarsi solamente se i governanti accettano di rispettare le regole dello Stato di diritto, sostituendo la condivisione delle responsabilità alla logica del monopolio, in modo da permettere lo sviluppo della società civile e la trasformazione del soggetto in cittadino vero e proprio.³¹⁰

Rahma Bourqia nel contributo su società, famiglia, donne e gioventù pone l'accento sul potenziale di dinamicità costituito dalla classe media marocchina per l'intera società; si tratta di una fascia di popolazione istruita, politicizzata e cosciente dei propri diritti che vive prevalentemente in contesto urbano, in quartieri moderni o tradizionali, comprendente categorie professionali a reddito relativamente stabile. La sua importante capacità di mobilitazione sta nel fatto che comprendendo funzionari dell'amministrazione, insegnanti e dipendenti nel settore dei media, contribuisce a

³⁰³ Ivi, p. 215.

³⁰⁴ Ivi, pp. 215-216.

³⁰⁵ Ivi, pp. 222, 226.

³⁰⁶ Ivi, p. 235.

³⁰⁷ Ivi, pp. 238, 251, 252, 319.

³⁰⁸ Ivi, p. 252.

³⁰⁹ M. Bennani-Chraïbi, *Les représentations...*, cit., p. 490.

³¹⁰ Ivi, p. 501.

formare i cittadini e le generazioni future e a creare opinioni, così come eventi e dibattiti mediatici.³¹¹ Rahma Bourqia riferisce che tale classe sociale sull'onda della denuncia descritta anche da Mounia Bennani-Chraïbi³¹², ha contribuito a creare e veicolare una cultura del diritto e della libertà di espressione,³¹³ indispensabile premessa per la costruzione di uno Stato garante dei diritti individuali e collettivi e disposto ad investire in competenza, merito e responsabilizzazione nell'ottica di una nuova mobilità sociale.³¹⁴ Secondo Bourqia tale clima ha favorito la mobilitazione di una società civile autonoma rispetto a Stato, sindacati e partiti politici, come auspicato un decennio prima da Mounia Bennani-Chraïbi³¹⁵, associazionismo che ha rivolto le proprie attività verso le zone emarginate facendo fronte all'arretramento delle istituzioni tradizionali e all'incapacità dello Stato di prendersi a carico tutti i problemi sociali che caratterizzano una società in mutazione. La studiosa segnala quindi l'emergenza, grazie allo sviluppo della società civile, di nuovi attori politici giovani e istruiti a livello locale, più prossimi ai cittadini e spesso in competizione con politici e notabili,³¹⁶ fenomeno che secondo Rachik genera una nuova struttura di potere e di divisione del lavoro ed una nuova cultura politica volta alla cittadinanza attiva, alla democrazia, allo sviluppo sostenibile e all'ecologia oltrepassando l'ordine politico gerontocratico vigente in contesto rurale, sempre più criticato e rigettato dai giovani.³¹⁷ Bourqia individua inoltre la formazione di una rete di solidarietà che oltrepassa i confini locali e le linee ideologiche o partitiche, creando spazi associativi e comunità d'interesse nazionali in cui militano individui che condividono e difendono i medesimi interessi, come ad esempio il movimento dei laureati disoccupati.³¹⁸ Rachik vede in tale dinamica un cambiamento del rapporto dei giovani con l'azione politica organizzata basato su una nuova cultura della rivendicazione³¹⁹ e a detta di Bourqia anche sull'utilizzo dei nuovi mezzi di comunicazione, fenomeno di cui parla

³¹¹ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapport_thematique/societe/rt2societe64pagesa4.pdf, consultato il 24/03/12, p. 20.

³¹² M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., pp. 238, 251, 252, 319.

³¹³ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapport_thematique/societe/rt2societe64pagesa4.pdf, consultato il 24/03/12, p. 22.

³¹⁴ Ivi, p. 23.

³¹⁵ M. Bennani-Chraïbi, *Les représentations...*, cit., p. 501.

³¹⁶ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapport_thematique/societe/rt2societe64pagesa4.pdf, consultato il 24/03/12, pp. 28-29.

³¹⁷ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-8.pdf>, consultato il 24/03/12, p. 210.

³¹⁸ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapport_thematique/societe/rt2societe64pagesa4.pdf, consultato il 24/03/12, pp. 28-29.

³¹⁹ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-8.pdf>, consultato il 24/03/12, p. 210.

diffusamente Bouchra Sidi Hida³²⁰ nell'articolo che ci apprestiamo a trattare.³²¹ Rahma Bourqia riscontra in conclusione che il passaggio della logica politica da una modalità tradizionale puramente partitica e centralizzata ad una associativa crea nuove strategie di gestione della cosa pubblica basate su una governabilità partecipativa, che a suo avviso discredita la politica convenzionale intesa come Stato e partiti politici.³²²

Bouchra Sidi Hida si differenzia dagli approcci degli altri studiosi in quanto affronta il tema della partecipazione politica basandosi non su indagini quantitative, bensì sull'osservazione, su alcune interviste e su un'analisi documentale. Nell'articolo sulle mobilitazioni collettive in Marocco³²³ si concentra sul ruolo dei nuovi mezzi di comunicazione ed informazione (internet, i *social networks* e i telefoni cellulari) nella diffusione e nelle manifestazioni di rivendicazione dei diversi gruppi, movimenti e associazioni sorti negli ultimi anni, indagando più in profondità il fenomeno di emersione della società civile registrato da Rahma Bourqia³²⁴ e Hassan Rachik³²⁵ e auspicato da Mounia Bennani-Chraïbi³²⁶ una decina di anni prima. Sidi Hida sostiene che lo spazio virtuale di libertà di espressione generato dai media informatici abbia permesso l'emergenza di nuovi attori desiderosi di trasformare i costumi sociali per poter godere di diritti più soggettivi in quanto individui-soggetti responsabili della propria esistenza. Essa segnala quindi che utilizzando le tecnologie informatiche e di comunicazione come mezzi di informazione, di organizzazione e di mobilitazione, la gioventù istruita uscita dalla classe media marocchina - precedentemente descritta da Bourqia³²⁷ -, desiderosa di libertà e di autonomia, ha creato fenomeni culturali e sociali inauditi, innescando vari processi urbani di individualizzazione. Si tratta di movimenti militanti ognuno per uno scopo preciso, ma tutti convergenti verso la rivendicazione delle libertà individuali. Essendo nati sull'onda di una cultura globalizzata, mirano a trasgredire le norme della società, producendo secondo la studiosa una nuova cultura tendente al secolare, che va inevitabilmente ad urtarsi con quella tradizionale,

³²⁰ B. Sidi Hida, *op. cit.*

³²¹ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapport_thematique/societe/rt2societe64pagesa4.pdf, consultato il 24/03/12, p. 30.

³²² *Ivi*, p. 31.

³²³ B. Sidi Hida, *op. cit.*

³²⁴ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapport_thematique/societe/rt2societe64pagesa4.pdf, consultato il 24/03/12, pp. 28-29.

³²⁵ <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-8.pdf>, consultato il 24/03/12, p. 210.

³²⁶ M. Bennani-Chraïbi, *Les représentations...*, *cit.*, p. 501.

³²⁷ http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapport_thematique/societe/rt2societe64pagesa4.pdf, consultato il 24/03/12, p. 20.

provocando importanti dibattiti nell'intera società.³²⁸ L'innovativo utilizzo di internet, che essa definisce come nuova forma sociale di comunicazione di massa, permette come ricordato da Fathī Ben al-Ḥāğ Yaḥyā,³²⁹ di creare uno spazio di espressione in cui poter comunicare apertamente ed esternare denunce e rivendicazioni pressoché liberi dalla censura e nello stesso tempo diventa un mezzo di affermazione ed espressione individuale e di creazione di nuove solidarietà in rete. Sidi Hida ricorda che nel contempo, siccome il dibattito virtuale è spesso portato nello spazio pubblico reale dai media militanti e indipendenti, il web contribuisce alla costruzione di un'opinione pubblica e quindi al cambiamento sociale.³³⁰ Tra i vari movimenti emersi ultimamente in Marocco, la studiosa ne cita in particolare due intimamente legati alla questione dell'affermazione dell'individuo: "Nayda" e il "*Mouvement alternatif pour les libertés individuelles*" (Mali). Il primo è un movimento culturale contestatario che rivendica libertà ed autonomia individuali utilizzando l'arte, soprattutto la musica, come mezzo di espressione e di protesta. I gruppi musicali che ne fanno parte adottano un abbigliamento particolare, di stile globalizzato, hanno soprannomi all'americana, cantano in marocchino denunciando politica, corruzione, disuguaglianze sociali e povertà e utilizzano internet come spazio di informazione, di diffusione e di promozione personale e professionale.³³¹ Tale movimento nasce nel 2003, in concomitanza con l'ascesa dell'estremismo, il successo del partito islamista PJD alle elezioni del 2002, l'arresto dei 14 musicisti *hard-rock* e *rock-metal* accusati di satanismo e gli attentati del 16 maggio 2003 a Casablanca, eventi già ricordati da Abdellatif Felk³³². Secondo Sidi Hida "L'Boulevard", primo festival indipendente ed espressione del movimento in questione,³³³ è una ventata d'aria fresca per una generazione di giovani che cerca di affermarsi individualmente e a livello professionale.³³⁴ Essa riferisce tuttavia che tale movimento è stato ampiamente criticato e disprezzato dalla maggior parte dei marocchini per il tipo di musica, il linguaggio contenuto nei testi e perché giudicato portatore di una nuova cultura

³²⁸ B. Sidi Hida, *op. cit.*, pp. 163-164.

³²⁹ F. Bin Al-Ḥāğ Yaḥyā, *op. cit.*, p. 58.

³³⁰ B. Sidi Hida, *op. cit.*, pp. 166-167.

³³¹ Ivi, pp. 168-170.

³³² A. Felk, *op. cit.*

³³³ <http://casablanca.madeinmedina.com/fr/article-la-petite-histoire-de-la-nayda-87.html>, consultato il 17/03/12.

³³⁴ B. Sidi Hida, *op. cit.*, pp. 169-170.

straniera invasiva.³³⁵ Tutto ciò a dispetto dell'accurata descrizione e divulgazione delle intenzioni e delle potenzialità del movimento in termini di fermento socio-culturale e di cambiamento sociale volto a rompere i tabù, tramite il film documentario "Casa Nayda"³³⁶ realizzato nel 2007 da Farida Belyazid e Dominique Caubet.³³⁷ Quest'ultima nell'articolo di Mathias Chaillot per il giornale online "Made in Casablanca"³³⁸ sottolinea peraltro la rilevanza dell'acquisizione da parte dell'arabo parlato marocchino (*darriġa*), a lungo disprezzato, di un nuovo ruolo grazie a questo movimento "sovversivo": a suo parere la "Nayda" gli ha permesso di apparire pubblicamente come bandiera di un'identità marocchina plurale, dimostrando la sua spiccata versatilità nella capacità di adattamento alla scrittura su internet, spesso mediante l'uso di numeri e caratteri latini, come già osservato da Faḥī Ben al-Ḥāġ Yaḥyā³³⁹ in merito alla lingua parlata tunisina. Come poc'anzi accennato, l'altro movimento altamente implicato nella questione della libertà dell'individuo tratteggiato da Bouchra Sidi Hida è il Mali, più conosciuto come "*Dé-jeûners de ramadan, Ouakallin ramdan*". La studiosa ricorda che esso è nato nel 2009 su Facebook, creato da una psicologa e da una giornalista marocchine, nell'ambito di dibattiti e discussioni sulle libertà, soprattutto quelle individuali (di culto e di coscienza, di espressione, libertà sessuale, libertà di scelta di vita personale) in Marocco.³⁴⁰ Essa segnala che nonostante il Mali si occupi di varie forme di libertà individuali, tra cui quelle sessuali, le sue azioni sono percepite e ridotte alla battaglia che ha fatto più scalpore, ovvero quella per il diritto di rompere pubblicamente il digiuno durante il *ramadan*, concretizzata in un appello alla mobilitazione collettiva diffuso sulla relativa pagina del *social network* per l'organizzazione di un pic-nic simbolico il 13/09/2009 nel parco di Mohammedia,³⁴¹ azione cui sono seguiti arresti ed interrogazioni dei membri del movimento, per niente approvato dall'opinione pubblica.³⁴² La strategia del Mali sta appunto, secondo la studiosa, nel concretizzare le proprie azioni appropriandosi dello spazio pubblico reale,

³³⁵ Ivi, p. 179.

³³⁶ F. Belyazid, *Casanayda*, Marocco 2007.

³³⁷ <http://www.cjb.ma/268-les-archives/269-archives-les-chercheurs-du-cjb-dans-les-medias/1551-entretien-avec-dominique-caubet-a-propos-du-film-casanayda-1551-3.html>, consultato il 24/08/12.

³³⁸ <http://casablanca.madeinmedina.com/fr/article-la-petite-histoire-de-la-nayda-87.html>, consultato il 17/03/12.

³³⁹ F. Bin Al-Ḥāġ Yaḥyā, *op. cit.*, p. 58.

³⁴⁰ B. Sidi Hida, *op. cit.*, p. 173.

³⁴¹ Ivi, p. 174.

³⁴² Ivi, p. 179.

in modo da generare una presa di coscienza ed attirare l'attenzione della popolazione sulla presenza di incoerenze tra diritto internazionale e norme giuridiche marocchine, discrepanze pagate dai cittadini con le proprie libertà individuali e collettive.³⁴³ Secondo Sidi Hida l'innovazione dei movimenti emergenti rispetto a quelli precedenti sta nel fatto che al giorno d'oggi essi nascono e si appoggiano sulle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, soprattutto i media e i *social networks*, spazi di espressione delle loro libertà e delle loro soggettività ma anche di riformulazione delle politiche; considerando l'effettiva presenza in Marocco di un dibattito sulle libertà individuali e di espressione, essa riconosce in tali mobilitazioni collettive l'inizio di un'emancipazione dal religioso.³⁴⁴ La studiosa sottolinea inoltre l'importanza del diritto alla visibilità nello spazio pubblico rivendicato dai movimenti emergenti, ricordando che l'invisibilità, perpetuata da sempre, è indice di un rifiuto di riconoscimento innanzi tutto giuridico.³⁴⁵ Bouchra Sidi Hida conclude considerando che i nuovi movimenti, fondandosi sui diritti universali, aspirano alla costruzione di una società moderna e democratica.³⁴⁶

Hassan Rachik nel testo sui giovani e i valori religiosi curato da Bourqia esaminando le rappresentazioni dell'identità dei giovani osserva, a differenza di Bouchra Sidi Hida³⁴⁷, che il riferimento alla religione risulta dominante; egli ritiene il dibattito comunque aperto tra i difensori di un'applicazione integrale della religione alla vita politica ed economica ed i sostenitori di una separazione tra sfera religiosa e sfera politica, segnalando che il 65% è favorevole ad una forte implicazione della religione nella vita privata, il 33% ammette una debole ingerenza e solo il 3% si dichiara del tutto favorevole ad una separazione degli ambiti religioso e secolare.³⁴⁸

Nel contempo Ben El Mostafa Okacha³⁴⁹ individua un processo di individualizzazione nelle rivendicazioni da parte degli islamisti di uno Stato di diritto in cui l'individuo passi dallo statuto di "servitore" a quello di cittadino vero e proprio che, al contrario, gode dei servizi statali. Ne consegue un tentativo da parte degli individui, compresi gli

³⁴³ Ivi, p. 174.

³⁴⁴ Ivi, pp. 184-185.

³⁴⁵ Ivi, p. 186.

³⁴⁶ Ivi, p. 187.

³⁴⁷ Ivi, p. 184.

³⁴⁸ H. Rachik, *Jeunes et tolérance*, in R. Bourqia, *Les jeunes et les valeurs...*, cit., p. 227.

³⁴⁹ B. Okacha, *op. cit.*, p. 38.

islamisti, di staccarsi da tutto ciò che è istituzionale e statale, atteggiamento a suo avviso determinato dal fatto che il fenomeno islamista, in quanto manifestazione individuale e collettiva, sottosta a leggi sociologiche.

Al contrario Abdessamad Dialmy in un articolo inerente il diritto familiare e sessuale ipotizza che gli islamisti tendano a confondere tra secolarizzazione, apostasia e laicità per mantenere un codice di famiglia basato sulla nozione dell'obbedienza ed imporre un sistema politico che segua lo stesso principio. Egli ricorda che la logica dell'obbedienza del soggetto al califfo è psicologicamente preparata in un contesto familiare non egualitario con l'obbedienza nei confronti del padre, osservata dalla madre ed insegnata ai figli. Con queste considerazioni Dialmy vuole segnalare che un codice di famiglia e sessuale secolare, egualitario e non repressivo costituirebbe un mezzo per preparare rapporti sociali democratici.³⁵⁰

Fawzi Mellah nel contributo su individuo, famiglia e politica nel Maghreb³⁵¹ affronta la questione del rapporto tra cittadini e classe politica e cittadini e cosa pubblica negli stessi termini: sottolineando il dominio dell'immagine del padre nella logica di potere. A suo parere infatti nei Paesi magrebini vi è un sentito parallelismo tra la figura del padre biologico e quella del capo politico, entrambi artefici di una violenta sottomissione rispettivamente dei figli e dei cittadini. Egli registra nel contempo una contraddizione lampante tra le dinamiche della vita familiare e la simbolica della vita politica, in quanto pur essendo il padre fisicamente ed affettivamente distante ed inaccessibile in famiglia, la sua immagine è onnipresente nel campo politico, anche mediante la concezione patrimoniale del bene pubblico manifestata da molti uomini politici, che peraltro si rivolgono ai cittadini come se fossero loro figli.³⁵² Tale dinamica fa sì, a suo avviso, che i cittadini inneschino automaticamente una relazione violenta nei confronti della cosa pubblica, *“ce qui nous fait souvent confondre force et autorité, contrainte et légitimité”*.³⁵³

³⁵⁰ A. Dialmy, *Société...*, cit., p. 171.

³⁵¹ F. Mellah, *Individu, famille et politique au Maghreb: Le cha ñnon manquant* in M. Arkoun (éd.), *op. cit.*, pp. 137-144.

³⁵² Ivi, pp. 137-144.

³⁵³ Ivi, p. 144.

Considerazioni

Ragionando sugli studi che trattano il tema dell'affermazione dell'individuo nel Maghreb secondo un approccio socio-antropologico, notiamo che nel complesso gli accademici in questione non sembrano interessati direttamente all'individualizzazione in sé, bensì trattano l'argomento in quanto fenomeno in via di diffusione nella società, al pari di altri, limitandosi a dedicarvi nello specifico qualche paragrafo (nel migliore dei casi).³⁵⁴ La questione dell'affermazione dell'individuo emerge quindi sullo sfondo di lavori focalizzati sulla variazione dei valori fondanti le società magrebine³⁵⁵ e delle pratiche e percezioni dei giovani³⁵⁶ o sulle motivazioni recondite di manifestazioni individuali e sociali³⁵⁷, nell'ambito dei cambiamenti che attualmente interessano queste società. Anche se con interesse non univoco, tali studiosi affrontano tuttavia l'argomento cercando di indagare in quali ambiti l'individualizzazione si stia ampliando maggiormente ed in quali invece siano i costumi tradizionali a prevalere.

Osserviamo che gli studi a trattare l'argomento più diffusamente risalgono alla metà degli anni '90³⁵⁸, epoca in cui evidentemente l'attenzione per questo tema era più viva, probabilmente perché esso costituiva ancora una novità nelle dinamiche sociali. Nel complesso tra gli studiosi presi in considerazione, in gran parte docenti universitari sia nel Maghreb che all'estero, vi sono sia donne che uomini, approssimativamente in egual numero.

Nell'insieme degli scritti, i temi più sensibili risultano essere quello legato alla sessualità e quello inerente la pratica e le convinzioni religiose, mentre il discorso sul cambiamento di strutture e relazioni familiari sembra ormai parzialmente superato; per quanto concerne la partecipazione politica, notiamo che essa ha destato particolare interesse inizialmente nel periodo dell'Indipendenza, poi negli anni '90 durante i fermenti scatenati dalla Guerra del Golfo e al giorno d'oggi sembra tornare

³⁵⁴ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit., pp. 25-134 ; R. Bourqia, *Les jeunes et les valeurs...*, cit., pp. 180-202.

³⁵⁵ <http://www.rdh50.ma/fr/gt02.asp>, consultato il 24/03/12.

³⁵⁶ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit. ; R. Bourqia, *Les jeunes et les valeurs...*, cit. ; B. Sidi Hida, *op. cit.* ; 'A. Bil'arbī (éd.), *op. cit.*

³⁵⁷ A. Dialmy, *Logement...*, cit.

³⁵⁸ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, cit. ; R. Bourqia, *Les jeunes et les valeurs...*, cit. ; M. Arkoun (éd.), *op. cit.*

nuovamente al centro del dibattito con le recenti effervescenze sociali legate alla cosiddetta “Primavera araba”, portando nella discussione anche il rivoluzionario utilizzo di internet e dei *social networks*.³⁵⁹

Complessivamente gli studi analizzati rivelano a mio avviso un profondo cambiamento sociale nel senso di un’individualizzazione in tutti i campi sull’onda dell’urbanizzazione, della comunicazione e dell’istruzione diffuse con la modernizzazione, fermi restando molti valori riconducibili alla tradizione, soprattutto per quanto riguarda i legami familiari e le convinzioni religiose. Il campo in cui si notano i maggiori cambiamenti verso la libertà individuale è quello della sessualità e delle relazioni tra i sessi, le quali sembrano volte più a soddisfare le nuove esigenze personali e sociali che a sottostare alla morale dominante. La sfera religiosa registra, al contrario, la permanenza dei valori tradizionali, se non un loro radicamento ed una retrocessione verso costumi in vigore in epoche passate,³⁶⁰ fenomeno cui fa eco la progressiva espansione dell’Islam politico, come dimostrato anche dai risultati delle ultime elezioni avvenute sull’onda delle rivolte. Allo stesso modo, le regole dell’onore continuano a governare i rapporti sociali, seppur in maniera più lieve, per cui l’inosseranza delle norme ormai non sfocia più nell’emarginazione sociale.³⁶¹ Il cambiamento di mentalità è tuttavia evidente soprattutto nei giovani, che sull’onda della ribellione e della rivendicazione, sono più disposti a rischiare dimostrandosi il vero motore della società. Pur rimanendo nei limiti della buona intesa con la famiglia,³⁶² essi danno infatti prova di essere aperti alle novità, cercando di realizzarsi individualmente, incuranti delle trasgressioni di divieti sessuali e religiosi e manifestando così un’identità molteplice.³⁶³

Tutto sommato il quadro sociale mi pare inevitabilmente in evoluzione, anche se i tentativi di regressione sono sempre presenti, sia dal punto di vista giuridico³⁶⁴ che per quanto riguarda i costumi sociali,³⁶⁵ quindi nulla è dato per scontato, come dimostrato dal costante impegno dispiegato dai militanti per le libertà individuali e dalle loro

³⁵⁹ B. Sidi Hida, *op. cit.*

³⁶⁰ R. Bourqia, *Les jeunes et l’expression...*, *cit.*, pp. 63-66.

³⁶¹ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, *cit.*, pp. 317-318.

³⁶² M. El Harras, *op. cit.*, p. 216.

³⁶³ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis...*, *cit.*, pp. 317-318.

³⁶⁴ <http://www.tv5.org/cms/chaine-francophone/Terriennes/Dossiers/p-22632-Menace-sur-les-droits-des-femmes-en-Tunisie.htm>, consultato il 17/08/12; A. Dialmy, *Société...*, *cit.*, p. 160.

³⁶⁵ A. Dialmy, *Logement...*, *cit.*, p. 284 ; ‘A. Siġilmāsī, *op. cit.*, pp. 62-63.

agguerrite lotte di rivendicazione.³⁶⁶ Nondimeno, il cambiamento risulta complessivamente piuttosto lento e affatto pacifico, in quanto vissuto nell'insicurezza, nel malessere e nell'inquietudine per la decomposizione dei legami sociali generata dall'affermazione dell'individuo;³⁶⁷ la trasformazione è inoltre estremamente intrisa di tensioni e controversie tra modernisti e tradizionalisti, subordinata a scelte e convinzioni di natura ideologico-politica, e vittima di un'inevitabile schizofrenia generale originata dalla commistione tra una cultura centenaria intrisa di riferimenti, valori e regole religiosi ed una modernizzazione calata dall'alto senza che la società fosse preparata ad accoglierla. A mio parere il quadro generale della situazione risulta pertanto piuttosto confuso, in quanto nel medesimo contesto sociale emergono tendenze contrastanti e spesso contraddittorie, oltre al fatto che le scelte ed i comportamenti degli individui sono condizionati da molteplici variabili, per cui spesso non è semplice leggere i risultati delle inchieste e le motivazioni degli interpellati.

Nel complesso attraverso questi studi si profila un individuo indubbiamente in via di affermazione e di emancipazione rispetto al gruppo di appartenenza, grazie alla sua rottura col sistema delle norme ereditate,³⁶⁸ anche se in determinati contesti esso sembra non essere ancora del tutto cosciente dei propri diritti di soggetto autonomo e sovrano, continuando a dimostrarsi profondamente condizionato dal giudizio della società nei suoi confronti e fortemente subordinato agli imperativi dettati dalla morale comune.

In conclusione segnaliamo una generale concordanza tra i vari studi analizzati, salvo alcune divergenze tra opere più datate ed altre più recenti, indice del cambiamento di tendenze ed opinioni nel corso di un decennio.

³⁶⁶ B. Sidi Hida, *op. cit.*

³⁶⁷ M. Bennani-Chraïbi, *Soumis..., cit.*, pp. 317-318.

³⁶⁸ *Ibidem.*

L'approccio psicanalitico

Tra il materiale reperito sull'affermazione dell'individuo nel Maghreb vi sono documenti importanti che affrontano l'argomento secondo un'ottica psicanalitica. Si tratta di testi anch'essi di tipo argomentativo ed espositivo, in gran parte studi specifici di psicanalisti e psichiatri magrebini, ma anche frutto di convegni internazionali tra intellettuali e studiosi in materia o contributi per volumi collettanei. Essendo manuali alquanto tecnici, sono destinati ad un pubblico del settore.

Tra questi studi citiamo nuovamente gli atti del colloquio internazionale "*L'individu au Maghreb*", tenutosi presso l'istituto *Beit al-Hikma* di Cartagine, curati da Mohammed Arkoun e pubblicati da *Editions TS* a Tunisi nel 1993³⁶⁹, convegno che tra i vari ambiti inerenti l'individuo, ha trattato anche l'aspetto psicologico, come emerge nel contributo di Héchmi Dhaoui intitolato "*L'individu archétypal au Maghreb*"; tale articolo tratta dell'importanza dell'educazione familiare nella formazione identitaria e comportamentale dell'individuo magrebino e del ruolo della psicanalisi nell'accompagnarlo verso una coscienza di sé.³⁷⁰ Il medesimo autore nel 2000 ha pubblicato un testo fondamentale per la ricerca intitolato "*Pour une psychanalyse maghrébine*", edito da *L'Harmattan* di Parigi, nel quale egli ripercorre la condizione dell'individuo magrebino, in equilibrio precario tra le proprie pulsioni e le aspettative del gruppo di appartenenza, attraverso la sua educazione all'interno della famiglia e il suo rapporto con la società.³⁷¹

Un altro contributo interessante è l'articolo di Jalil Bennani per il secondo quaderno di ricerca del *Centre Jacques Berque* di Rabat del 2005,³⁷² nel quale lo studioso analizza il percorso di emergenza dell'individuo nella sua relazione con la famiglia, con la religione e con la società a cui appartiene attraverso la psicanalisi, intesa come terapia

³⁶⁹ M. Arkoun (éd.), *op. cit.*

³⁷⁰ H. Dhaoui, *L'individu archétypal au Maghreb*, in M. Arkoun (éd.), *op. cit.*

³⁷¹ H. Dhaoui, *Pour une psychanalyse maghrébine*, L'Harmattan, Paris 2000.

³⁷² J. Bennani, *Psychanalyse, islam et lien social : de la société à l'individu*, in « Cahiers de recherche du CJB », 2, 2005, pp. 93-99.

chiarificatrice dei meccanismi incoscienti che muovono gli individui magrebini. Per analizzare le posizioni di Jalil Bennani sull'argomento mi sono servita anche della trascrizione del colloquio avuto con lui il 24 novembre 2011 nel suo studio a Rabat, in merito all'affermazione dell'individuo marocchino in ambito familiare, religioso e politico, con una particolare attenzione ai giovani.

Un testo di non minore importanza è quello di Hossain Bendahman su personalità magrebina e funzione paterna nel Maghreb pubblicato nel 1984 dalla casa editrice *La pensée universelle* di Parigi, nel cui secondo capitolo lo studioso tratta dell'evoluzione della famiglia mettendone a confronto la struttura moderna nucleare con quella tradizionale "molecolare"³⁷³ e sottolineando la diversa posizione riservata all'individuo in ciascuna delle due configurazioni.³⁷⁴

Si segnala inoltre il volume di Fethi Benslama intitolato *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, uscito a Parigi nel 2002 per l'edizione Aubier, nel quale egli affronta il tema dell'individualità dal punto di vista dell'Islam.³⁷⁵

Per quanto riguarda i documenti in arabo, citiamo l'articolo di 'Aḥmad Fā'iq sulle malattie psichiche sociali, pubblicato al Cairo nel 2001 dalla Biblioteca Anglo-egiziana,³⁷⁶ il quale con un linguaggio ed un ragionamento piuttosto tecnici affronta il tema delle malattie mentali indagando il rapporto tra individuo e società, e quello di Ṣāliḥ Baṣīr sull'individuo e l'individualità nei Paesi magrebini, uscito nel 2000 sul numero 24 della rivista libanese "*Abwāb faṣīla 'arabiyya ta'nā bi al-'afkār wa al-ṭaqāfa*"³⁷⁷.

³⁷³ H. Bendahman, *Personnalité maghrébine et fonction paternelle au Maghreb*, La pensée universelle, Paris 1984, p. 70.

³⁷⁴ Ivi.

³⁷⁵ F. Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Aubier, Paris 2002.

³⁷⁶ 'A. Fā'iq, *Al-'amrāḍ al-nafsiyya al-iḡtimā'iyya naḥwa naẓariyya fī idḡrāb 'alāqa al-fard bi al-muḡtama'*, Maktaba al-Anḡlū al-maṣriyya, Al-Qāhira 2001.

³⁷⁷ Ṣ. Baṣīr, *Fard al-maḡāriba wa fardiyyātihā*, in "*Abwāb faṣīliyya 'arabiyya ta'nā bi al-'afkār wa al-ṭaqāfa*", 24, 2000, pp. 17-26.

Tematiche affrontate

Il contesto familiare

Come già notato in merito al materiale di approccio socio-antropologico, anche i testi che seguono un'ottica psicanalitica affrontano il tema dell'affermazione dell'individuo partendo innanzi tutto dal contesto familiare in cui il soggetto nasce e viene educato, concordi sul fatto che esso sia imprescindibile per la sua formazione. Secondo Jalil Bennani, infatti, per affrontare il processo in questione è d'obbligo indagare in primo luogo gli aspetti della famiglia, in quanto punto di convergenza del sociale, del religioso, del politico e dei tentativi di individualizzazione.³⁷⁸

A tal proposito Hossain Bendahman nel volume sulla personalità magrebina³⁷⁹ indaga la struttura familiare confrontando lo spazio riservato all'individuo nel modello "tribale"³⁸⁰ allargato e in quello moderno ristretto e l'influenza di entrambi sulla costruzione della sua personalità, tendendo ad assimilare il primo al contesto magrebino ed il secondo a quello occidentale. Egli descrive la struttura familiare nucleare, a suo avviso conseguenza dell'evoluzione socio-economica, come rivoluzionaria per quanto riguarda in particolare lo statuto della donna, la funzione del padre e lo spazio riservato al bambino. Si tratta di una famiglia caratterizzata dall'autonomia dell'individuo, soprattutto dal punto di vista materiale, e dalla divisione del lavoro. L'istituzione matrimoniale non deve più rispondere a schemi precisi e si basa sulla scelta reciproca del coniuge, su una base affettiva; la fecondità è ridotta, i ruoli dei coniugi non sono più definiti in base al sesso ma tengono conto della parità, funzioni come educazione dei figli e preparazione ad un mestiere vengono sempre più delegate allo Stato. Bendahman spiega che la famiglia moderna ruota attorno alla coppia genitoriale e al loro figlio ed è spazio di consumazione dell'affettività. I legami tra generazioni diverse sono più distesi ed il numero dei membri è ridotto, lo spazio degli anziani è svalorizzato e questi ultimi vengono spesso percepiti più come un

³⁷⁸ Informazioni tratte dal colloquio dell'autrice con il dott. Jalil Bennani, avvenuto a Rabat il 24/11/2011.

³⁷⁹ H. Bendahman, *op. cit.*

³⁸⁰ Ivi, p. 70.

disagio che come fonte di arricchimento spirituale e materiale.³⁸¹ Lo studioso descrive poi la famiglia magrebina tradizionale “molecolare”³⁸², al contrario, come un gruppo compatto estremamente gerarchizzato e difficilmente permeabile; a suo avviso essa costituisce un’unità fondamentale dal punto di vista economico, politico (subordinazione all’autorità di un unico capo) e delle percezioni nei confronti dell’esterno. Si tratta di un modello di organizzazione familiare caratterizzato da legami comunitari forti che incoraggiano la predominanza dell’“lo collettivo” e reprimono l’autonomia dell’individuo, il quale senza la famiglia non esiste, in quanto è attraverso di essa che si definisce. Tale sistema è evidente nella condizione della donna, la quale, subordinata al marito e alla famiglia di quest’ultimo, acquisisce una certa considerazione solo nel momento in cui dà alla luce un figlio, preferibilmente maschio, e nella situazione dei bambini, i quali, essendo identificati ad un ruolo preciso a partire dalla tenera età, assumono e riproducono lo stato di superiorità del fratello maggiore rispetto agli altri e dei maschi rispetto alle femmine,³⁸³ tale consuetudine è confermata anche dallo studioso Héchmi Dhaoui³⁸⁴ nel volume sulla psicanalisi magrebina. In questo testo Dhaoui sottolinea la separazione vigente nelle società magrebine, soprattutto nella famiglia tradizionale, ma in parte anche in quella nucleare, tra il ruolo di educatore e quello di genitore e l’impossibilità da parte dei genitori di intervenire in maniera decisiva nell’educazione dei propri figli, in quanto essi vengono allevati da tutta la famiglia allargata (solitamente capita che il primogenito venga educato dalla nonna, il cadetto dalla madre biologica ed il più piccolo, se nato dopo diversi anni dal matrimonio dei genitori, dalla sorella maggiore).³⁸⁵ A suo parere questo, insieme ad un’educazione che impone la trasmissione dell’eredità culturale in maniera autoritaria, genera individui costretti a dipendere costantemente dalle esigenze del gruppo, facendo passare l’ideale comunitario davanti alla realizzazione di sé,³⁸⁶ in quanto in un simile contesto ogni azione autonoma è considerata una trasgressione.³⁸⁷ Egli definisce poi la famiglia allargata magrebina come una sorta di organizzazione di aiuto reciproco i cui membri

³⁸¹ Ivi, pp. 70-71.

³⁸² Ivi, p. 70.

³⁸³ H. Bendahman, *op. cit.*, pp. 72-74.

³⁸⁴ H. Dhaoui, *Pour..., cit.*, pp. 84-87.

³⁸⁵ Ivi, pp. 84-85.

³⁸⁶ H. Dhaoui, *L’individu..., cit.*

³⁸⁷ H. Dhaoui, *Pour..., cit.*, p. 64.

sono considerati come un capitale economico che le conferisce prestigio sociale, pur ricordando che con il tempo questo modello familiare tradizionale si sta evolvendo verso l'individualismo.³⁸⁸ Jalil Bennani invece, distinguendo i due tipi di famiglia esistenti oggi nel Maghreb, precisa che quella tradizionale patriarcale allargata, maggioritaria in contesti rurali, rimane presente ma talvolta inizia ad essere percepita come un peso, un vincolo che limita i propri impulsi individuali, più che come un sostegno. Egli ricorda inoltre che insieme alle strutture familiari, sono cambiati anche i valori: a suo parere mentre prima l'autorità era rispettata, così come determinati principi su cui ci si doveva allineare, oggi non c'è più ritengo a dire quel che si pensa. Nondimeno, egli riscontra un processo di affermazione del singolo anche all'interno della coppia, osservando la diffusione, accanto alle coppie che partecipano alle sedute con un "*discours uniforme*"³⁸⁹, di molte altre delle quali si presenta solo uno dei due denunciando i problemi nel rapporto con il proprio partner e le colpe a quest'ultimo imputate.³⁹⁰ Riguardo alle dinamiche coniugali, Dhaoui sostiene che ormai siano largamente diffuse coppie gestite e sostenute dalla moglie, nelle quali il marito viene curato dalla donna in cui egli ricerca la propria madre o sorella maggiore, facendo la parte del "*premier grand enfant*"³⁹¹, più che del partner. Questa situazione è a suo avviso generata dal fatto che le bambine vengono responsabilizzate e preparate ai compiti domestici e di gestione della famiglia fin da piccolissime, cosicché le donne magrebine sono molto più mature e responsabili rispetto agli uomini, i quali sono abituati ad essere accuditi e serviti dalle donne della famiglia.³⁹² Dhaoui a proposito di relazione tra i sessi, individua nella parte della società magrebina più legata alla tradizione due livelli diversi di sessualità: innanzi tutto quella in ambito collettivo, rappresentata dal desiderio della comunità e dall'intervento della madre e delle donne della famiglia nell'imposizione di un matrimonio al soggetto, dopo avergli scelto un partner; tale dimensione sessuale ha come scopo la soddisfazione del soggetto in quanto membro del gruppo, quindi riguarda la funzione riproduttiva. Lo studioso registra poi nello stesso tempo una sessualità individuale intima rappresentata dal desiderio dell'individuo e compiuta nell'intimità tra due soggetti che si sono scelti

³⁸⁸ Ivi, p. 105.

³⁸⁹ Vedi nota 378.

³⁹⁰ Ibidem.

³⁹¹ H. Dhaoui, *Pour..., cit.*, p. 110.

³⁹² Ibidem.

reciprocamente; quest'ultima riguarda la funzione erotica. Egli evidenzia pertanto come in queste società l'accesso alla dimensione individuale avvenga attraverso la soddisfazione delle pulsioni di quella collettiva e quindi a che livello l'individuo resti sottomesso a tutti i tabù.³⁹³ Dhaoui sottolinea a questo proposito che dover tenere conto delle esigenze del gruppo per poter soddisfare i propri desideri fa sì che ogni decisione individuale diventi la sintesi di una moltitudine di opinioni e aspettative. Ne consegue che in un Paese magrebino l'autonomia di un soggetto non sia mai totale, ma che egli viva sempre un'indipendenza nella dipendenza.³⁹⁴ Egli spiega questa condizione come una sorta di coesistenza di due personalità contrastanti nell'individuo: una personalità collettiva esteriore, posta sotto il controllo della comunità (*umma*)³⁹⁵, che egli paragona alla madre (*umm*), quindi a suo parere sotto il predominio dell'essere, ed una personalità individuale intima, che egli ritiene sotto il primato del padre e quindi dell'avere.³⁹⁶ Tale paradigma dimostra la compresenza tra le volontà che l'individuo deve soddisfare, di aspettative comunitarie e desideri personali.

Lo psicanalista 'Aḥmad Fā'iḳ nell'articolo sulle malattie mentali³⁹⁷ conduce un discorso analogo, asserendo che il tentativo dell'individuo di rendere il proprio io indipendente dall'io della società, e di opporvisi, è una "rivelazione implicita" (*iktišāf ḍimnī*) del fatto che il proprio io non è che un insieme di identità cui l'individuo è costretto ad ogni tentativo di indipendenza. Secondo lo psichiatra la consapevolezza di tale condizione fa sì che l'individuo non si ritenga un'identità, bensì un desiderio, incapace di emanciparsi dalle plurime identità sociali che esprimono invece il desiderio degli altri.³⁹⁸

Jalil Bennani registra tuttavia un aumento di richieste di analisi (che traducono insieme la crisi identitaria e la nuova consapevolezza degli individui), così come una rimessa in discussione di tabù e punti di riferimento tradizionali attraverso una perdita (o perlomeno un indebolimento) dell'autorità genitoriale, un aumento dei divorzi e delle

³⁹³ Ivi, pp. 86-87.

³⁹⁴ Ivi, p. 95.

³⁹⁵ Termine arabo che designa la comunità musulmana nel suo insieme.

³⁹⁶ H. Dhaoui, *Pour..., cit.*, pp. 85-86.

³⁹⁷ 'A. Fā'iḳ, *op. cit.*

³⁹⁸ Ivi, p. 290.

separazioni ed un desiderio di appropriarsi di spazi tradizionalmente utilizzati solo dall'altro sesso, fenomeni a suo avviso rivelatori di un'emergenza dell'individuo.³⁹⁹

Fethi Benslama nel suo testo ritorna sul parallelismo tra padre di famiglia e capo politico evidente in seno alla famiglia a struttura tradizionale, già constatato da Abdessamad Dialmy⁴⁰⁰ e Fawzi Mellah⁴⁰¹, osservando che nel mondo tradizionale lo spazio del gruppo e quello della città sono piuttosto confusi.⁴⁰² Lo stesso argomento è trattato da 'Aḥmad Fā'iq,⁴⁰³ che individua nella figura del padre la prima relazione del bambino con la società; a suo parere questa personificazione rende la società portatrice di un'identità evidente, contrastante con quella dell'individuo, che impedisce a quest'ultimo la vera coscienza del proprio desiderio, dei sentimenti e della propria responsabilità, scatenando in esso sentimenti ambivalenti tendenti all'amore e all'odio.⁴⁰⁴

La religione

I diversi testi di approccio psicanalitico presi in considerazione tra le varie tematiche affrontate fanno riferimento alla dimensione religiosa, ma ogni autore ne esamina un aspetto diverso: mentre Jalil Bennani mette a fuoco la variazione della pratica religiosa dell'individuo magrebino a livello sia di prassi che di inconscio e le relative conseguenze sul piano sociale, Fethi Benslama ragiona sull'elaborazione della problematica dell'individualità nell'Islam. Héchmi Dhaoui accenna appena all'argomento religioso e lo fa da un punto di vista più giuridico-politico: egli si limita infatti a riflettere sulla religione in quanto connotazione identitaria per l'individuo magrebino, disposta in scala gerarchica assieme ad altri tipi di appartenenza come famiglia e provenienza geografica e culturale.⁴⁰⁵ Lo studioso accenna poi al fatto che l'individuo è influenzato da una rigida imposizione da parte della comunità in nome

³⁹⁹ J. Bennani, *op. cit.*, p. 95.

⁴⁰⁰ A. Dialmy, *Société...*, *cit.*, p. 171.

⁴⁰¹ F. Mellah, *op. cit.*, p. 144.

⁴⁰² F. Benslama, *op. cit.*, p. 303.

⁴⁰³ 'A. Fā'iq, *op. cit.*

⁴⁰⁴ Ivi, p. 291.

⁴⁰⁵ H. Dhaoui, *L'individu...*, *cit.*, pp. 152-153.

della ragione religiosa,⁴⁰⁶ vincolo cui si aggiunge a suo parere la filosofia passiva del fatalismo, tutt'ora dilagante, secondo la quale tutto ciò che succede viene percepito come una manifestazione di Dio, inibendo automaticamente ogni tentativo di miglioramento o di affermazione individuale.⁴⁰⁷

Jalil Bennani invece durante il colloquio concessomi e con un discorso simile nel contributo intitolato "*Psychanalyse, islam et lien social : de la société à l'individu*"⁴⁰⁸, si sofferma sulla religiosità degli individui identificando una rottura tra le pratiche e le convinzioni dei giovani ed i valori inculcati loro dalla famiglia; questo atteggiamento si ritrova a suo avviso in due reazioni principali: da una parte il rifiuto di alcune prescrizioni religiose o delle applicazioni nella misura in cui sono codificate nei testi, emancipazione che lo studioso definisce "rifondazione della tradizione", sottolineando che questa difformità tra ciò che si legge nei libri e ciò che è vissuto è ampiamente diffusa; dall'altra i giovani possono diventare "portatori del super-lo genitoriale", ovvero dei divieti incoscianti interiorizzati in famiglia, i quali ritornano in essi in maniera più accentuata, facendoli diventare più tradizionalisti ed intransigenti dei propri genitori. Bennani ricorda che si possono trovare le due situazioni estreme, ma anche altre intermedie, in quanto si tratta di dinamiche in piena ricomposizione, motivo per cui spesso la vecchia generazione non capisce ciò che sta succedendo. Egli crede tuttavia che siano proprio i giovani il soggetto da osservare per comprendere i processi in corso nella società, ritenendoli il riflesso più della loro epoca che della loro cultura. Tale pluralità sociale dimostra secondo lo studioso il sintomo di un'evoluzione verso l'individualizzazione: egli afferma infatti di non riconoscere ancora una vera e propria affermazione del soggetto, ma per il momento individua nei fattori descritti una forma di espressione individuale. A suo avviso in questa fase il rischio reale è pertanto la possibilità che la trasformazione non avvenga in maniera armoniosa, ma che porti all'individualismo e all'egoismo e che se essa è mal assunta, generi forti sensi di colpa.⁴⁰⁹ Ne sono un esempio a suo avviso coloro che si rifugiano nella religione per purificarsi da comportamenti giudicati peccaminosi,⁴¹⁰ o coloro che portano il velo per insoddisfazione nei confronti della propria pratica religiosa, in seguito a dubbi in

⁴⁰⁶ H. Dhaoui, *Pour...*, cit., p. 66.

⁴⁰⁷ Ivi, p. 111.

⁴⁰⁸ J. Bennani, *op. cit.*, pp. 93-99.

⁴⁰⁹ Vedi nota 378.

⁴¹⁰ J. Bennani, *op. cit.*, p. 95.

materia di fede, per desiderio di cambiamento o per espiazione; fatto sta che riconoscendo nella credenza e nella pratica religiosa in generale un fatto individuale e nel contempo collettivo, Bennani osserva una “singolarizzazione” e parallelamente un desiderio di integrarsi in un gruppo. Di conseguenza egli ritiene che la minoranza che fa ricorso allo psicanalista riflette un sintomo inconscio individuale e contemporaneamente sociale, rivelando attraverso il proprio discorso condotto individualmente, preoccupazioni, aspirazioni e desideri reconditi dei suoi pari.⁴¹¹

Fethi Benslama pone la questione diversamente riflettendo sulla complessità e la raffinatezza della teoria islamica dell’individualità e quindi sulla posizione del soggetto in tale sistema giuridico-religioso. Innanzitutto egli ritiene che gli studiosi dell’Islam abbiano indagato il rapporto tra individualità umana e divinità con la stessa profondità dimostrata da quelli inerenti al cristianesimo, considerato religione individualizzante.⁴¹² Lo studioso prosegue poi nel discorso affrontando il problema a partire da quattro aspetti: la riconduzione dell’individualità all’identità assoluta e all’identificazione dell’Uomo a Dio tramite il proprio figlio, considerato tratto unificante l’uomo al divino; lo sviluppo dell’individualità nella società come parte di una coppia; il far risalire l’individualità alla differenza assoluta, nella quale l’unità si singolarizza distanziandosi da una coppia, in una dinamica ternaria (come teorizzato dal filosofo Ibn Arabi⁴¹³) e infine il suo stato di soggetto, nelle accezioni filosofica (*mawḍūʿ*) e teologica (*ʿabd*)⁴¹⁴.⁴¹⁵ Alla luce di ciò, Benslama ritiene l’Islam artefice di una dimensione dell’individualità estremamente potente, sviluppatasi in conformità con una cultura che egli definisce “dell’individualità”, seppur dominata da “l’*identification à Dieu*”.⁴¹⁶ In tali affermazioni egli riprende la concezione del filosofo Abou Ali Ibn Miskawayh⁴¹⁷ (944-1020),⁴¹⁸ secondo il quale l’individuo è la realizzazione di un’immagine universale singolarizzata nella materia, ovvero l’incontro di due

⁴¹¹ Ivi, pp. 93-95.

⁴¹² F. Benslama, *op. cit.*, p. 296.

⁴¹³ Ibn ‘Arabī (Murcia, 1165 – Damasco, 1240) fu un filosofo, mistico e poeta arabo.

⁴¹⁴ Termine arabo che significa letteralmente schiavo, ma sta ad indicare la condizione di tutti i musulmani in quanto servi di Dio.

⁴¹⁵ F. Benslama, *op. cit.*, p. 300.

⁴¹⁶ Ivi, pp. 301-302.

⁴¹⁷ Filosofo e storico di lingua araba nato a Rayy, nell’attuale Iran, conosciuto per l’elaborata riflessione storico-politica.

⁴¹⁸ A. A. Ibn Miskawayh, *Thadīb Al-Aklāq wa tathīr al-ʿāʾirāq*, Ed. Institut français de Damas, Damasco 1969.

universali: quello dell'“identità della materia”⁴¹⁹ e quello dei “saperi formali”⁴²⁰. In altri termini, l'individuo è per questo studioso, con cui Benslama concorda, il frutto della congiunzione tra natura e cultura, nella misura in cui la cultura, considerata Padre delle individualità, ha la funzione di trasmettere la forma alla materia umana, mentre la Madre-natura, ricevendo l'impronta, realizza tale materia mettendone al mondo le forme.⁴²¹ Alla luce di queste considerazioni Fethi Benslama critica l'attitudine riduttiva dimostrata dagli studiosi che considerano l'individualismo occidentale moderno come l'apice della civiltà e l'aspirazione a cui l'intera umanità deve tendere, oppure da coloro che, guidati da un “*essentialisme culturel*”⁴²², o idealizzano l'integrazione islamica dell'individuo, oppure considerano l'Islam un potente sistema di dissolvimento del singolo all'interno del gruppo. Esprimendo questa posizione egli contesta anche gli psicanalisti e psichiatri che hanno seguito tali teorie presentando “il Musulmano”⁴²³ come “inaccessibile alla psicanalisi”⁴²⁴ o come non sufficientemente distinto dalla propria comunità per dimostrare elementi di individualità.⁴²⁵ Lo studioso muove queste critiche per denunciare la distorsione del dibattito sull'avvenire della psicanalisi nei Paesi musulmani, data la diffusa associazione tra esistenza e diffusione della psicanalisi ed il dominio di un individuo la cui individualità non si sarebbe ancora realizzata se non in Occidente.⁴²⁶

Il rapporto con la cosa pubblica

Lo studioso che si dimostra più interessato alla relazione tra individuo e beni comuni, e tra affermazione individuale e rivendicazione politica, è Héchmi Dhaoui, il quale affronta la questione della non curanza nei confronti dello spazio pubblico e del disinteresse generale per la politica indagando le motivazioni recondite a livello di inconscio. Jalil Bennani tratta il tema individuando una ripercussione a livello politico delle rivendicazioni di affermazione individuale, mentre Fethi Benslama si limita ad

⁴¹⁹ F. Benslama, *op. cit.*, p. 291.

⁴²⁰ *Ibidem*.

⁴²¹ *Ivi*, pp. 290-291.

⁴²² *Ivi*, p. 302.

⁴²³ *Ibidem*.

⁴²⁴ *Ibidem*.

⁴²⁵ *Ivi*, pp. 301-302.

⁴²⁶ *Ivi*, p. 302.

accennare all'apparizione della società civile come spazio di libertà posto tra famiglia e Stato, sistema che egli considera "*le véritable milieu de la psychanalyse*"⁴²⁷.

Dhaoui organizza il discorso imputando al nazionalismo arabo l'origine di regimi dittatoriali sul piano politico e di un'alterazione dell'individuo sul piano sociale,⁴²⁸ schema che egli vede in parte riprodotto dai movimenti integralisti volti ad una restaurazione della tradizione originaria dell'Islam, a differenza di quelli modernisti che reclamano libertà individuali e democratizzazione.⁴²⁹ Con tale argomentazione egli vuole spiegare che in un sistema di governo in cui non è concesso spazio né alla cittadinanza, né alla società civile, ma è lo Stato a riservarsi il diritto di disporre di cittadini e comunità a proprio piacimento,⁴³⁰ l'individuo, la cui responsabilità è estremamente inibita dalla propria dipendenza nei confronti del gruppo in ogni sfera, compresa quella intima,⁴³¹ si sfoga dalla propria condizione di soffocamento scagliandosi contro lo spazio pubblico, che si ritrova ad essere sporco e mal curato, al contrario degli spazi privati, estremamente puliti ed ordinati. Lo studioso chiarisce questa contraddizione spiegando che il soggetto, subendo l'imposizione psicologica della legge del gruppo, reagisce aggredendo materialmente lo spazio comune, che sente non appartenergli personalmente,⁴³² posizione precedentemente accennata anche in merito al discorso condotto da Fawzi Mellah.⁴³³ Secondo Dhaoui solo attraverso esperienze democratiche, che egli già nel 2000 riteneva in via di diffusione nel Maghreb, il soggetto magrebino può acquisire una maggiore responsabilità individuale accedendo al diritto alla cittadinanza ed abbandonando il sistema "Stato-Partito-Nazione".⁴³⁴ Secondo lo studioso tale responsabilizzazione potrebbe a sua volta originare una politica ispirata ai Diritti Umani e alla democrazia, favorendo il coinvolgimento dell'individuo diventato cittadino nelle decisioni prese dalla comunità; in un sistema di questo tipo la società civile, lavorando come contro-potere credibile in quanto legittimamente scelta e composta dai cittadini, costituisce un fattore a suo avviso indispensabile per uno sviluppo umano sostenibile. In uno Stato di diritto ogni

⁴²⁷ Ivi, p. 303.

⁴²⁸ H. Dhaoui, *Pour..., cit.*, p. 33.

⁴²⁹ Ivi, pp. 34, 66.

⁴³⁰ Ivi, p.74.

⁴³¹ Ivi, p.34.

⁴³² Ivi, pp. 154-156.

⁴³³ F. Mellah, *op. cit.*, p. 144.

⁴³⁴ H. Dhaoui, *Pour..., cit.*, p. 158.

individuo emergendo dalla propria comunità può inoltre cercare di conciliare la propria aspirazione alla modernità ed l'osservanza della tradizione, partecipando dell'individualizzazione, nel rispetto reale della differenza.⁴³⁵ Affinché questo avvenga secondo Dhaoui è necessario migliorare la comunicazione innanzi tutto in seno all'individuo stesso, tra la sua eredità culturale e la sua aspirazione cosciente, poi tra esso e la comunità, in modo da conciliare aspirazioni individuali ed esigenze collettive. In questo modo si può a suo avviso conseguire una coesione sociale più intensa e serena.⁴³⁶

Nondimeno, lo studioso Şālih Bašīr nell'articolo sull'individuo e l'individualità nei Paesi magrebini⁴³⁷ evidenzia la reciprocità tra affermazione dell'individuo ed evoluzione democratica in campo politico, riflettendo sulla situazione nell'area magrebina nel periodo tra le due guerre mondiali; in tale contesto egli considera la Tunisia l'unico Paese ad aver posto le fondamenta per uno sviluppo dell'individuo, a suo avviso probabilmente già prima del periodo coloniale, mentre a detta dello studioso a quell'epoca il Marocco era estremamente conservatore e l'Algeria politicamente e socialmente impreparata per un'evoluzione di questo tipo. Alla luce di ciò egli osserva che probabilmente la Tunisia in quell'epoca è avanzata al punto da far presagire un possibile sviluppo democratico, anche se, nonostante le numerose condizioni favorevoli, il suo esempio è finito in un inevitabile fallimento. Lo studioso ricorda inoltre che in tale periodo furono i numerosi esempi di attivo lavoro sindacale e le svariate associazioni a far uscire l'individuo dal proprio bozzolo offrendogli opportunità di emersione.⁴³⁸

Tuttavia, così come risultato durante il colloquio con Bennani l'anno scorso,⁴³⁹ anche Dhaoui, un decennio fa, riscontrava segnali di opposizione ai sistemi irrispettosi delle aspirazioni individuali, attraverso l'ormai diffusa contestazione di potere assoluto e autorità da parte degli individui che insorgono, come peraltro abbiamo osservato chiaramente durante le rivolte legate alla cosiddetta "Primavera araba". In tale

⁴³⁵ Ivi, p. 74.

⁴³⁶ Ivi, p. 157.

⁴³⁷ Ş. Bašīr, *op. cit.*

⁴³⁸ Ivi, pp. 20-23.

⁴³⁹ Si fa riferimento al colloquio dell'autrice con il dott. Jalil Bennani, avvenuto a Rabat il 24/11/2011.

contesto Bennani considera tuttavia doverosa la distinzione tra autorità e repressione, ricordando che mentre l'autorità è per gli psicanalisti necessaria in quanto fonte della legge che struttura l'individuo, quando si parla di una persona autoritaria in famiglia o in politica, si tratta in realtà di repressione, atteggiamento al giorno d'oggi messo, appunto, in discussione.⁴⁴⁰ Tornando alle considerazioni di Dhaoui, riferiamo che egli osserva una rapida diffusione per imitazione del modello occidentale "democratico", in cui l'individuo ha uno spazio vitale e può esprimere la propria opinione, tra tutti coloro che aspirano alla modernità e ad un'applicazione dei diritti umani. Egli constata pertanto che per mimetismo l'essere umano esige sempre di più di essere trattato con rispetto, di essere informato e di partecipare alla gestione di quanto lo riguarda.⁴⁴¹

Nondimeno, Bennani riferisce che ormai i giovani, oltre a sfidare l'autorità e a rifiutare la repressione, esigono una maggiore libertà, rivendicazione scatenata dal processo di affermazione dell'individuo e a suo avviso intrisa di implicazioni a livello politico. Egli ritiene tuttavia che ci troviamo in una fase in cui l'individuo sta ancora cercando di organizzarsi in gruppi, i quali non sono ancora del tutto strutturati. Ciò nonostante, lo studioso osserva che indubbiamente i giovani, in quanto tali, rompono i dogmi, e che anche se la rivolta non è a suo avviso sufficiente, vi sono le basi per un cambiamento politico.⁴⁴²

La funzione della psicanalisi

In merito al ruolo della psicanalisi in questa situazione di progressiva affermazione dell'individuo intervengono, più o meno diffusamente e secondo prospettive parzialmente diverse, sia Dhaoui che Bennani, che Benslama, dimostrando lo stretto nesso che lega psicanalisi e individualizzazione.

Héchi Dhaoui considerando la già citata condizione di pseudo-indipendenza nella dipendenza vissuta dall'individuo magrebino, situazione che induce quest'ultimo a dover sempre tenere conto delle esigenze dell'ambiente circostante per potersi

⁴⁴⁰ Vedi nota 378.

⁴⁴¹ H. Dhaoui, *Pour..., cit.*, p. 150.

⁴⁴² Informazioni tratte dal colloquio dell'autrice con il dott. Jalil Bennani, avvenuto a Rabat il 24/11/2011, ovvero il giorno della vigilia delle ultime elezioni in Marocco, avvenute il 25/11/2011 e dalle quali è risultato vincitore il partito islamista PJD (« *Parti de la Justice et du Développement* », in arabo *حزب العدالة والتنمية*).

permettere una certa autonomia, si domanda se esso in realtà non si sia cristallizzato in tale stato. Ciò che lo studioso registra è un tentativo di affermarsi personalmente pur nella soddisfazione dell'ideale sociale, in una sorta di compromesso tra individuo e comunità; tuttavia a giudicare dalle patologie manifestate dai pazienti che egli riceve, questo funzionamento su un doppio binario genera spesso un conflitto interiore, che può sfociare in un senso di colpa qualora si verifichi la negazione di uno dei due registri.⁴⁴³ Un esempio lampante è la divisione della società magrebina in chi rifiuta categoricamente tutto ciò che richiama la modernità, privilegiando il proprio incosciente collettivo, e chi si identifica nell'ideale occidentale assecondando il proprio io. Secondo Dhaoui la conciliazione di aspirazione alla modernità e rispetto per la tradizione si può trovare in un comportamento che non si rinchioda nel registro tradizionale e nel contempo non si dimostri totalmente moderno ed irrispettoso o provocatorio per la maggioranza, tendenza peraltro spesso marginalizzante e generatrice di un senso di colpa per la mancanza di armonia con il proprio incosciente.⁴⁴⁴ Tuttavia nel corso delle sedute egli ha registrato una sempre maggiore diffusione di scompensi provocati da tale conflitto interno.⁴⁴⁵

A livello di cure, Bennani ritiene ancora molto diffuse quelle tradizionali (marabutti, guaritori, maghi, veggenti,...), alle quali spesso i pazienti dichiarano di essersi affidati, con scarso risultato, prima di rivolgersi allo psicanalista; rispetto a tali pratiche la psicanalisi si trova a suo avviso in continuità ed in rottura allo stesso tempo, in quanto essa si interessa agli stessi sintomi, ma vi applica una lettura scientifica e razionale.⁴⁴⁶ Nondimeno, egli considera questa scienza essenziale per l'analisi delle motivazioni recondite dei sintomi che i soggetti presentano e per fare luce sui meccanismi incoscienti che operano nei processi psichici e nelle condotte umane.⁴⁴⁷ Egli osserva inoltre che mentre trent'anni fa le persone si sostenevano tra loro, oggi, considerati gli importanti cambiamenti avvenuti, psichiatri e psicanalisti hanno acquisito un ruolo fondamentale nella società.⁴⁴⁸

⁴⁴³ H. Dhaoui, *L'individuo...*, cit., p. 153.

⁴⁴⁴ Ibidem.

⁴⁴⁵ Ibidem.

⁴⁴⁶ J. Bennani, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁴⁷ Ivi, p. 93.

⁴⁴⁸ Vedi nota 378.

Dhaoui pur ritenendo che il ruolo dello psicoterapeuta debba essere quello di condurre il paziente a gestire le emozioni in modo da governare la propria comunicazione interpersonale e con l'ambiente circostante impegnandosi ad agire e non limitandosi a reagire,⁴⁴⁹ sostiene tuttavia che nella società magrebina vi siano resistenze molto importanti alla psicanalisi in quanto portatrice di un progetto di individualizzazione, inammissibile in un contesto in cui ogni tentativo di autonomia è sospettato di ribellione.⁴⁵⁰ In merito a tale questione, Bennani osserva che la funzione della psicanalisi non è creare rivendicazioni individuali, bensì accompagnarle, principio secondo il quale egli, trovandosi di fronte ad un paziente accompagnato da altre persone, lo riceve solo, in modo da dargli la possibilità di esprimersi; egli dichiara pertanto di trattare l'individuo, non il gruppo e sostiene che se al giorno d'oggi può esercitare la propria professione, è perché questa possibilità si è ormai sprigionata.⁴⁵¹ Bennani sostiene infatti che oggi il psicanalista, considerato il numero crescente di domande rivoltegli e di pazienti che si presentano da soli, assiste all'emergenza dell'individuo nella società e di conseguenza alla rimessa in discussione dei riferimenti tradizionali e degli antichi tabù.⁴⁵²

Fethi Benslama ritiene che ciò che ostacola la psicanalisi nella struttura del soggetto tradizionale (*abd*)⁴⁵³ è il fatto che esso, pur essendo un soggetto di diritto (divino), rimane soggiogato dal sistema teologico-politico, il quale mira a conformare "*l'identification humaine de l'individualité à Dieu*"⁴⁵⁴ e la dimensione politica e pertanto a governare nello stesso tempo la psiche e la "*citè*"⁴⁵⁵. Il soggetto moderno a cui la psicanalisi si rivolge, invece, si presenta nelle società in cui comunità di nascita e gruppo politico sono state separate da una rivoluzione dell'apparato statale ed in cui ha potuto nascere una società civile.⁴⁵⁶ A tal proposito lo studioso considera che la psicanalisi non è un'invenzione occidentale a causa della creazione da parte dell'Occidente di un'individualità più compiuta o meglio dotata, ma perché

⁴⁴⁹ H. Dhaoui, *L'individu...*, cit., pp. 156-157.

⁴⁵⁰ Ivi, pp. 154-155.

⁴⁵¹ Vedi nota 378.

⁴⁵² J. Bennani, *op. cit.*, p. 93.

⁴⁵³ Vedi nota 414.

⁴⁵⁴ F. Benslama, *op. cit.*, p. 303.

⁴⁵⁵ Ibidem.

⁴⁵⁶ Ibidem.

quest'ultimo, avendo ridotto gli spazi riservati a famiglia e politica, ha formato un individuo alienato e pertanto bisognoso della psicanalisi stessa.⁴⁵⁷

Considerazioni

Riflettendo sui documenti presi in esame, possiamo dedurre che psicanalisti e psichiatri magrebini si interessano all'affermazione dell'individuo in quanto mutamento sociale cui assistono quotidianamente durante il proprio lavoro. Occupandosi infatti di singoli soggetti, essi rappresentano una categoria sociale che osserva la situazione piuttosto direttamente e che ne rileva il cambiamento nel tempo. Essi affrontano tuttavia il tema in maniera diversa tra loro: Dhaoui procede secondo un approccio prettamente psicanalitico e utilizzando un linguaggio piuttosto specifico, Bennani analizza il fenomeno a partire dal vissuto osservato nella società ed indagandone poi le cause inconscie, mentre Benslama, con un linguaggio ed un discorso estremamente tecnici, affronta in generale il rapporto tra Islam e psicanalisi, soffermandosi solo poche pagine sull'oggetto della nostra ricerca.

Nel complesso i temi più sensibili sono il rapporto con il religioso e quello con i beni pubblici, attraverso i quali emerge un diffuso conflitto interiore tra obbedienza alle norme assimilate e volontà di affermazione individuale, malessere peraltro riscontrato dagli analisti durante le sedute. Dagli studi esaminati, complessivamente abbastanza concordanti, emerge quindi un processo di individualizzazione in espansione, ma con un percorso piuttosto travagliato che provoca spesso scompensi e patologie a livello psichico nei soggetti interessati. Si delinea pertanto un individuo in lenta emancipazione dalle aspettative della collettività e quindi in grado di rifondare la tradizione, pur con frequenti ricadute in un'intransigenza molto più accentuata rispetto a quanto assimilato in famiglia. Nondimeno, gli studiosi ripongono speranze di responsabilizzazione dei soggetti in una transizione politica verso forme più

⁴⁵⁷ Ivi, pp. 303-304.

democratiche e rispettose delle esigenze di tutti i cittadini e che considerino i loro diritti e doveri individuali.

L'approccio storico-filosofico

Il materiale di approccio storico-filosofico a disposizione comprende contributi ad opere collettanee sul tema, sia trattati estremamente tecnici e settoriali, soprattutto di argomenti filosofici, che saggi storiografici sul percorso dell'affermazione dell'individuo nel Maghreb nelle varie epoche storiche.

Tra i vari studi esaminati citiamo ancora una volta gli atti del colloquio internazionale *"L'individu au Maghreb"* curati da Mohammed Arkoun,⁴⁵⁸ convegno multidisciplinare cui hanno partecipato anche studiosi di approccio storico-filosofico. Tra gli autori dei contributi ritenuti più interessanti ricordiamo lo stesso Mohammed Arkoun⁴⁵⁹, artefice dell'importante prefazione storiografica al volume, Mahmoud Hussein⁴⁶⁰ che sviluppa una riflessione storica sul fenomeno di emergenza dell'individuo nel Maghreb, Fathi Triki⁴⁶¹ che indaga l'identità dell'individuo magrebino riprendendo e reinterpretando la nozione di Heidegger di "costanza a sé" e Mohamed Kerrou,⁴⁶² il quale sviluppa una riflessione attorno alla figura del *za'ïm*, capo carismatico e incontestabile, personalità diffusa da tempo in molti Stati dell'area.

Vi è poi il contributo di Abdelhamid Larguèche sulla nascita dell'individuo nella società tunisina precoloniale e coloniale⁴⁶³ per il volume *"Sud-Nord. Cultures coloniales en France (XIXe–XXe siècles)"* curato da Zytnicki e Bordes-Benayoun ed uscito a Tolosa nel 2004 per Editions Privat. In questo articolo lo studioso indaga le condizioni storiche e giuridiche di emersione ed affermazione dell'individuo come entità giuridica e sociale autonoma.

⁴⁵⁸ M. Arkoun (éd.), *op. cit.*

⁴⁵⁹ M. Arkoun, *Les tâches d'une pensée maghrébine*, in M. Arkoun (éd.), *op. cit.*

⁴⁶⁰ M. Hussein, *Remarques sur l'émergence de l'individu dans les sociétés du Sud*, in M. Arkoun, *L'individu..., cit.*

⁴⁶¹ F. Triki, *Constance à soi et individu au Maghreb*, in M. Arkoun, *L'individu..., cit.*

⁴⁶² M. Kerrou, *Le Zaïm Comme Individu Unique*, in M. Arkoun, *L'individu..., cit.*

⁴⁶³ A. Larguèche, *La difficile naissance de l'individu dans la société tunisienne précoloniale et coloniale*, in C. Zytnicki, C. Bordes-Benayoun (éds.), *Sud-Nord. Cultures coloniales en France (XIXe–XXe siècles)*, Editions Privat, Toulouse 2004.

Il volume di Ahmed Moatassime dal titolo *“Pour une culture de liberté”*,⁴⁶⁴ pubblicato a Rabat nel 1997 da Ittoch Consulting Editions, contiene una parte interessante per questo lavoro, nella quale lo studioso riflette sulla cultura individualista dell’Arabia preislamica, per poi ragionare sul conflitto magrebino tra le due tendenze culturali tradizionalista e modernista, in opposizione anche in merito alla considerazione dell’individuo.

Un altro testo sulle libertà è quello di Mohammed Mouaqit, pubblicato a Casablanca da Éditions EDDIF nel 1997,⁴⁶⁵ volume che pur riguardando il nostro tema solo marginalmente, fa un’analisi interessante sui valori che dovrebbero fondare gli spazi domestico, sociale e politico della società, affinché gli individui che la compongono possano essere liberi.

Tematiche affrontate

Il processo storico

I vari studiosi che affrontano la questione sulla base di una contestualizzazione storica procedono in maniere diverse: mentre Mohammed Arkoun⁴⁶⁶, Mahmoud Hussein⁴⁶⁷ e Ahmed Moatassime⁴⁶⁸ affrontano l’argomento secondo un’ottica prettamente storico-sociologica ma con un respiro piuttosto ampio sulla situazione delle società magrebine nelle varie epoche, Abdelhamid Larguèche⁴⁶⁹ prende in considerazione la realtà specificamente tunisina e con un’attenzione più giuridica, mentre il discorso di Mohamed Kerrou⁴⁷⁰ è focalizzato sulla figura dei capi di Stato carismatici passati e presenti ed il loro rapporto con i soggetti sottoposti.

⁴⁶⁴ A. Moatassime, *Pour une culture de liberté*, Ittoch Consulting Editions, Rabat 1997.

⁴⁶⁵ M. Mouaqit, *Libertés et libertés publiques*, Éditions EDDIF, Casablanca 1997.

⁴⁶⁶ M. Arkoun, *L’individu...*, cit.

⁴⁶⁷ M. Hussein, *op. cit.*

⁴⁶⁸ A. Moatassime, *op. cit.*

⁴⁶⁹ A. Larguèche, *op. cit.*

⁴⁷⁰ M. Kerrou, *Le Zaïm...*, cit.

Mohammed Arkoun nella prefazione al volume collettaneo "*L'individu au Maghreb*"⁴⁷¹ ripercorre brevemente la situazione socio-politica magrebina a partire dall'epoca coloniale. Egli afferma che grazie ai movimenti nazionalisti dopo il 1945 si sono diffuse nell'immaginario sociale idee politiche e giuridiche di emancipazione influenzate più dai principi della Ragione dei Lumi che da quelli della Ragione islamica, anche se lo strumento della critica intellettuale rimane tutt'ora inaccessibile alla maggior parte degli attori sociali. Arkoun ricorda tuttavia il ruolo della colonizzazione francese nell'attribuire la valenza di rifugio identitario alle consuetudini sociali tradizionali come le solidarietà claniche e famigliari e le modalità di socializzazione di ragazzi e ragazze, in modo da mantenere immutata la rigida riproduzione di valori e rappresentazioni per evitare pericoli immediati ed assicurarsi l'assoggettamento dei popoli sottomessi. Lo stesso ruolo viene a suo avviso assegnato a lingua e cultura araba e ai valori dell'Islam da parte dei militanti per la liberazione, tendenza mantenuta anche dalle élites politiche all'alba dell'indipendenza, le quali hanno soffocato le nuove idee per imporre una tradizionalizzazione delle condotte politico-religiose attraverso un sistema educativo arretrato mirato a islamizzare ed arabizzare la società per fini meramente tattici.⁴⁷² Mahmoud Hussein⁴⁷³ nella propria analisi si sofferma sull'importanza dell'educazione in tale epoca di transizione, affermando che è grazie alla diffusione capillare della scuola moderna, che l'insegnamento tradizionale, fino a quel momento dominante, è stato messo in secondo piano da un nuovo sistema di pensiero volto a separare gradualmente il sapere razionale da quello religioso, dando un primo impulso ad un approccio sperimentale e critico.⁴⁷⁴ Secondo lo studioso l'affermazione della coscienza individuale, sviluppatasi attraverso la scuola, è stata favorita anche dalla diffusione, soprattutto nelle città, di nuovi luoghi di incontro e comunicazione quali caffè, club e associazioni, attraverso cui libri, giornali e idee hanno iniziato a circolare al di là delle frontiere tribali. Queste circostanze hanno favorito la nascita di un'opinione pubblica, nuovo soggetto collettivo diventato ben presto il rifugio degli individui in cerca di riferimenti identitari in cui potersi riconoscere e farsi riconoscere.⁴⁷⁵ Nondimeno, secondo Hussein un numero crescente di persone ha trovato nuovi ruoli

⁴⁷¹ M. Arkoun, *L'individu...*, cit.

⁴⁷² M. Arkoun, *Les tâches...*, cit., p. XII.

⁴⁷³ M. Hussein, *op. cit.*

⁴⁷⁴ Ivi, p. 16.

⁴⁷⁵ Ibidem.

intelletuali ed economici, basati sulla responsabilità di sé negli spazi sociali moderni, contribuendo così all'affermazione del processo di individualizzazione.⁴⁷⁶

Arkoun spiega tuttavia che lo Stato-Nazione non ha mai favorito l'emergenza di una società civile responsabilizzante per il cittadino in alcun Paese magrebino, incoraggiando invece la permanenza di meccanismi tradizionali e, parallelamente, la presenza di ristrette élites modernizzate,⁴⁷⁷ facendo sì che la società avanzi su due binari e a velocità diverse: una larga parte ancorata ai valori tradizionali e islamici, l'altra, più ristretta, trascinata dalla modernità. Hussein, sulla stessa linea, riflette sul fatto che all'indomani dell'indipendenza l'individuo, pur essendo diventato un attore socio-economico autonomo, è rimasto estremamente instabile e psicologicamente dipendente, in quanto incaricato di prendersi la propria responsabilità sulla propria vita, senza potersi però assumere responsabilità nella società. A suo avviso il soggetto deve infatti rendere conto allo Stato, ma non può pretendere da esso una condotta dello stesso tipo, rimanendo cittadino solo virtualmente, poiché privato del diritto di agire sulle questioni politiche, che immancabilmente lo riguardano in quanto tale.⁴⁷⁸ Le speranze che il soggetto aveva riposto nell'idea di nazione, inizialmente immaginata come spazio di "identificazione globale", di riconoscimento del comunitario e del religioso e nel contempo di un linguaggio secolare in grado di rappresentare la voce del popolo e farla giungere all'oppressore, vengono quindi in parte deluse.⁴⁷⁹ Secondo lo studioso è alla fine degli anni '70 con la penetrazione dei modelli di mercato mondiali in quello nazionale che l'individuo inizia a vedere affermarsi la propria autonomia, anche se parallelamente la società si inizia a dividere in coloro che si adattano al nuovo ambiente economico internazionale culturalmente e psicologicamente, auspicando una maggiore autonomia dell'individuo attraverso la sua elevazione allo stato di cittadino e reclamando valori democratici comuni a tutti gli uomini, e coloro che sono vittime di questa integrazione e la contestano, rivendicando un ritorno alla considerazione di famiglia e fede come riferimenti essenziali per la vita comunitaria;⁴⁸⁰ si tratta di un conflitto ideologico lacerante, evocato anche Arkoun⁴⁸¹ e Moatassime⁴⁸².

⁴⁷⁶ Ibidem.

⁴⁷⁷ M. Arkoun, *Les tâches...*, cit., p. XIV.

⁴⁷⁸ M. Hussein, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁷⁹ Ivi, p. 17.

⁴⁸⁰ Ivi, pp. 19-21.

⁴⁸¹ M. Arkoun, *Les tâches...*, cit., p. XII.

Hussein ritiene che per l'affermazione della prima corrente di pensiero occorranza un fattore ideologico-culturale, uno socio-economico ed uno internazionale. A suo avviso è infatti necessario che a livello intellettuale si affermi una corrente che creda nell'individuo e sia in grado di esaltarlo e confortarlo del fatto che altri la pensano come lui e nel contempo esso deve poter ricoprire ruoli sociali decisivi nell'attività di produzione e l'ambiente mondiale deve permettere che tali mutazioni nazionali avvengano, attraverso un impegno solidale Nord-Sud.⁴⁸³

Come appena accennato, Ahmed Moatassime⁴⁸⁴ propone una riflessione analoga sul conflitto attuale tra le due tendenze culturali magrebine tradizionalista e modernista, ma con una premessa interessante sulla forte connotazione individualista della società arabica preislamica. Egli sostiene infatti che nel mondo arabo-islamico il problema del rapporto tra individuo e comunità si sia posto sin dall'avvento dell'Islam in quanto la cultura comunitaria che esso veicola si è andata a scontrare fin dal principio con quella arabica individualista, basata sulla libertà ispirata dall'immensità del deserto,⁴⁸⁵ tanto che a suo parere la solidarietà comunitaria islamica ha avuto molta più presa sui popoli non arabi.⁴⁸⁶ Egli sottolinea tuttavia che la penisola arabica non ha mai prodotto una cultura permanente della libertà, inesistenza dimostrata dai toni accesi dell'attuale conflitto, a suo avviso sterile, tra le due tendenze culturali citate, frutto dell'intersecazione tra le culture arabo-islamica e franco-occidentale. Lo studioso ritiene che la tendenza tradizionalista o arabo-islamista pretenda di riferirsi al comunitarismo islamico per governare gravi problemi sociali e che, rinchiudendosi in un rigore morale invalicabile, sacrifichi l'individuo dimenticando l'autonomia e la libertà riservategli dall'Islam stesso. Al contrario, definisce la tendenza modernista o franco-occidentalista come un insieme di individualità di diverso stato sociale, "integrate"⁴⁸⁷ all'Occidente e ormai lontane dal popolo al servizio del quale dovrebbero porsi.⁴⁸⁸

⁴⁸² A. Moatassime, *op. cit.*

⁴⁸³ M. Hussein, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁴⁸⁴ A. Moatassime, *op. cit.*

⁴⁸⁵ Ivi, p. 25.

⁴⁸⁶ Ivi, pp. 25-26.

⁴⁸⁷ Ivi, p. 27.

⁴⁸⁸ Ivi, pp. 26-27.

Abdelhamid Larguèche si sofferma sull'analisi delle condizioni storiche e giuridiche di emergenza dell'individuo nella società tunisina precoloniale e coloniale.⁴⁸⁹ Riflettendo sull'invenzione dell'individuo cittadino da parte dell'Occidente a partire dalla rivoluzione francese e sul tentativo di quest'ultimo di esportarlo come modello unico e realizzato dell'uomo moderno, egli considera che l'individualismo non può essere prerogativa delle sole società occidentali, anche se è in tale contesto che esso si è realizzato più compiutamente, grazie anche alla legittimazione dello Stato.⁴⁹⁰ Lo studioso interpretando i cambiamenti della seconda metà del XIX secolo come una crisi di transizione verso un nuovo sistema politico basato sulla relazione tra Stato e "cittadino individuo" invece che sulla subordinazione dei gruppi-soggetti al principe,⁴⁹¹ individua nel Patto Fondamentale del 1857 e in seguito nella Costituzione del 1861 una nuova percezione dell'uomo, almeno sulla carta, in rottura con l'antico paradigma di sottomissione e dipendenza del soggetto nei confronti della famiglia, del gruppo e del potere;⁴⁹² Larguèche ricorda che la filosofia penale derivante è pertanto basata su una crescente individualizzazione, umanizzazione e modernizzazione delle pene.⁴⁹³ A proposito dell'emersione dell'individuo tunisino, lo studioso sottolinea che essa si è innescata dal basso, dalle viscere di una società completamente lacerata dal colonialismo e soggetta a profonde trasformazioni quali un'intensa crescita demografica, un processo di "detroitizzazione" in accelerazione, ed una crisi del ruolo della famiglia allargata.⁴⁹⁴

Così come Mahmoud Hussein,⁴⁹⁵ anche Larguèche ricorda il ruolo di luoghi di aggregazione come i caffè, ritrovo delle nuove élites nazionaliste, nel favorire l'espressione dell'individualità nascente. Egli osserva infatti che è proprio in questi luoghi, così come in spazi sociali come le case del proletariato e in simboli come l'emancipazione della donna che gli attori del cambiamento sono stati identificati dall'immaginario comune. Si tratta dei figli delle classi medie cittadine o inurbate di cultura diversa da quella precoloniale che, colmi di speranza e di idee innovative ma

⁴⁸⁹ A. Larguèche, *op. cit.*

⁴⁹⁰ Ivi, pp. 69-70.

⁴⁹¹ Ivi, p. 75.

⁴⁹² Ivi, p. 74.

⁴⁹³ Ibidem.

⁴⁹⁴ Ivi, p. 76.

⁴⁹⁵ M. Hussein, *op. cit.*, p. 16.

impotenti sia nei confronti della tradizione che cercava di resistere alle forze emergenti, che rispetto alla dominazione coloniale, cercano di sconvolgere le rappresentazioni mentali e sociali dominanti in modo da consentire la nascita di un individuo libero.⁴⁹⁶ Lo studioso conclude l'articolo riassumendo il travagliato percorso di emersione di un individuo che in epoca precoloniale è stato riconosciuto nei testi senza esserlo effettivamente nella realtà, durante il colonialismo si è affermato prima come vissuto che come coscienza libera e nel periodo postcoloniale, in cui le condizioni economiche, sociali e culturali della Tunisia hanno mostrato la difficoltà di instaurare una società di cittadini responsabili, è ancora al centro del dibattito in quanto non ancora nato come entità libera ed autonoma.⁴⁹⁷ Così come Hussein,⁴⁹⁸ anche Larguèche riconosce la responsabilità del contesto internazionale nell'ostacolare l'affrancazione dell'individuo magrebino attraverso i rapporti e l'atteggiamento dimostrati dal Nord nei confronti del Sud. Lo studioso riscontra inoltre una profonda differenza nel processo di emersione e affermazione dell'individuo al Sud e al Nord, ricordando che mentre nelle società occidentali questo è avvenuto nell'ambito di una trasformazione generata dallo sviluppo naturale della cultura locale, nelle società arabo-islamiche tale processo è stato ostacolato da condizioni interne e soprattutto mondiali alienanti, come la colonizzazione.⁴⁹⁹

Mohamed Kerrou⁵⁰⁰ riprende il tema del parallelismo tra padre di famiglia e capo politico già accennato a proposito degli scritti di Fethi Benslama⁵⁰¹, Abdessamad Dialmy,⁵⁰² Fawzi Mellah⁵⁰³ e 'Aḥmad Fā'iq⁵⁰⁴ soffermandosi sulla figura del *za'īm* (plurale *zu'āmā*), ovvero il capo politico arabo carismatico e incontestabile, figura del passato, ma in determinati contesti presente ancora ai giorni nostri, con pesanti implicazioni sulla considerazione riservata all'individuo nella relativa società.

⁴⁹⁶ A. Larguèche, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁹⁷ Ivi, p. 78.

⁴⁹⁸ M. Hussein, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁴⁹⁹ A. Larguèche, *op. cit.*, p. 78.

⁵⁰⁰ M. Kerrou, *Le Za'īm...*, *cit.*

⁵⁰¹ F. Benslama, *op. cit.*, p. 303.

⁵⁰² A. Dialmy, *Société...*, *cit.*, p. 171.

⁵⁰³ F. Mellah, *op. cit.*, p. 144.

⁵⁰⁴ 'A. Fā'iq, *op. cit.*

Kerrou afferma che nel mondo arabo l'esistenza di un leader politico carismatico è legata alla presenza non di una società di individui liberi ed autonomi, ma di una massa indifferenziata e subordinata, sulla quale esso si impone come individuo unico e simbolo paterno.⁵⁰⁵ Lo studioso riporta che tale figura si è diffusa nell'area nel periodo tra le due guerre mondiali, intervallo di tempo in cui i movimenti di liberazione nazionale hanno condotto all'emergenza di grandi leaders, proclamati *zu 'amā'* dal loro popolo,⁵⁰⁶ anche se il fenomeno sopravvive in parte ancora al giorno d'oggi. Questo dato conduce Kerrou ad interrogarsi sul ruolo della società civile, in via di affermazione tramite l'operato di associazioni, sindacati e partiti politici volti a creare un'opinione pubblica attiva, nell'arginare la rinascita di un culto di questo tipo.⁵⁰⁷

Secondo lo studioso il *za'īm* è nato come eroe nazionale distintosi per qualità morali e "guerriero" durante la lotta di liberazione nazionale, per poi essere elevato dal popolo allo stato di essere superiore e super-individuo glorioso, secondo lo schema antico del mito eroico. Egli registra però che mentre in una prima fase la gloria era condivisa tra vari *zu 'amā'* e il popolo, in un secondo momento essa è stata confiscata, assieme a tutti i poteri, da un unico capo carismatico attraverso l'eliminazione dei concorrenti, determinando un forte disinteressamento dei soggetti nei confronti della cosa pubblica, diventata ormai dominio personale del "sovrano"; Kerrou ricorda che tale fenomeno è stato descritto da Ibn Khaldoun⁵⁰⁸ come inizio e fine dello Stato magrebino.⁵⁰⁹ Lo stesso Kerrou sottolinea ancora che all'indomani dell'Indipendenza la complementarità organica tra popolo e *za'īm* si è inevitabilmente spezzata, anche se quest'ultimo, accecato dal culto della personalità, continua a rifiutare di rendersene conto. Lo studioso ricorda infatti che il popolo, che pur essendo una realtà differenziata, continua ad esser percepito come una categoria statica ed unitaria, se al momento dell'accesso al potere del *za'īm* aveva riempito lo spazio pubblico di sue immagini glorificatrici, sostituendo la sua figura a quella del capo precedente, con il

⁵⁰⁵ M. Kerrou, *Le Za'īm...*, cit., p. 235.

⁵⁰⁶ Ivi, p. 236.

⁵⁰⁷ Ibidem.

⁵⁰⁸ Ibn Ḥaldūn (Tunisi, 1332 – Il Cairo, 1406), tra i maggiori esponenti della cultura arabo-musulmana nell'epoca del suo declino, è stato storico, sociologo e filosofo.

⁵⁰⁹ M. Kerrou, *Le Za'īm...*, cit., pp. 240-241.

tempo, provando verso questo simbolo della liberazione un odio direttamente proporzionale alla sua appropriazione della gloria ad uso personale, ha imparato a vivere senza vederlo, banalizzando l'immagine del leader al punto che nessuno si rende più conto della sua presenza.⁵¹⁰

Lo studioso ricorda che il *za ĩm*, onnipresente, è associato alla figura paterna per la sua autorità ed il suo rifiuto dei principi di competizione e consultazione. Nondimeno, identificandosi ed essendo identificato allo Stato, esso si sente ed è percepito padre della Nazione e protettore del Paese, responsabile dei suoi soggetti, che considera come figli. Si tratta di una paternità considerata buona e generosa, ma nel contempo anche severa, soprattutto nei confronti dei "figli recalcitranti"^{511 512}.

Dimostrandosi resistente al pluralismo e all'autonomia dei soggetti che aspirano a diventare individui liberi, esso è ritenuto secondo Kerrou un padre castratore nei confronti del figlio, soggetto mantenuto volontariamente allo stato di "infanzia politica"⁵¹³. Egli ricorda inoltre che l'unicità dell'lo del *za ĩm*, vivendo di un sistema di idee e valori che rafforza la subordinazione ai governanti invece che l'autonomia e la libertà, distrugge la politica.⁵¹⁴

La riflessione filosofica

Nel quadro dei ragionamenti di ambito filosofico troviamo due discorsi di natura piuttosto diversa: Mohammed Mouaqit⁵¹⁵ in una riflessione sulle libertà dell'individuo ragiona sugli spazi di relazione in cui i soggetti sono inseriti nella società ed il rapporto tra di essi, mentre Fathi Triki⁵¹⁶ indaga l'identità dell'individuo magrebino ragionando sulla nozione heideggeriana di "costanza a sé" unita alla propria di "mutabilità".

⁵¹⁰ Ivi, p. 242.

⁵¹¹ Ivi, p. 244.

⁵¹² Ivi, pp. 243-244.

⁵¹³ Ivi, p. 246.

⁵¹⁴ Ivi, pp. 245-246.

⁵¹⁵ M. Mouaqit, *op. cit.*

⁵¹⁶ F. Triki, *op. cit.*

Mouaqit riflette innanzi tutto su due quesiti inerenti la libertà: il problema della libertà ontologica, ovvero se l'individuo ha il potere di volere, e quello della libertà sociale e politica, ovvero se esso ha il potere di fare nella vita in società.⁵¹⁷ Egli ritiene a tal proposito che qualsiasi società concede agli individui e ai gruppi che la compongono delle possibilità di agire e nello stesso tempo ne circoscrive l'azione in un'insieme di regole e costrizioni sociali.⁵¹⁸ Lo studioso si sofferma poi sulla natura dei tre spazi di relazione in cui gli individui si trovano inseriti: quello "domestico", quello "sociale" e quello "politico". La famiglia è il primo spazio in cui viene a trovarsi l'individuo, al di fuori di questo esso intrattiene relazioni di vario tipo nello spazio sociale; questi due spazi sono contenuti in quello politico, che interviene sulla libertà dei soggetti.⁵¹⁹ A suo parere tuttavia l'autodeterminazione degli spazi domestico e sociale rispetto a quello politico non significa necessariamente che in essi regni un sistema fondato sulla libertà, anzi, l'autonomia dello spazio domestico può significare, come riscontrato nel mondo musulmano, che esso sia in realtà regolato dalla religione.⁵²⁰ In sintesi Mouaqit ritiene che in una società composta da individui liberi spazio domestico, sociale e politico debbano essere equilibrati e basarsi uniformemente sui valori di libertà e uguaglianza.⁵²¹

Fathi Triki organizza il discorso sull'identità dell'individuo magrebino riconoscendo un duplice processo di individualizzazione nel rapporto tra quest'ultimo e la società, costituito da un'integrazione del singolo negli ingranaggi del potere e nel contempo da una sua soggettivazione come costituzione di sé, che gli permette una certa autonomia.⁵²² Alla luce di ciò egli ritiene che la nozione di identità intesa come uguaglianza, omogeneità, integralità e soggettivazione possa essere "feconda"⁵²³ unendosi ad una dimensione storica dell'essere, concezione che a suo avviso è necessario riprendere dalla nozione di Heidegger rielaborata dal filosofo francese Paul Ricoeur di "costanza a sé".⁵²⁴ Intendendo tale concetto come affermazione di sé e fondazione della propria singolarità e della propria differenza, Triki considera la

⁵¹⁷ M. Mouaqit, *op. cit.*, p. 13.

⁵¹⁸ *Ivi*, p. 14.

⁵¹⁹ *Ivi*, pp. 52-53.

⁵²⁰ *Ivi*, p. 53.

⁵²¹ *Ivi*, p. 54.

⁵²² F. Triki, *op. cit.*, p. 197.

⁵²³ *Ivi*, p. 198.

⁵²⁴ *Ibidem*.

storicità dell'essere come funzione sia della sua affermazione che del suo avvenire e della sua capacità di variazione, ovvero di "mutabilità".⁵²⁵ Egli propone quindi una nuova definizione dell'identità come costanza a sé e mutabilità, considerando differenza ed alterità come funzioni costitutive dell'individuo, il quale, nella sua condizione di essere unico e singolare, non è chiusura su sé stesso, ma piuttosto comunicazione ed azione, motivo per cui egli ritiene che "*la revendication de l'individualité dans les sociétés modernes est une forme de liberation puisqu'elle est affirmation de soi*"⁵²⁶, rivendicazione che egli dichiara essere piuttosto diffusa nel periodo in cui scrive (1991), sull'onda della speranza di costruire un Maghreb aperto e plurale.⁵²⁷ In tal senso anche Mohammed Arkoun ritiene che l'individualismo sia un fondamento basilare per la costruzione di una società libera.⁵²⁸ Affrontando il tema religioso Triki ricorda, come affermato anche da Husein,⁵²⁹ Arkoun⁵³⁰ e Moatassime⁵³¹, che l'individuo nel Maghreb è perennemente in bilico tra l'affermazione della propria autonomia e l'impegno di una vita comunitaria determinato dalle norme islamiche;⁵³² a suo avviso il musulmano si trova infatti inglobato in una religione che può incrementare il suo desiderio di emancipazione nei confronti di un Occidente sempre più invadente e nel contempo privarlo della sua singolarità, che viene dissolta all'interno della *umma*⁵³³.⁵³⁴ Alla luce di ciò lo studioso considera l'individualizzazione come "rivoluzionaria" in quanto garanzia di protezione della propria integrità personale mediante un allontanamento dalle "totalità istituite"⁵³⁵.⁵³⁶ Tali sistemi di integrazione sono a suo parere bersaglio delle lotte per i diritti dell'uomo, i quali rivendicano come indispensabile il riconoscimento dell'autodeterminazione dell'individuo rispetto ad uno Stato che, a detta dello studioso, lo individualizza per privarlo della propria intimità a livello sia psicologico (strappandogli la confessione mediante la psicanalisi), che economico (inducendolo a spendere piuttosto che a

⁵²⁵ Ibidem.

⁵²⁶ Ibidem.

⁵²⁷ Ivi, pp. 198-199.

⁵²⁸ M. Arkoun (éd.), *op. cit.*, p. 1.

⁵²⁹ M. Hussein, *op. cit.*, pp. 19-21.

⁵³⁰ M. Arkoun, *Les tâches...*, *cit.*, p. XII.

⁵³¹ A. Moatassime, *op. cit.*

⁵³² F. Triki, *op. cit.*, p. 199.

⁵³³ Vedi nota 395.

⁵³⁴ F. Triki, *op. cit.*, p. 199.

⁵³⁵ Ibidem.

⁵³⁶ Ibidem.

pensare), che sociale (attraverso le varie carte d'identità).⁵³⁷ Triki attribuisce a tale paradosso la nascita nel Maghreb di un'ideologia identitaria talvolta manifestata con un integralismo violento, a suo avviso originata in parte da un desiderio di affermazione e di rottura con la dominazione occidentale propagatasi con l'edificazione degli Stati-Nazione dopo la decolonizzazione,⁵³⁸ in parte dalle varie lacerazioni provocate dalla modernità, vissute come pericolo di annullamento della costanza a sé, ma in realtà conseguenza della mutabilità dell'essere e dello sviluppo scientifico-tecnologico in cui siamo inseriti.⁵³⁹

In tale contesto Triki afferma che la filosofia nelle società arabo-islamiche ha principalmente la funzione di leggere la realtà in modo da tutelare la libertà di pensiero e di azione e il diritto per l'individuo magrebino di poter affermare la propria singolarità, senza doversi esporre alla manipolazione delle istituzioni o dei sistemi ideologici e religiosi."⁵⁴⁰ A suo avviso la sfida dell'individuo magrebino di fronte alla distensione tra la costanza a sé e la mutabilità, sta proprio nel proteggere la propria individualità come garanzia dei propri diritti e della propria differenza e nello stesso tempo svincolarsi dal tipo di individualizzazione impostagli dallo Stato moderno per identificarlo e controllarlo. Pur rimanendo fedele a sé stesso, egli deve sapersi posizionare nei diversi strati del potere come cittadino emancipato e responsabile nella propria comunità, cioè come coscienza a sé. In sintesi Triki ritiene che l'identità magrebina debba dare la possibilità all'individuo di realizzarsi nella propria cultura, libero da ogni "identitarismo" e da ogni ideologia totalitaria.⁵⁴¹

Considerazioni

Tra gli studiosi di approccio storico-filosofico presi in considerazione quelli che avanzano una prospettiva prettamente storica si occupano dell'affermazione

⁵³⁷ Ivi, p. 200.

⁵³⁸ Ibidem.

⁵³⁹ Ivi, p. 201.

⁵⁴⁰ Ivi, p. 202.

⁵⁴¹ Ibidem.

dell'individuo in quanto fenomeno determinato da processi storici a partire dall'epoca precoloniale, e secondo Moatassime⁵⁴² con radici fin nell'epoca preislamica, mentre i filosofi vi si accostano riflettendo sugli spazi di relazione in cui i soggetti sono inseriti nella società e sulle nozioni di identità dell'individuo e le implicazioni dell'individualizzazione del soggetto sulla propria integrità con se stesso e sulla propria relazione con le istituzioni.

Complessivamente, pur trattando la questione secondo punti di vista piuttosto differenti tra loro e quindi risultando difficilmente paragonabili, tali studiosi si dimostrano tutti piuttosto favorevoli all'individualizzazione, che ritengono indispensabile per l'emancipazione dell'individuo e per la costruzione di una società libera costituita da cittadini responsabili.

Tuttavia, così come già emerso da studi di altro approccio, anche gli accademici in questione hanno evidenziato il lacerante conflitto ideologico-identitario tra le due tendenze culturali modernista e tradizionalista, le quali contrappongono coloro che, adattandosi al nuovo ambiente economico e culturale internazionale, auspicano una maggiore autonomia dell'individuo e valori democratici comuni a tutti gli uomini, e coloro che, essendo vittime di questa integrazione, la contestano, sacrificando l'individuo in favore in un ritorno ai riferimenti tradizionali comunitari.⁵⁴³

Dalle riflessioni esaminate emerge pertanto un individuo ancora al centro del dibattito in quanto non ancora considerato a tutti gli effetti come entità libera ed autonoma, ma la sua maggiore legittimazione dal punto di vista giuridico e sociale annuncia uno sviluppo in tal senso. Nondimeno, secondo gli studiosi le rivendicazioni di riconoscimento dell'individualità dei soggetti avanzate sin dagli anni '90, rappresentando esse stesse una forma di liberazione ed affermazione individuale, dimostrano una coscienza della propria condizione e dei propri diritti da parte del singolo.⁵⁴⁴

⁵⁴² A. Moatassime, *op. cit.*

⁵⁴³ M. Hussein, *op. cit.*, pp. 19-21.

⁵⁴⁴ F. Triki, *op. cit.*, p. 199.

L'approccio giuridico-teologico

Il materiale di approccio giuridico-teologico preso in analisi comprende documenti piuttosto settoriali provenienti da volumi collettanei multidisciplinari, sia in arabo che in francese.

Si tratta, un'altra volta, degli atti del colloquio "*L'individu au Maghreb*",⁵⁴⁵ di cui citiamo in questo capitolo il contributo "*L'individu dans le Texte fondateur islamique*"⁵⁴⁶ di Hmida Ennaifar, articolo sulla posizione dell'individuo nei testi sacri fondanti il diritto islamico, e quello di Slah Ben Abid intitolato "*Les Islamistes progressistes et la question de l'individu*"⁵⁴⁷, nel quale lo studioso affronta la concezione di individuo espressa dalla corrente degli islamisti progressisti, intesa come alternativa islamica modernista.

Vi è poi l'articolo di Mohamed Mouaqit sulla libertà dell'individuo in Marocco⁵⁴⁸ uscito sul numero 29 della rivista marocchina di diritto ed economia dello sviluppo dell'Università Hassan II di Casablanca del 1993, contributo che prende in esame la posizione dell'individuo nel diritto penale tribale marocchino (precedente al codice penale del 1962) in opposizione alla centralità conferitagli dalla filosofia della libertà individuale che regola il diritto moderno.

Un'altra fonte interessante è il secondo volume della monografia⁵⁴⁹ sui diversi aspetti della cultura islamica dedicato all'individuo e alla società nell'Islam, pubblicazione curata da Abdelwahab Bouhdiba e Muḥammad Ma'rūf al-Dawālībī per l'UNESCO nel 2000. Si tratta di un'opera di standard scientifico realizzata grazie al contributo di eminenti studiosi di tradizione musulmana, volta a promuovere e diffondere

⁵⁴⁵ M. Arkoun, *L'individu...*, cit.

⁵⁴⁶ H. Ennaifar, *L'individu dans le Texte fondateur islamique*, in M. Arkoun, *L'individu...*, cit.

⁵⁴⁷ S. Ben Abid, *Les Islamistes progressistes et la question de l'individu*, in M. Arkoun, *L'individu...*, cit.

⁵⁴⁸ M. Mouaqit, *Al-ḥurriyya al-fardiyya wa al-nizām al-siyāsī wa al-iḡtimā ī al-maḡribī: muḥāwila li dirāsa al-tārīḡ al-ḡinā ī al-maḡribī*, in « al-maḡalla al-maḡribiyya li qānūn wa iqtisād al-tanmiyya », 29, 1993, pp. 29-55.

⁵⁴⁹ 'A. Būḡdība, M. Ma'rūf Al-Dawālībī (éds.), *Muḡtalif ḡawānīb al-ṭaqāfa al-īslāmiyya, al-muḡallad al-ṭānī, al-fard wa al-muḡtama 'fī al-īslām*, maṭbū'āt al-yūniskū, Bārīs 2000.

un'immagine obiettiva di vari aspetti della civiltà islamica, secondo diversi approcci. Nel nostro studio prendiamo in considerazione soprattutto il capitolo di Habib Fekih sul pensiero sociale,⁵⁵⁰ nel quale egli indaga la posizione dell'uomo come individuo e come essere sociale nell'Islam.

Un'ultima fonte della quale ci siamo serviti è stato l'articolo di Muḥammad Al-Qāḍī sulla struttura dell'individuo nell'Islam,⁵⁵¹ in cui egli esplica la visione islamica dell'uomo evidenziando la funzione e missione dell'individuo musulmano nella comunità di cui fa parte e la reciproca complementarietà tra i due.

Tematiche affrontate

Il concetto di individuo secondo i testi sacri

La maggior parte dei documenti di approccio giuridico-teologico presi in considerazione indaga la modalità con cui i testi sacri affrontano il tema dell'individuo e l'interesse dimostrato da queste fonti a riguardo.

In particolare l'articolo di Hmida Ennaifar⁵⁵² si concentra sui termini coranici riferiti all'individuo e sulla relativa concezione espressa nel Corano, introducendo il discorso con una riflessione sul fatto che in tale contesto religioso e culturale l'Islam sia mantenuto quale riferimento primario su cui si basa tutta la società arabo-musulmana, da un punto di vista sia simbolico che educativo, mentre i popoli europei hanno da tempo oltrepassato il riferimento al religioso basandosi su nuovi valori razionali indipendenti da quelli della tradizione cristiana.⁵⁵³ Con questa premessa lo studioso riporta la grande varietà di termini ritrovati nel Corano (a differenza di quanto

⁵⁵⁰ H. al-Faqī, *Al-fikr al-iḡtimā'ī*, in 'A. Būḥdība, M. Ma'rūf Al-Dawālībī (éds.), *Muḥtalif ḡawānib al-ṭaqāfa al-islāmiyya, al-muḡallad al-ḡānī, al-fard wa al-muḡtama 'fī al-islām*, maṭbū'āt al-yūniskū, Bārīs 2000.

⁵⁵¹ M. Al-Qāḍī, *Bunā' al-fard fī al-islām*, in « Al-'iršād, maḡalla šahriyya ta'nā bi al-tawḡīh al-islāmī wa al-taṭqīq al-ša'bī », 6-7, 1993, pp. 47-51.

⁵⁵² H. Ennaifar, *op. cit.*

⁵⁵³ Ivi, p. 65.

riscontrato negli *aḥādīḥ*⁵⁵⁴) in riferimento all'individuo, a dimostrazione dell'importanza attribuita a questo soggetto nel testo sacro; essi sono: *ḍāt* (se stesso, l'essere), *mar'* (l'uomo), *nafs*⁵⁵⁵ (l'anima), *'insān* (l'uomo), *'Adam* (Adamo, l'uomo).⁵⁵⁶ A suo avviso il Corano si pronuncia sull'individuo a partire dall'anima, intesa come dialettica tra il reale, rappresentato dall'uomo, e l'ideale, rappresentato da Adamo, tra il polo dell'avvenire umano e quello dell'origine divina.⁵⁵⁷ Nondimeno, egli ritiene che il testo coranico abbia sottolineato il valore dell'anima "responsabile" in modo da oltrepassare le ingiustizie tribali legate alle solidarietà agnatizie, considerando la tendenza individualista, riscontrabile in alcuni passaggi, come domanda storica essenziale nel discorso fondatore islamico.⁵⁵⁸ Riferendosi ad un detto profetico egli riscontra inoltre un'intima relazione dell'individuo con Dio, rapporto che a suo avviso dimostra l'estensione dell'interazione tra l'individuale ed il collettivo nell'anima umana. A questo proposito lo studioso ricorda che Adamo non viene al mondo solo ed isolato, ma corredato di potenzialità, che le occasioni fornitegli dalla *'umma*⁵⁵⁹, intesa come rapporto con l'Altro, potranno rivelare. Nel testo coranico l'Altro è infatti a suo parere paragonato ad un paradiso che dà forma all'uomo e doma il suo individualismo.⁵⁶⁰ Un discorso analogo in riferimento alla venuta di Adamo sulla Terra viene condotto da Habib Fekih, il quale sottolinea che Dio crea il primo essere umano non solo, ma accompagnato da Eva, in modo che possano confortarsi a vicenda; questo perché secondo il pensiero islamico vivere con altra gente è essenziale per l'esistenza umana, in quanto la società tempera le inclinazioni dell'individuo, migliorandolo.⁵⁶¹ Ennaifar aggiunge poi che secondo il Corano l'anima, non potendo realizzare tutte le sue dimensioni senza l'intervento della società e del mondo circostante, è chiamata ad uno sforzo costante affinché la sua componente individuale si accordi con quella

⁵⁵⁴ Vedi nota 144.

⁵⁵⁵ Termine arabo che nel Corano designa l'anima umana, nella sua dualità di tentatrice e nel contempo tranquilla, volta al conferire all'uomo la libertà di assicurarsi la salvezza o di votarsi al tormento eterno, oppure può assumere il significato di essere umano, concezione che porta alcuni filosofi ad identificare l'anima con l'Io, o designare Dio stesso o gli dèi in generale. [M. Amir-Moezzi, I. Zilio-Grandi (éds.), *Dizionario del Corano*, Mondadori Doc, Milano 2007].

⁵⁵⁶ H. Ennaifar, *op. cit.*, p. 66.

⁵⁵⁷ Ivi, pp. 67-68.

⁵⁵⁸ Ivi, p. 68.

⁵⁵⁹ Vedi nota 395.

⁵⁶⁰ H. Ennaifar, *op. cit.*, p. 71.

⁵⁶¹ H. al-Faqī, *op. cit.*, pp. 100-101.

collettiva.⁵⁶² Lo studioso ne deduce che la dialettica individuo-*'umma*⁵⁶³ è una base essenziale del discorso coranico, e pertanto che il Corano adottando la “logica dell’individuo”⁵⁶⁴ (o dell’anima), pone le basi per un dialogo tra l’ideale ed il reale, tra il soggetto e la comunità, aprendosi ad un riconoscimento dell’individuo nel processo di evoluzione e di elevazione.⁵⁶⁵

Habib Fekih⁵⁶⁶ conduce un discorso fondato sulla concezione islamica dell’uomo in quanto essere individuale e sociale ed unità base sulla cui immagine si fonda la società.⁵⁶⁷ Lo studioso abborda l’argomento evidenziando innanzi tutto l’unanime condanna di egoismo ed individualismo da parte di Corano e *sunna*⁵⁶⁸, che enfatizzano invece la sua natura sociale. Questo poiché secondo la concezione elaborata nei testi sacri l’individualismo, non necessitando di leggi o regole, porta in sé i semi della distruzione, mentre la vita comunitaria racchiude un elemento di permanenza, ragione per cui a suo avviso molti pensatori musulmani ritengono che il principio di eternità risieda nell’unicità della natura umana, piuttosto che nel concetto di individuo.⁵⁶⁹ Sottolineando poi la discordanza degli studiosi riguardo alla natura individuale o collettiva della felicità, egli asserisce che da un punto di vista islamico essa consiste nel raggiungere un equilibrio nella vita umana tra inclinazioni materiali ed aspirazioni spirituali, tra i diritti umani individuali ed i vincoli nei confronti del gruppo.⁵⁷⁰ Muḥammad Al-Qāḍī conduce un discorso analogo su questo argomento, affermando che nella costruzione dell’individuo musulmano l’Islam si basa sull’unificazione equilibrata e senza prevaricazioni delle due grandi forze insite nell’uomo: quella dell’anima e quella del corpo, nell’interesse dell’individuo e del gruppo.⁵⁷¹ Riguardo alla felicità invece Al-Qāḍī ritiene che secondo il messaggio islamico essa consista

⁵⁶² H. Ennaifar, *op. cit.*, p. 71.

⁵⁶³ Vedi nota 395.

⁵⁶⁴ H. Ennaifar, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁶⁵ *Ibidem.*

⁵⁶⁶ H. al-Faqī, *op. cit.*

⁵⁶⁷ ‘A. Būḥdība, M. Ma’rūf Al-Dawālibī (éds.), *op. cit.*, p. 93.

⁵⁶⁸ Tale termine arabo designa l’insieme delle norme e dei comportamenti approvati dal Profeta, rappresentando, dopo il Corano, la seconda fonte del diritto islamico.

⁵⁶⁹ H. al-Faqī, *op. cit.*, p. 102.

⁵⁷⁰ *Ivi*, pp. 102-103.

⁵⁷¹ M. Al-Qāḍī, *op. cit.*, p. 47.

nell'obbedienza dell'uomo ai comandamenti imposti da Dio e non nella disobbedienza che lo porta al declino, alternative che tuttavia il soggetto può scegliere secondo la propria volontà grazie alla libertà accordatagli da Dio nell'utilizzo del proprio intelletto, che lo ha reso responsabile di se stesso.⁵⁷² Fekih, considerando l'uomo come essere sociale, sostiene inoltre che esso non si possa sviluppare in isolamento, senza l'aiuto degli altri, in quanto a suo avviso solamente la vita nella società permette all'individuo di realizzare un proprio completamento, consentendogli di raggiungere la felicità a cui esso aspira.⁵⁷³ Su tale argomento Al-Qāḍī si dimostra nuovamente sulla stessa linea asserendo che secondo la visione islamica "l'individuo nei confronti della società è una parte di un tutto che lo completa e che si completa con esso, che gli dà e che prende da esso, che lo difende e da cui esso si difende";⁵⁷⁴ lo stesso evidenzia pertanto che non vi può essere separazione tra la responsabilità dell'individuo nei confronti della società e quella di quest'ultima nei suoi confronti.⁵⁷⁵ Nondimeno Fekih definisce il concetto di responsabilità come volontà indipendente e libertà di giudizio e di pensiero in accordo con gli insegnamenti della rivelazione e della moralità, osservando che l'Islam non dissocia la responsabilità individuale da quella della società;⁵⁷⁶ su questa posizione si trova d'accordo anche Mohamed Mouaqit,⁵⁷⁷ come evidenziato più avanti nell'analisi del suo articolo sulla tradizione penale tribale marocchina. Fekih conclude il discorso sull'individuo inteso come essere sociale considerando che i principi morali e le leggi islamiche che regolano la vita del soggetto e ne stabiliscono diritti e doveri sono perfettamente in armonia con le componenti individuale e collettiva dell'uomo, in quanto il loro scopo non è ostacolarlo o incatenarlo, bensì liberarlo ed aiutarlo a svolgere il suo ruolo in modo attivo e stimolante.⁵⁷⁸

Muḥammad Al-Qāḍī riguardo all'argomento della nostra ricerca aggiunge, oltre a quanto evidenziato in precedenza, che l'individuo musulmano al giorno d'oggi ha

⁵⁷² Ivi, pp. 48-49.

⁵⁷³ Ḥ. al-Faqī, *op. cit.*, pp. 102-103.

⁵⁷⁴ M. Al-Qāḍī, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁷⁵ Ibidem.

⁵⁷⁶ Ḥ. al-Faqī, *op. cit.*, pp. 108-109.

⁵⁷⁷ M. Mouaqit, *Al-ḥurriyya...*, *cit.*, p. 41.

⁵⁷⁸ Ḥ. al-Faqī, *op. cit.*, pp. 108-109.

bisogno di capire l'Islam correttamente, fondandosi su solide basi scientifiche e su una condotta virtuosa ed onesta, secondo gli insegnamenti islamici.⁵⁷⁹

La questione della comprensione, e più precisamente dell'interpretazione dell'Islam ci collega all'articolo di Slah Ben Abid sugli islamisti progressisti e sulla loro concezione dell'individuo.⁵⁸⁰ Questo studioso introduce l'argomento riflettendo sulle implicazioni generate dal contatto tra civiltà magrebina e cultura occidentale, avvenuto in primo luogo tramite la colonizzazione, sul confronto tra "quête"⁵⁸¹ universale dell'individuo in quanto "ariete" della modernità da una parte e resistenza islamica dall'altra.⁵⁸² Tale situazione è a suo avviso degenerata in una relegazione della comunità islamica fuori dalla modernità e alla mercé di un'interpretazione salafita dell'Islam, che ne ha idealizzato l'immaginario collettivo ignorando l'individuo in quanto latore di liberazione.⁵⁸³ Con questa premessa lo studioso vuole sottolineare l'importanza della diffusione di un'alternativa islamica modernista, costituita dall'islamismo progressista o sinistra islamista; a detta del pensatore egiziano Hassan Hanafi, tra le guide del movimento, si tratta di una corrente sorta in continuazione con l'Islam delle origini, ma nel contempo in risposta all'"integralismo islamista reazionario"⁵⁸⁴ e come alternativa alle diverse tendenze della laicità. Nondimeno, Ben Abid sottolinea che tale filone di pensiero presenta una concezione dell'Islam a partire dalla realtà sociale invece che dal testo sacro, credendo pertanto nella preminenza dell'"iğtihād".⁵⁸⁵ Tra le varie frange all'interno della corrente in questione lo studioso approfondisce la posizione degli islamisti progressisti tunisini, legati ad una dimensione "riformista/modernista"⁵⁸⁶ dell'islamismo progressista, i quali rivendicano, appunto, il diritto alla differenza e alla libertà di interpretazione. Egli riferisce inoltre che il pensiero veicolato dall'islamismo progressista è riassunto nella rivista "15-21", espressione del movimento, in una nota del direttore Hmida Ennaïfer sui propositi della rivista stessa. In tale presentazione essa risulta a suo avviso volta ad introdurre la dimensione temporale nel pensiero

⁵⁷⁹ M. Al-Qāḍī, *op. cit.*, pp. 50-51.

⁵⁸⁰ S. Ben Abid, *op. cit.*

⁵⁸¹ *Ivi*, p. 73.

⁵⁸² *Ibidem*.

⁵⁸³ *Ivi*, pp. 73-74.

⁵⁸⁴ *Ivi*, p. 74.

⁵⁸⁵ *Ibidem*.

⁵⁸⁶ *Ivi*, p. 75.

islamista, a dialogare con la “civiltà universale”⁵⁸⁷, a fornire il musulmano di una coscienza storica per potersi liberare dal passato e a perseguire il rinnovamento del pensiero religioso; ne appare pertanto una tendenza ancorata alla dimensione progressista dell’Islam, alla democrazia e al diritto alla differenza (la nota critica infatti le interpretazioni salafite) e infine all’apertura sull’Altro, che può essere inteso come Occidente.⁵⁸⁸ Alla luce di ciò Ben Abid sostiene che gli islamisti progressisti avanzino un’idea dell’unicità dell’uomo come corrispettivo dell’unicità di Dio, secondo un pensiero che egli definisce “umanismo quasi moderno”⁵⁸⁹, facendo riferimento ad un uomo liberato, ma non ad un individuo in senso storico ed epistemologico come esso è stato invece considerato dagli studiosi che hanno partecipato al congresso di Cartagine. Lo stesso Hassan Hanafi spiega l’assenza dell’individuo nel patrimonio culturale magrebino con l’annientamento operato dal peso delle rappresentazioni tradizionali.⁵⁹⁰ Ben Abid ricorda tuttavia che tale corrente, volendo rispondere alle sfide della modernità, afferma la propria adesione ai valori dell’individuo e soprattutto dei diritti dell’uomo, liberandosi dall’applicazione della *šarī’a*, auspicata invece dagli integralisti.⁵⁹¹ Secondo lo studioso alla luce di tutto ciò la visione degli islamisti progressisti non è pertanto da considerare come totalmente estranea ad una considerazione dell’individuo in quanto entità indipendente, ma essi sono piuttosto da reputare in fase di elaborazione di una concezione di questo tipo, ferma restando la necessità di precisarne le specifiche linee di pensiero, che egli definisce come legate ad una “*philosophie du ‘monde clos’*”.⁵⁹²

La tradizione giuridica

L’articolo di Mohamed Mouaqit sulla libertà dell’individuo in Marocco⁵⁹³ si distanzia dagli altri documenti di approccio simile in quanto non fa riferimento ai testi sacri, ma ripercorre i tratti salienti della tradizione giudiziaria tribale marocchina, precedente al

⁵⁸⁷ Ibidem.

⁵⁸⁸ Ibidem.

⁵⁸⁹ Ivi, p. 77.

⁵⁹⁰ Ivi, pp. 76-77.

⁵⁹¹ Ibidem.

⁵⁹² Ivi, p. 77.

⁵⁹³ M. Mouaqit, *al-ḥurriyya...*, cit., pp. 29-55.

codice penale del 1962, che rappresenta la fonte moderna di tale branca del diritto in questo Stato.

Premettendo che la libertà individuale nella sua concezione filosofica moderna costituisce l'orizzonte cui società e Stato marocchini tendono nella loro aspirazione alla modernità,⁵⁹⁴ lo studioso mette in guardia da un errore frequentemente commesso dai giuristi nel conferire una dimensione storica al proprio approccio. A suo avviso, infatti, in tale operazione essi rischiano spesso di commettere un anacronismo estendendo il campo di applicazione della nozione e in questo caso della filosofia della libertà individuale, al di là del relativo quadro storico. A tal proposito egli ricorda che la libertà dell'individuo marocchino nella sua fase ante-moderna è da riferirsi ad un contesto in cui la sicurezza si determina principalmente nei confronti della tribù in quanto produttrice di un diritto penale e del *qāḍī*⁵⁹⁵ in quanto organo di applicazione di un diritto penale religioso, piuttosto che rispetto allo Stato, cioè il *makhzen*⁵⁹⁶, il cui intervento nel campo delle libertà degli individui, ormai teoricamente sottrattogli, da un punto di vista penale viene percepito come un'intrusione.⁵⁹⁷ In tale contesto la libertà dell'individuo si determina pertanto nei confronti della società, poiché mentre nel diritto moderno vige un dualismo tra Stato e società, in quello tradizionale l'esistenza di una struttura locale di potere ostacola l'esistenza di una simile dinamica.⁵⁹⁸

Ragionando sul diritto penale tribale marocchino, Mouaqit osserva che esso soddisfa il bisogno di sicurezza degli individui e dei gruppi innanzi tutto perché emanato dall'istanza rappresentante la tribù, cioè la *ǧam'a*⁵⁹⁹. Tale organo, pur essendo regolato da un sistema tendenzialmente oligarchico e pur esercitando sia la funzione legislativa che quella giudiziaria, riporta una rappresentatività indiscussa, così come non è affatto percepito come minaccia alla sicurezza dell'individuo; al contrario, la

⁵⁹⁴ Ivi, p. 34.

⁵⁹⁵ Tale termine arabo designa il delegato del califfo investito del potere di far rispettare la legge religiosa, con competenze civili, penali e talvolta amministrative.

⁵⁹⁶ Tale termine arabo designa il potere governativo centrale in Marocco.

⁵⁹⁷ M. Mouaqit, *al-ḥurriyya...*, cit., pp. 36-37.

⁵⁹⁸ Ivi, p. 37.

⁵⁹⁹ Tale termine arabo in questa accezione designa l'assemblea rappresentativa dei diversi gruppi che compongono la società musulmana in Marocco.

ḡam'a, essendo luogo di coordinazione delle solidarietà dei gruppi, è secondo lo studioso garanzia di sicurezza per l'individuo.⁶⁰⁰ Egli ricorda infatti, citando il sociologo e filosofo francese Pierre Bourdieu⁶⁰¹, che effettivamente tale società tribale subordina il singolo alla volontà della comunità, ma questa egemonia del gruppo non è da esso percepita come un'oppressione, anzi, il non individualismo della società tribale è compensato dal sentimento di sicurezza infuso nel soggetto dal fatto che il diritto in vigore sia stato prodotto per la società stessa e non per un'istanza esterna ad essa sovrapposta.⁶⁰²

Mouaqit constata che il diritto penale della società tribale marocchina è retto dalla dinamica che vede da un lato l'individuo subordinato al gruppo, ma dall'altro la comunità prendersi cura di esso garantendogli la propria solidarietà. Tale sistema può condurre il gruppo a sacrificarsi per l'individuo, ad esempio pagando una multa imputata ad un suo componente risultato colpevole di un misfatto. Secondo tale logica il soggetto rimane colpevole dell'atto che ha compiuto, ma, come emerso in precedenza a proposito dei discorsi di Al-Qāḍī⁶⁰³ e Fekih⁶⁰⁴, la responsabilità ricade sull'intera comunità di cui esso fa parte, a meno che quest'ultima non lo abbandoni. Secondo Mouaqit tale eventualità può accadere ad esempio nel caso in cui il colpevole sia bandito dalla tribù (vera e propria sanzione in diritto penale tribale), e quindi liberato da ogni solidarietà agnaticia, ovvero la pena peggiore che l'individuo possa ricevere.⁶⁰⁵ Da una simile punizione il soggetto si può difendere ricorrendo al diritto di asilo in un luogo sacro o alla copertura da parte di una famiglia; lo studioso sottolinea che in tal caso la protezione non deriva dalla sacralità della persona, come avviene nella filosofia della libertà individuale, bensì dalla sacralità del luogo o dal carattere magico della situazione in cui l'individuo si trova.⁶⁰⁶ Tale elemento dimostra il ruolo

⁶⁰⁰ M. Mouaqit, *al-ḡurriyya...*, cit., pp. 38-39.

⁶⁰¹ P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, P.U.F., Paris 1980

⁶⁰² M. Mouaqit, *al-ḡurriyya...*, cit., p. 39.

⁶⁰³ M. Al-Qāḍī, *op. cit.*, p. 48.

⁶⁰⁴ Ḥ. al-Faqī, *op. cit.*, pp. 108-109.

⁶⁰⁵ M. Mouaqit, *al-ḡurriyya...*, cit., p. 43.

⁶⁰⁶ Ivi, p. 41.

ricoperto da religione e magia in questa società ed il loro peso nell'efficacia delle istituzioni penali tribali.⁶⁰⁷

Alla luce di tutto ciò egli afferma che non si può valutare il non individualismo delle società tradizionali in base alla concezione della filosofia moderna della libertà, così come non si può considerare il passaggio alla libertà individuale un progresso in sé, in quanto tale filosofia può restare meramente formale.⁶⁰⁸

In merito alla libertà dell'individuo marocchino Mouaqit sostiene che essa sia funzione della sua distanza dalla giustizia del *makhzen*⁶⁰⁹: più esso è lontano da questo potere giudiziario, per interposizione sia della tribù che del *qāḍī*⁶¹⁰, più ha possibilità di sentirsi in sicurezza; più si trova alla portata della sua autorità, più è soggetto al relativo arbitrio.⁶¹¹ A tal proposito egli cita lo storico e scrittore marocchino Abdallah Laroui⁶¹² affermando che il clan, pur limitando l'azione dell'individuo imponendogli i costumi tradizionali, gli garantisce i suoi diritti attenuando la tirannia dei governanti. L'individuo di tradizione arabo-islamica preferisce infatti obbedire alla tradizione piuttosto che alla legge del Sultano, in quanto la prima, antica e stabile, gli sembra naturale, mentre la seconda, in continuo cambiamento, è l'espressione della velleità di un uomo.⁶¹³

Mouaqit conclude il discorso affermando che la filosofia della libertà individuale è nata in Europa nell'ambito del conflitto tra individuo e Stato che ha portato ad una liberazione del soggetto nei confronti di tale potere e ad un radicamento della legittimità statale nel cittadino, determinandone la sicurezza.⁶¹⁴ Riflettendo sul contesto marocchino egli constata che il sentimento della libertà ereditato dalle strutture sociali tradizionali ha trovato nell'ideale della libertà individuale moderna un progetto di emancipazione e necessariamente di contestazione di uno stato sociale e

⁶⁰⁷ Ivi, p. 43.

⁶⁰⁸ Ivi, pp. 39-41.

⁶⁰⁹ Vedi nota 596.

⁶¹⁰ Vedi nota 595.

⁶¹¹ M. Mouaqit, *al-ḥurriyya...*, cit., p. 44.

⁶¹² A. Laroui, *Islam et modernité*, La Découverte, Paris 1986, p. 57.

⁶¹³ M. Mouaqit, *al-ḥurriyya...*, cit., pp. 44-45.

⁶¹⁴ Ivi, p. 45.

politico contrario alle aspirazioni dei cittadini, rivendicazioni emerse soprattutto in seguito alla colonizzazione.⁶¹⁵

Considerazioni

Riflettendo sul materiale di approccio giuridico-teologico preso in analisi possiamo constatare che, dato il ruolo sia simbolico che effettivo attribuito all'Islam nella società magrebina, gli studiosi presi in considerazione sono chiamati ad occuparsi del tema dell'individuo poiché trovare un riscontro dell'importante dibattito in merito all'interno dei testi sacri risulta essenziale per una legittimazione della discussione su ogni piano, anche dal punto di vista islamico. In una società in cui non vi è chiara separazione tra sfera religiosa e sfera politica ed un pensiero razionale, emancipato da qualsiasi riferimento all'Islam gode di scarsa considerazione, non si può infatti prescindere dalla posizione dei testi sacri, almeno per il momento.

Alla luce di ciò, si può affermare che complessivamente il tema emerso con più evidenza è la posizione coranica sull'individuo, da cui può derivare una certa legittimazione del soggetto, anche se secondo i testi sacri esso viene concepito in quanto parte di una collettività che esso completa e che gli dà forma temperando il suo individualismo. Gli studiosi, tutti di sesso maschile, rilevano pertanto nell'espressione dei testi sacri una concezione dell'individuo ben diversa rispetto a quella intesa nel dibattito attuale ed emersa negli studi di altro approccio considerati in precedenza. A mio avviso questo deriva anche dalle caratteristiche testuali del Corano e dal contesto storico-culturale in cui esso è stato concepito, anche se questa supposizione può essere considerata come azzardata dagli esponenti delle correnti islamiche maggioritarie che credono nel Corano in quanto rivelazione e quindi trascendente la dimensione storica.

Il quadro fornito, essendo basato sui testi sacri, per altro di difficile comprensione anche per gli esperti, è tuttavia soggetto alle possibili interpretazioni dei giuristi e degli

⁶¹⁵ Ivi, p. 47.

studiosi in materia. A tal proposito considero personalmente interessante la visione modernista degli islamisti progressisti, possibile vettore di una concezione islamica al passo coi tempi, seppur fondata su una visione religiosa del mondo.

Complessivamente tramite questi studi emerge un soggetto riconosciuto nella sua unicità, anche se la dialettica individuo-*'umma*⁶¹⁶ rimane una base essenziale del discorso coranico. Esso è infatti difficilmente concepito come entità indipendente dal gruppo e suscettibile di un'emanipazione nei suoi confronti, rimanendo intrappolato in un legame di responsabilità reciproca con la società di cui fa parte, senza la quale esso non può esistere.

⁶¹⁶ Vedi nota 395.

Conclusioni

Ripercorrendo il discorso condotto in merito ai diversi approcci secondo i quali la questione dell'affermazione dell'individuo nel Maghreb è trattata dagli studiosi dell'area a partire dagli anni '90, emerge una particolare attenzione per l'argomento, resa evidente dalla multidisciplinarietà seguita nell'affrontarlo. Gli studiosi nei quali il tema risveglia un maggiore interesse sono indubbiamente quelli di formazione sociologica ed antropologica, in secondo luogo psichiatrica e psicanalitica, ma anche politologica, storica, giuridica, filosofica e teologica.

Indipendentemente dalla propria formazione e dall'ambito delle proprie competenze, essi ritengono necessario indagare, ognuno secondo la propria sensibilità, le dinamiche di emancipazione del soggetto rispetto alle norme tradizionali che gli impongono stretti vincoli nei confronti del gruppo di appartenenza, ricercando i potenziali risvolti del fenomeno nel proprio campo di ricerca. Gli ambiti che tali studiosi individuano come maggiormente implicati dal processo in questione sono i seguenti: familiare, religioso, sessuale e politico. Gli studi di approccio socio-antropologico e psicanalitico presi in considerazione evidenziano infatti una transizione verso modelli familiari di tipo nucleare, in cui i parenti assumono progressivamente una posizione marginale, in favore della coppia genitoriale, la quale tende a pianificare un numero ridotto di figli che, a differenza del passato, assumono un valore più affettivo che economico; tale modello familiare è retto da legami non autoritari ma basati sulla consultazione, la collaborazione e l'affetto e si fonda su una coppia reciprocamente scelta e regolata dalla condivisione di compiti e responsabilità in una dinamica paritaria. Nondimeno, l'ormai diffusa *mixité* negli spazi pubblici determina un rapporto tra i partner, anche all'interno di coppie non ancora convolate a nozze, più sereno e più libero dai tabù tradizionali, anche se ancora soggetto a determinate norme sociali. Tra gli studiosi di formazione socio-antropologica e psicanalitica, quelli che affrontano il tema dal punto di vista religioso concordano nel riscontrare un'individualizzazione delle pratiche, la quale porta i soggetti a rifondare la tradizione, ma con possibilità di ricadute su posizioni ancora più intransigenti rispetto a quelle assimilate in famiglia, radicamento

provocato da un ritorno del super Io genitoriale. Infine da un punto di vista politico gli studiosi di approccio socio-antropologico pur riscontrando un generale disinteresse, ritengono che le diverse rivendicazioni nell'ambito delle libertà dell'individuo mosse da numerosi movimenti creatisi grazie al progressivo sviluppo della società civile, stiano ponendo le premesse per una transizione democratica che possa riconoscere i soggetti in qualità di veri e propri cittadini e tener conto di tutti i loro diritti e doveri in maniera effettiva. Nondimeno, tale passaggio è auspicato dagli studiosi di approccio psicanalitico e storico-filosofico, i quali sostengono che una transizione di questo tipo sia indispensabile per un'affermazione dell'individuo sul piano politico e sociale e che le rivendicazioni di riconoscimento dell'individualità dei soggetti, avanzate sin dagli anni '90, rappresentando esse stesse una forma di liberazione ed affermazione individuale, dimostrino una coscienza della propria condizione e dei propri diritti da parte del singolo. A tal proposito essi affermano che benché l'individuo non sia ancora considerato a tutti gli effetti come entità indipendente, la sua maggiore legittimazione dal punto di vista giuridico e sociale annuncia uno sviluppo in tal senso.

Emerge pertanto un forte interesse da parte degli accademici, soprattutto di formazione socio-antropologica, psicanalitica e storico-filosofica, per l'evoluzione della concezione dell'individuo verso un maggiore riconoscimento della sua specificità e delle sue esigenze di emancipazione dalle aspettative del gruppo di appartenenza, trasformazione che si rivela però lenta, graduale e non priva di fratture e scompensi nei soggetti stessi, nelle loro relazioni interpersonali e nelle dinamiche di sviluppo della società. Gli studiosi di approccio psicanalitico, e in misura minore anche quelli di prospettiva socio-antropologica, riscontrano infatti frequenti squilibri e patologie a livello psichico dovuti alla ricomposizione dei legami sociali secondo nuove dinamiche e soprattutto ad un conflitto interiore tra obbedienza alle norme assimilate e volontà di affermazione individuale. Tale disagio trova eco nel conflitto ideologico-politico che sta spaccando la società in due correnti culturali contrapposte: la prima costituita dai soggetti che, privilegiando il proprio Io, auspicano una maggiore autonomia dell'individuo e valori democratici comuni a tutti gli uomini, identificandosi nei valori occidentali legati alla modernizzazione, e l'altra formata da coloro che, assecondando il proprio incosciente collettivo, rifiutano categoricamente tutto ciò che richiama alla modernità, sacrificando l'individuo in favore in un ritorno ai riferimenti tradizionali

comunitari. A questo problema, osservato in egual misura dagli studiosi di approccio socio-antropologico, psicanalitico e storico-filosofico, alcuni psichiatri propongono un atteggiamento che permetta di conciliare aspirazione alla modernità e rispetto per la tradizione tramite un'attitudine che non si dimostri rinchiusa nel registro tradizionale e nel contempo nemmeno totalmente moderna ed irrispettosa o provocatoria per la maggioranza. Questo perché tali implicazioni politico-ideologiche nei comportamenti adottati dagli individui stanno conducendo le società magrebine ad una spaccatura interna in pericolosa divergenza.

Nel complesso gli studiosi presi in considerazione concordano sul fatto che il vero motore della trasformazione della società siano i giovani, in quanto riflesso più della loro epoca che del retaggio culturale; è infatti grazie al loro coraggio e alla loro energia che le strutture tradizionali sono state contestate e in parte smantellate, i dogmi e i tabù sono stati infranti e si sono costituite associazioni e gruppi di vario tipo nel quadro della società civile, in un fermento di dibattiti e rivendicazioni di ogni genere nell'ambito delle libertà individuali, come ultimamente dimostrato nelle rivolte legate alla cosiddetta "Primavera araba" e negli sviluppi successivi.

In tale contesto di cambiamento il nodo ancora da sciogliere resta tuttavia il delicato rapporto con i testi sacri, ancora profondamente condizionanti le correnti di pensiero. Corano e *sunna*⁶¹⁷ propongono infatti una concezione dell'individuo ben diversa rispetto a quella intesa nel dibattito attuale, considerandolo non come entità indipendente e a sé stante, ma come parte di una collettività che esso completa e che gli dà forma, temperando il suo individualismo. Questo pone un problema di legittimazione dal punto di vista teologico di un soggetto desideroso di affermarsi unilateralmente, tramite un'emancipazione da ogni vincolo che la tradizione gli ha imposto.

Complessivamente emerge pertanto un individuo ancora al centro del dibattito in quanto non ancora considerato a tutti gli effetti come entità libera ed autonoma, ma in chiara affermazione su più versanti, processo certo non pacifico, ma in inesorabile evoluzione.

⁶¹⁷ Vedi nota 568.

Trattandosi di una trasformazione tutt'ora in corso e dagli esiti incerti, e considerate le problematiche emerse dalle varie analisi del processo operate dagli studiosi di diverso approccio, il campo di ricerca in questione è a mio avviso aperto a prospettive interessanti e affatto scontate. Risulta tuttavia doveroso sottolineare che siccome la maggior parte delle pubblicazioni reperite sull'argomento risalgono agli anni '90 o ai primissimi anni 2000, probabilmente periodo in cui è sorta la necessità di indagare questo tema, può sembrare che per gli esperti in materia la questione sia al giorno d'oggi parzialmente esaurita. Personalmente ritengo, al contrario, che i risvolti politici e sociali da due anni a questa parte denotino un quadro più che mai in fermento, che merita pertanto di essere costantemente monitorato e studiato.

Bibliografia

Opere in lingua francese e italiana

AKALAY A., HAMDANI H., *Viol. Brisons la loi du silence*, in « TelQuel », 429, 2010, pp. 42-48.

ALLAM A., *Récit quotidien de l'islam, vécu individuellement*, in « Cahiers de recherche du CJB », 2, 2005, pp. 81-85.

AMIR-MOEZZI M., ZILIO-GRANDI I. (a cura di), *Dizionario del Corano*, Mondadori Doc, Milano 2007.

ARKOUN M. (éd.), *L'individu au Maghreb: actes du colloque International de Beit al-Hikma, Carthage, 31 oct – 2 nov 1991*, Editions TS, Tunis 1993.

BELASKRI Y., *Le raï : des origines au cabaret*, in C. Chaulet-Achour, Y. Belaskri (éds.), *L'épreuve d'une décennie. Algérie, art et culture. 1992-2002*, Editions Paris Méditerranée, Paris 2004.

BEN SMAÏL N., *Vierges? La nouvelle sexualité des tunisiennes*, Cérès Editions, Tunis 2012.

BENDAHMAM H., *Personnalité maghrébine et fonction paternelle au Maghreb*, La pensée universelle, Paris 1984.

BENNANI J., *Psychanalyse, islam et lien social : de la société à l'individu*, in « Cahiers de recherche du CJB », 2, 2005, pp. 93-99.

BENNANI-CHRAIBI M., *Les représentations du monde des jeunes marocains*, Thèse du doctorat de l'Institut d'Etudes Politiques, Paris 1993.

BENNANI-CHRAIBI M., *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*, CNRS Editions, Paris 1994.

BOURQIA R. (éd.), *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Editions EDDIF, Casablanca 2000.

CHABACH A., *Le couple arabe au 21ème siècle. Mode d'emploi*, Éditions Quintessence, Aubagne Cedex 2010.

- DE POLI B., *I musulmani nel terzo millennio*, Carocci, Roma 2007.
- DEHHANI H., *Drague dans la rue : qu'en pensez-vous ?*, in « Femmes du Maroc », 188, 2011, pp. 66-67.
- DHAOUI H., *Pour une psychanalyse maghrébine*, L'Harmattan, Paris 2000.
- DIALMY A., *Logement, sexualité et Islam*, Editions EDDIF, Casablanca 1995.
- DIALMY A., *Société civile et sécularisation du droit familial et sexuel au Maroc*, in « Cahiers de recherche du CJB », 2, 2005, pp. 159-173.
- EL KHAYAT R., *La femme artiste dans le monde arabe*, Editions de Broca, Paris 2011.
- ES-SAIDI M., *Individualités en quête d'insertion*, in « Prologues », 5, 1996, pp. 42-43.
- FATHI N., « *Je suis une femme libre, libre...* », in « TelQuel », 498, 2011, pp. 28-29.
- FELK A., *Religion et culture de l'individu dans la société : islam et émergence contrariée du sujet*, in « Cahiers de recherche du CJB », 2, 2005, pp. 87-91.
- GIBB H. A. R., KRAMERS J. H., LEVI-PROVENÇAL E., SCHACHT J. (éds.), *Encyclopédie de l'Islam*, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris 1991.
- IBNOUZAHIR LAHLOU Z., *Majdouline Lyazidi. En guerre contre le harcèlement des femmes*, in « Femmes du Maroc », 188, 2011, pp. 62-64.
- KADIRI N., BERRADA S., *Manuel d'éducation sexuelle*, Editions Le Fennec, Casablanca 2009.
- KERROU M., *Hijab : nouveaux voiles et espaces publics*, Cérès Editions, Tunis 2010.
- LAGRANGE F., *Islam d'interdits, Islam de jouissance*, Cérès Editions, Tunis 2008.
- LAKHOUS A., *Un pirata piccolo piccolo*, Edizioni e/o, Roma 2011.
- LARGUECHE A., *La difficile naissance de l'individu dans la société tunisienne précoloniale et coloniale*, in C. Zytnicki, C. Bordes-Benayoun (éds.), *Sud-Nord. Cultures coloniales en France (XIXe-XXe siècles)*, Editions Privat, Toulouse 2004.
- MELLITI I., MAHFOUDH DRAOUI D., BEN AMOR R., BEN FREDJ S. (éds.), *Jeunes, dynamiques identitaires et frontières culturelles*, UNICEF, Tunis 2008.

MILIANI H., « *Tes yeux sont comme mes yeux...* ». *Esthétique du tabou dans la chanson raï*, in « *Revue de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines – Dhar El Mahraz - Fes* », 8, 1992, pp. 169-175.

MILIANI H., *L'invention de l'individualité : de la sexualité énoncée au mythe Remitti*, in M. El Korso, *L'oralité au Maghreb et ses approches*, L.A.H.A.S.C., Oran 1991.

MOATASSIME A., *Pour une culture de liberté*, Ittoch Consulting Editions, Rabat 1997.

MOUAQIT M., *Libertés et libertés publiques*, Éditions EDDIF, Casablanca 1997.

OKACHA B., *Processus d'individuation*, in « *Prologues* », 34, 2005, pp. 34-39.

S. a., *Actes du colloque : L'homme, la femme et les relations amoureuses dans l'imaginaire arabo-musulman. Tunis 26, 27 et 28 Octobre 1992*, C.E.R.E.S., Tunis 1995.

SIDI HIDA B., *Mobilisations collectives à l'épreuve des changements au Maroc*, in « *Revue Tiers Monde* », Hors Série, 2011, pp. 163-188.

TAÏA A., *La révolution par le nu*, in « *TelQuel*, 497, 2011, pp. 42-43.

Opere in lingua araba

AL-NA'ĪMĪ S., *Burhān al- 'asal*, Riyāḍ al-rīs li al-kutub wa al-našr, Bayrūt 2007.

AL-QĀDĪ M., *Bunā ' al-fard fī al- 'islām*, in « Al-'iršād, mağalla šahriyya ta'nā bi al-tawğih al-'islāmī wa al-taṭqīq al-ša'bī », 6-7, 1993, pp. 47-51.

BAŠĪR Š., *Fard al-mağāriba wa fardiyyātuhā*, in “Abwāb faṣliyya 'arabiyya ta'nā bi al-'afkār wa al-ṭaqāfa”, 24, 2000, pp. 17-26.

BIL'ARBĪ 'A. (éd.), *Al-nisā ' wa al- 'islām*, Našr al-Finnik, al-Dār al-bayḍā' 1998.

BIN AL-ḤĀĞ YAḤYĀ F., *Al-šabāb al-tunsi wa al-dīn : naḥwa al- 'almāniyya 'aw naḥwa al-šaḥwa al-dīniyya ?*, in « Muqaddimāt. Al-mağalla al-mağribiyya li al-kutub », 36, 2006, pp. 52-60.

BÜHDĪBA 'A., MA'RŪF AL-DAWĀLĪBĪ M. (éds.), *Muḥtalif ġawānib al-ṭaqāfa al- 'islāmiyya, al-muğallad al-ṭānī, al-fard wa al-muğtama ' fī al- 'islām*, maṭbū'āt al-yūniskū, Bārīs 2000.

FĀ'IQ 'A., *Al- 'amrāḍ al-nafsiyya al-iğtimā'iyya naḥwa naẓariyya fī iḍṭirāb 'alāqa al-fard bi al-muğtama '*, Maktaba al-Anğlū al-mašriyya, Al-Qāhira 2001.

MOUAQIT M., *Al-ḥurriyya al-fardiyya wa al-nizām al-siyāsī wa al- iğtimā'ī al-mağribī : muḥāwila li dirāsa al-tārīḥ al-ğinā ' al-mağribī*, in « al-mağalla al-mağribiyya li qānūn wa iqtisād al-tanmiyya », 29, 1993, pp. 29-55.

Sitografia

<http://ahmedbenanilausannech.blogspot.it/2010/03/lindividu-au-maghreb-ulb-1998.html>, consultato il 26/05/12.

<http://arebelsdiary.blogspot.it/?zx=cf5cf9cab8d9bd2b>, consultato il 17/03/12.

<http://baytalhikma.wordpress.com/>, consultato il 17/03/12.

<http://blog.edidablog.it/edidablog/tuautem/files/2009/10/Testo-e-tipologie-testuali.pdf>, consultato il 24/05/12.

<http://casablanca.madeinmedina.com/fr/article-la-petite-histoire-de-la-nayda-87.html>, consultato il 17/03/12.

http://fr.wikipedia.org/wiki/Mouvement_alternatif_pour_les_libert%C3%A9s_individuelles, consultato il 17/03/12.

<http://monde-arabe.arte.tv/les-voix-du-monde-arabe/>, consultato il 16/08/12.

<http://www.afrik.com/article8433.html>, consultato il 04/07/12.

http://www.babelmed.net/Pais/M%C3%A9diterran%C3%A9e/Culture_et_Soci%C3%A9t%C3%A9/maroc_nous.php?c=4079&m=318&l=fr, consultato il 18/03/12.

<http://www.bladi.net/mouvement-alternatif-pour-les-libertes-individuelles.html>, consultato il 17/03/12.

<http://www.cjb.ma/268-les-archives/269-archives-les-chercheurs-du-cjb-dans-les-medias/1551-entretien-avec-dominique-caubet-a-propos-du-film-casanayda-1551-3.html>, consultato il 24/08/12.

<http://www.crasc-dz.org/IMG/ARB%20Pdf/Entete%20Voiles%20et%20identites%20...par%20K.%20Mokeddem.pdf>, consultato il 15/08/12.

<http://www.france24.com/fr/caricatures/20120625-z-tunisie-ben-ali-caricatures-dessins-revolution-printemps-arabe-blog-activiste>, consultato il 26/07/12.

http://www.harissa.com/news/article/%C2%AB20-de-vraies-vierges%C2%BB-en-tunisie-selon-n%C3%A9dra-ben-sma%C3%AFI?page=569#.T_NPJ4WlGiw.facebook, consultato il 04/07/12.

http://www.huffingtonpost.fr/2012/03/14/maroc-suicide-d-une-adolescente-contrainte-epouser-son-violeur_n_1345816.html?ref=fb&src=sp&comm_ref=false, consultato il 15/03/12.

<http://www.leaders.com.tn/article/hijab-nouveaux-voiles-et-espaces-publics?id=2523>, consultato il 07/08/12.

<http://www.lesoir-echos.com/gare-au-recul-de-la-liberte%E2%80%89/societe/49687/>, consultato il 20/04/12.

<http://www.osservatorioiraq.it/marocco-il-suicidio-di-amina-minorenne-costretta-a-sposare-il-suo-stupratore>, consultato il 15/03/12.

<http://www.rdh50.ma/fr/gt02.asp>, consultato il 24/03/12.

<http://www.rfi.fr/contenu/20100508-zineb-el-rhazoui-leader-mouvement-alternatif-libertes-individuelles-maroc>, consultato il 17/03/12.

<http://www.tekiano.com/ness/actu/5667-tunisie-rester-vierge-ou-se-refaire-une-virginite-.html>, consultato il 04/07/12.

<http://www.telquel-online.com/archives/510/appel.shtml>, consultato il 17/03/12.

<http://www.tv5.org/cms/chaine-francophone/Terriennes/Dossiers/p-22632-Menace-sur-les-droits-des-femmes-en-Tunisie.htm>, consultato il 17/08/12.

<http://www.un.org/fr/africarenewal/vol22no2/222-les-droits-pour-les-femmes.html>, consultato il 04/07/12.

<http://www.youtube.com/watch?v=pZEhAJK56hE>, consultato il 09/07/12.

<https://www.facebook.com/BaytAlHikma?sk=info>, consultato il 17/03/12.

<https://www.facebook.com/pages/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A3%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3%D9%8A%D8%A9-Ni-Putes-Ni-Soumises/138236749563044>, consultato il 09/07/12.

<https://www.facebook.com/salwa.adventures>, consultato il 09/07/12.

Filmografia

'AMARI R., *al-Ḥarīr al-ʿaḥmar*, Tunisia - Francia 2002.

BELYAZID F., *Casanayda*, Marocco 2007.

BOULANE A., *Malā ʾika al-šayṭān*, Marocco 2007.

LAHLOU L., *La grande Villa*, Marocco 2009.

MARRAKCHI L., *Marock*, Marocco 2005.

SALMI 'A., *Ḥiḡāb al-ḥubb*, Marocco 2008.

TAHIRI Z., *Number One*, Marocco 2009.

TLATLI M., *Šamt al-quṣūr*, Tunisia - Francia 1994.

Lezioni e Incontri

Intervista al dott. Jalil Bennani. Rabat, 24 novembre 2011.

Puntata *Donne e primavera araba. Islam a due velocità* del programma "Radio3mondo" sul canale Rai Radio 3 del 20/03/12.

Ringraziamenti

A conclusione del presente studio desidero ringraziare sentitamente le persone che hanno avuto un ruolo particolare nella concezione e nella realizzazione del lavoro: la relattrice Barbara De Poli per la disponibilità e la continuità con cui mi ha seguita durante tutta la stesura, aiutandomi a focalizzare il discorso in modo da conciliare le mie aspirazioni e la fattibilità concreta del lavoro e risolvendo ogni mio dubbio a riguardo; il correlatore Eros Baldissera per le importanti osservazioni fornitemi; il dott. Massimo Khairallah e la dott.ssa Hanene Assali per la preziosa collaborazione nell'elaborazione della muqaddima; l'équipe del Master MIM, attraverso cui ho potuto vivere un'esperienza in Marocco essenziale e formativa, inserendomi nell'ambiente locale e approfondendo le mie conoscenze linguistiche e socio-antropologiche, incrementando così l'interesse e la curiosità per l'argomento che ho deciso di trattare nella tesi; Erika per il sostegno durante il periodo di ricerca bibliografica in Marocco e per l'arricchente confronto sulle vicissitudini marocchine e su argomenti di varia natura; Francesca per le lunghe discussioni e la condivisione di osservazioni e punti di vista su più fronti; Sara per il conforto e la collaborazione durante la fase finale di stesura; Mehdi per il costante confronto su svariati argomenti "magrebini", per il sostegno durante la ricerca bibliografica a Tunisi, per il paziente supporto "tecnico" e per avermi sopportata durante tutta la stesura; la mamma per il solido e costante sostegno morale; Lena per l'incessante confronto intellettuale, sempre stimolante ed arricchente, ed i continui spunti di informazione e riflessione sull'oggetto della ricerca; Elda per avermi avvicinata a quella che è diventata la mia materia di studio e per l'incentivo che il suo sostegno rappresenta nel mio percorso formativo; tutte le persone con cui ho avuto uno scambio umano, culturale o intellettuale durante la mia permanenza in Marocco ed il mio soggiorno in Tunisia.