

## **«E Di tutte le cose creammo una coppia». La teologia femminista islamica contemporanea**

di *Caterina Bori*

Via the writings of two well-known female Muslim theologians, Riffat Hassan from Pakistan and the African-American Amina Wadud, this short essay wants to shed light on a school of thought - little known in Italy – active in the animated female world of Islam: feminist Islamic theology. I will sketch the biographies of these two intellectuals and illustrate the methodology used in their writings as well as the principle topics and arguments drawn upon.

La denominazione non poco problematica di «femminismo islamico» abbraccia discorsi eterogenei e riflette anime ideologiche differenti che accompagnano movimenti e pratiche tra loro difforni.<sup>1</sup> In questo breve contributo vorrei presentare una corrente di pensiero del femminismo islamico che si occupa di teologia, la «teologia femminista islamica». Si tratta di studi in cui il diritto alla parità di genere viene rivendicato anzitutto su basi teologiche, a partire dall'interno della propria tradizione religiosa, attraverso uno sforzo di re-interpretazione del testo sacro con il testo sacro stesso. Per esemplificare i metodi e i contenuti del discorso teologico femminista isla-

---

Il presente contributo è la versione rivista e corretta di un intervento tenuto dall'autrice nel novembre 2002 presso l'Istituto per il Mediterraneo di Roma (MED), nell'ambito di una serie di seminari dedicati a «Universo femminile e culture islamiche». I seminari sono stati concepiti come momento di formazione per il progetto «Azioni positive per i diritti di cittadinanza delle donne e le pari opportunità di Magreb», finanziato dalla Commissione europea e coordinato da Maria Grazia Ruggerini, che colgo l'occasione di ringraziare, insieme a Francesca Malaguti e Bernadette Rigaud, per avermi temporaneamente accolto tra loro.

<sup>1</sup> Sull'argomento si vedano in particolare i contributi di H. ABUGIDDEIRI, *The Renewed Woman of American Islam: Shifting Lenses toward Gender Jihad?*, in «The Muslim World», 91 (2001), pp. 1-18. Gh. ANWAR, *Muslim Feminist Discourse*, in «Focus», 16 (1991), 1, pp. 52-60. M. BADRAN, *Islamic feminism: what's in a name? Il femminismo islamico, è nel complesso più radicale di quello secolare*, trad. it. in «Afriche e Orienti», (2002), 2, pp. 162-168. 'A. AL-HIBRI, *The Practice and Purpose of Islamic Feminism*, in «Chimes on line»: [www-stu.calvin.edu/chimes/2002.04.12/ess.html](http://www-stu.calvin.edu/chimes/2002.04.12/ess.html). A.M. KARAM, *Women, Islamisms and State. Dynamics of Power and Contemporary Islamic Feminism*, in M. AFKHANI - E. FRIEDL (edd), *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform*, Syracuse (NY) 1998, pp. 18-28. W. MOGHADAM, *Islamic Feminism and its Contents: Notes on a Debate* in [www.iran-bulletin.org/islamic.htm](http://www.iran-bulletin.org/islamic.htm). H. MOGHISSI, *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Postmodern Analysis*, London 1999, pp. 38-42 e cap. VII. Per una definizione di femminismo in ambito islamico si vedano GH. ANWAR, *Muslim Feminist Discourse*, pp. 52-53, e A.M. KARAM, *Women, Islamism and State*, pp. 18-19.

mico sono state scelte due studiose, Riffat Hassan e Amina Wadud, autrici che – nella loro popolarità – ben rappresentano questa corrente di pensiero. Si tratta di due intellettuali in qualche modo simili, pur nella loro diversità. Diverse per via della loro provenienza e dell'approccio al credo religioso (infatti la prima è nata e cresciuta in Pakistan, la seconda è afro-americana convertita), ma simili per la metodologia e le conclusioni raggiunte, oltre al fatto di aver entrambe studiato negli Stati Uniti, dove tutt'ora vivono e lavorano, e di utilizzare come lingua di scrittura l'inglese.<sup>2</sup>

### 1. *Riffat Hassan*

Di origine pakistana, è chair of Religious Studies all'Università di Louisville, in Kentucky. È studiosa, musulmana, impegnata a partire dal 1974 in ricerche di teologia femminista<sup>3</sup> nel contesto della tradizione musulmana, si occupa di dialogo interreligioso tra cristiani, ebrei e musulmani e di promuovere i diritti delle donne come diritti umani.

Il primo aspetto che emerge dalla lettura degli scritti di Riffat Hassan è l'insistenza sul proprio percorso di vita. L'autrice racconta di aver incominciato a studiare il Corano in una prospettiva femminile nel 1974 quando un'associazione di studenti musulmani dell'Università dell'Oklahoma, di cui era allora la referente, le chiese di intervenire presso il tradizionale seminario annuale. Contrariamente all'usanza, quella volta fu l'associazione stessa (che la Hassan descrive composta solo da studenti arabi) a decidere il tema del suo intervento che doveva vertere su donne e Islam. Sebbene fosse risentita per l'imposizione, la Hassan accettò la sfida a partire da una riflessione sull'enorme popolarità della tematica femminile presso gli intellettuali musulmani sin dalla fine del secolo scorso, e constatando – al tempo stesso – la mancanza di un'esegesi condotta in un'ottica femminile. Durante la preparazione della conferenza, la Hassan si dedicò allo studio del testo sacro in rapporto alle donne. L'autrice descrive la rabbia e la delusione nello scoprire lo scollamento tra l'atteggiamento coranico nei confronti delle donne e le condizioni in cui vivono la maggior parte delle donne musulmane. Le sue riflessioni prendono dunque avvio dall'esperienza personale.

Per una decina di anni Riffat Hassan si interessa all'esegesi coranica la cui ricerca di un senso «alternativo» diviene per lei un modo di dare

<sup>2</sup> Per un'analisi del pensiero delle due teologhe musulmane in un'ottica comparativa cfr. A.S. ROALD, *Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theology in the Light of the Christian Tradition of Feminist Thought*, in K. ASKS - M. TJOMSLAND (edd), *Women and Islamization: Contemporary Discourse on Gender Relations*, Oxford - New York 1998, pp. 17-44.

<sup>3</sup> Aggettivo che Riffat Hassan usa senza esitazione. Si veda R. HASSAN, *Réflexion. Interprétation féminine de l'Islam*, in «al-Kalima», 29 (1996), p. 2; della stessa autrice si vedano inoltre, *Les femmes dans l'Islam et le Christianisme. Comparaison*, in «Concilium», 253 (1994), p. 39, e *Challenging the Stereotypes of Islamic Fundamentalism: an Islamic Feminist Perspective*, in «The Muslim World», 91 (2001), p. 55, in cui l'autrice definisce l'aggettivo «feminist» come «non-patriarchal», e pp. 63, 64. Di R. HASSAN si veda anche *Are men and women equal before Allah?*, in «Focus», 16 (1991), 1, p. 51.

significato alla propria vita, alla propria cultura e alla propria tradizione.<sup>4</sup> Solo in un secondo momento la sua attività intellettuale subisce uno spostamento verso la sfera pubblica. Infatti, all'inizio degli anni Ottanta nasce in Pakistan il *Women's Action Forum (WAF)* come reazione alle politiche di islamizzazione del regime militare di Zia ul-Haqq, con conseguenze disastrose per le donne.<sup>5</sup> È allora, in particolare tra il 1983 e il 1984, che il movimento femminile pakistano chiede alla Hassan un supporto teorico in grado di confutare le interpretazioni islamiste utilizzate per promuovere le nuove leggi; in breve, le si chiede di fornire un'ideologia per il movimento delle donne.<sup>6</sup>

L'impegno intellettuale della Hassan assume così un ruolo pubblico, non confinato alla vita accademica. Lo studio, la ricerca dei fondamenti sacri per l'eguaglianza tra uomo e donna sono vissuti dall'autrice non solo come un processo di ritrovamento e riappropriazione della propria tradizione religiosa e culturale, ma anche come una ricerca di verità e di giustizia a nome di tutte le donne musulmane oppresse, oltre che a nome degli uomini, affinché si possa liberare la società dalle strutture ingiuste che impediscono la crescita di relazioni paritarie tra uomini e donne.

Il discorso teologico è per lei prioritario. Infatti, partire da una rilettura teologica significa affermare le basi ontologiche per l'uguaglianza tra uomini e donne, eliminando così ogni pretesa ideologica per la discriminazione nei confronti delle donne.

Seppur con una certa ripetitività, i suoi studi sono dedicati con passione e determinazione alla confutazione di tre postulati che costituiscono – secondo l'autrice – la radice teologica della disuguaglianza tra uomo e donna. La Hassan li definisce i miti fondanti della creazione condivisi dalle tre grandi tradizioni monoteistiche, Ebraismo, Cristianesimo e Islam; essi sono:

– Adamo è uomo ed è la prima creatura. Eva è donna ed è il secondo essere creato da una costola ricurva di Adamo, dunque ella è creatura secondaria e, soprattutto, derivata.

– Eva è colei che pecca e porta alla cacciata di Adamo dal Paradiso.

– Eva, quindi la donna, è stata creata non solo dall'uomo, ma per l'uomo.

Qual è la reazione dell'autrice di fronte ai tre assunti? Anzitutto, Riffat Hassan procede in un'ottica comparativa, da un lato esamina la matrice biblica del racconto della Creazione (in particolare *Genesi 2,18-24*), dall'altro constata l'assenza nel Corano di narrazioni che tratteggino una netta distinzione tra la creazione dell'uomo e quella della donna o della figura di Eva come protagonista dell'episodio della tentazione. Anzi, rileva la Hassan,

<sup>4</sup> R. HASSAN, *Interprétation féminine*, p. 5.

<sup>5</sup> Si veda A.M. WEISS, *Women's Action Forum*, in *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islam*, IV, New York 1995, pp. 346-348.

<sup>6</sup> R. HASSAN, *Interprétation féminine*, pp. 5-6, e *Are Men and Women Equal Before Allah?*, pp. 35-38.

la sposa di Adamo non ha nome nel Corano, ma vi compare solo come la sua compagna, la sua sposa (*zawġ*) laddove si legge il monito divino:

«E tu, o Adamo, abita con la tua sposa il Giardino e mangiate donde vorrete, ma non avvicinatevi a quest'albero commenttando iniquità» (C. 7,19)<sup>7</sup>.

Satana non bisbiglia alla sua compagna, bensì ad Adamo, le malevoli parole di tentazione:

«O Adamo! Permetti ch'io ti guidi all'Albero dell'Eternità, a un Regno che mai si consuma? E mangiarono ambedue [fa-akalā] di quell'albero, e furono loro palesi le loro vergogne, e presero a cucirsi addosso delle foglie del Giardino. Così Adamo si ribellò al Suo Signore e cadde in erranza» (C. 20,120-121).

L'intellettuale pakistana, valendosi di un'argomentazione razionalista fondata sulla giustizia divina, che è attributo essenziale di Dio, rifiuta l'idea che la donna sia stata creata non solo a partire dall'uomo, ma anche per l'uomo. Infatti, se come Dio stesso afferma: «Noi abbiamo creato i cieli e la terra, e quel che vi è fra mezzo, solo con Verità d'intento» (C. 15,85), allora non è a Lui che si può attribuire la gerarchizzazione tra i sessi.

Analizzando un altro tipo di fonte, Riffat Hassan rileva come la leggenda della «derivazione» di Eva dalla costola di Adamo e della creazione della donna per l'uomo sia invece ben presente nel *corpus* canonico dei detti del Profeta (la Sunna) che riflette chiaramente il racconto della Genesi.<sup>8</sup> In tal modo, la studiosa mette in luce un'aperta contraddizione tra Corano e tradizione profetica, contraddizione non contemplata dalla teoria giuridica islamica che vuole non autentico, quindi invalidato dal punto di vista normativo, il detto profetico che contraddice il Corano. È questa un'osservazione arguta e un passaggio di valore nel pensiero della Hassan secondo il quale l'etica coranica deve avere priorità sulle forze conservatrici e patriarcali che si riflettono invece nella tradizione profetica.

Elemento fondante degli studi della Hassan rimane la convinzione che il fattore religioso costituisca la prima matrice identitaria del credente e della credente e che non ci può essere discorso di emancipazione che si svolga all'esterno del paradigma islamico e «della cornice dell'Islam normativo».<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Se non altrimenti specificato, qui e altrove la traduzione è di A. BAUSANI, *Il Corano*, Firenze 1955. Su Eva si veda J. EISENBERG - G. VAJDA, *al-Hawwā'*, in *Encyclopaedia of Islam*, III, Leiden 1980<sup>2</sup>, pp. 304-305, e C., SHÖCK, *Adam and Eve*, in *Encyclopaedia of the Qur'an*, I, Leiden - Boston - Köln 2001, pp. 22-26.

<sup>8</sup> La traduzione compare in AL-BUHĀRĪ, *Kitāb al-ġāmi' al-sahīh*, a cura di M.L. KREHL - W.T.H. JUYNBOLL, II, Leiden 1862-1908, *Kitāb al-anbiyā'* (60), bāb. 1. Per una breve discussione del hadīth cfr. B., STOWASSER, *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretations*, Oxford 1994, pp. 32-33. Analogamente andrebbe sottolineata l'insistenza sul ruolo di Eva come tentatrice nella letteratura esegetica. In merito si veda ad esempio lo studio di I. ZILIO GRANDI, *Il Corano e il male*, Torino 2002, pp. 88-92.

<sup>9</sup> R. HASSAN, *Challenging the Stereotypes of Fundamentalism*, pp. 66 e 68.

## 2. *Amina Wadud*

Professore di Islamic Studies al Dipartimento di Philosophy and Religious Studies alla Virginia Commonwealth University, Amina Wadud è una studiosa afro-americana convertita all'Islam e autrice di un libro intitolato *Qur'an and Women. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Divenuto un vero e proprio best-seller nel mondo musulmano, tradotto in turco nel 1994 e in indonesiano nel 1996, *Qur'an and Women* venne pubblicato per la prima volta nel 1992 in Malesia e ripubblicato nel 1999 dalla Oxford University Press con una nuova prefazione.

La riflessione iniziale che guida Amina Wadud nell'analisi del testo coranico riguarda la relazione tra il ruolo effettivo della donna nelle società di cultura islamica e l'atteggiamento concepito nel testo sacro verso la donna.<sup>10</sup>

Una constatazione inaugura lo scritto e funge anche da premessa. In essa la Wadud riscontra l'assenza della categoria «genere» come categoria di pensiero fondamentale nell'analisi della formazione degli ideali islamici tanto nell'esegesi classica quanto in quella moderna. L'autrice non propone quindi uno studio sulla donna, ma uno studio in cui genere e prospettiva di genere diventino agenti, ossia categorie di pensiero e di discorso. Un libro dunque in cui la donna non è più solo oggetto di studio, ma soggetto agente dello studio stesso.<sup>11</sup>

## 3. *Il modello ermeneutico*

L'autrice propone un modello ermeneutico basato su tre principi. Il primo è il riconoscimento dell'«unità» coranica (tawhīd), laddove il termine «unità» da lei usato ricalca il fondamentale principio monoteista dell'unicità divina, (tawhīd) appunto. Wadud spiega che si tratta di una coerenza generale che funge come cornice all'interno della quale inserire l'interpretazione dei versetti, o l'analisi lessicale di singole parole o di gruppi di parole. In sintesi, l'esegesi di un versetto o di un termine va sempre messa in relazione con il testo nella sua interezza sia dal punto di vista semantico sia dal punto di vista grammaticale. Il secondo è la distinzione all'interno del testo tra «particolari» e «universali». Ossia, tra versetti particolari le cui prescrizioni sono da leggere in contingenza al contesto storico della rivelazione, (l'ambiente socio-economico dell'Arabia desertica del VII sec.) e versetti portatori di principi etici universali. Il versetto «particolare» non viene relegato a parte, ma riutilizzato, vi viene infatti estratto il principio universale inteso nel Corano e riapplicato alle diverse realtà culturali. Un

---

<sup>10</sup> A. WADUD, *Qur'an and Women. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York - Oxford 1999, p. IX.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

esempio è il velo. In questo tipo di prospettiva il velarsi sarebbe il simbolo di un'ideale di modestia raccomandato ai credenti e da non dissociare dal particolare contesto storico, economico, sociale e culturale della rivelazione. È dunque l'ideale a cui ci si deve ispirare, non tanto la pratica.<sup>12</sup> Da ultimo viene l'individuazione della *Weltanschauung* coranica. Tenere a mente l'intento di fondo del testo sacro, che è guida benefica e universale per il credente, conduce a una lettura moderna, adattabile alle diverse circostanze storiche e culturali delle realtà contemporanee e, soprattutto, non definitiva.<sup>13</sup>

#### 4. I temi

L'intellettuale afro-americana affronta e dipana le sue argomentazioni insistendo sui temi della creazione, della visione coranica della donna e dell'equità della ricompensa divina, e analizzando alcuni versetti controversi attraverso la cui interpretazione l'esegesi classica ha fondato l'idea di una sorta di gerarchia stabilita da Dio in cui l'uomo è superiore alla donna e alla donna spetta un determinato ruolo nella società.

a. La creazione. Attraverso un'analisi prevalentemente lessicale di C. 4,1 l'autrice dimostra l'assenza di termini di genere nel processo di creazione coranico e sottolinea l'aspetto dualistico come caratteristica contingente della creazione divina. Che cosa significa? Significa che ogni atto di creazione divino avviene in coppia: «E di tutte le cose creammo una coppia» (C. 51,49) e che anche la prima creazione è stata quella di una coppia di due esseri equi nella loro essenza. Amina Wadud rilegge così il celebre versetto:

« ... temete il Vostro Signore il quale vi creò da una singola persona [*min nafs<sup>in</sup> wāhidat<sup>m</sup>*] della cui stessa natura [*min*] creò il compagno [*zawġa-hā*] ... » (C. 4,1).<sup>14</sup>

Questi due esseri rappresentano l'uomo e la donna per i quali, al momento della creazione, Dio non ha stabilito una differenza di ruoli: «... è Lui che creò la coppia, il maschio creò e la femmina» (C. 53,45).

b. La visione coranica della donna. Anzitutto, la Wadud individua alcune figure femminili che non hanno rilevanza particolare di per se stesse,

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>13</sup> La tesi di fondo è quella di F. RAHMAN, *Major Themes in the Qur'an*, Chicago - Minneapolis (MN) 1980.

<sup>14</sup> La traduzione italiana qui proposta ricalca l'esegesi dell'autrice, cfr. A. WADUD, *Qur'an and Women*, pp. 17-20 la quale sottolinea come i termini *nafs* («anima, individuo/persona» in arabo grammaticalmente al femminile) e *zawġ* («il compagno, la compagna, l'uno di una coppia» in arabo grammaticalmente al maschile) sebbene siano vocaboli dotati di genere dal punto di vista linguistico, non lo sono però dal punto di vista semantico. Si noti la differenza con la traduzione di Alessandro Bausani che rispecchia invece l'esegesi tradizionale: « ... temete Iddio il quale vi creò da una persona sola. Ne creò la compagna [*zawġ*] ... ».

ma che vengono menzionate allo scopo di esemplificare precetti morali ben determinati. L'autrice sottolinea che il «genere» non è l'elemento portante di questi esempi. Per esempio, nella sura della Dichiarazione d'Illiceità si menzionano alcuni personaggi femminili come esempi di fede e di miscredenza (66,10-12). Così Maria madre di Gesù e la moglie del Faraone, che secondo la tradizione coranica allevò e salvò Mosè, sono esempi di pietà e sottomissione a Dio. Al contrario, le mogli dei profeti Lot e Noè sono invece esempi di mala condotta:

«Iddio propone ad esempio per quei che rifiutano la Fede la moglie di Noè e la moglie di Lot, le quali furono sottoposte a due dei nostri servi buoni, i quali però esse tradirono, ed essi nulla poterono fare per loro con Dio, e fu detto loro: 'Entrate con gli altri nel Fuoco'» (66, 10).

Nessuno potrà dunque salvarle dal Fuoco infernale, nemmeno il fatto di essere state le compagne di uomini pii e devoti, poiché è la sola fede che salva l'uomo di fronte a Dio. D'altro canto esiste nel Corano un'attenzione all'individualità della persona che, sia uomo che donna, viene valutata in modo esattamente equo di fronte a Dio a seconda di ciò che avrà saputo guadagnarsi (C. 2,286; 4,129). Non esiste una distinzione tra uomini e donne rispetto alle capacità individuali né alle potenzialità spirituali. Le diverse sorti a cui gli individui andranno incontro non riflettono né implicano un sistema di valori differenziati, esse si basano esclusivamente sul concetto di *taqwā*, ossia quella profonda coscienza della presenza di Dio nella vita dell'uomo che lo incita ad aderire al Suo sistema morale.

L'autrice esamina poi alcune figure femminili: la madre di Mosè che fu oggetto di una comunicazione divina (*wahī*): È infatti Dio che si rivolge direttamente a lei, la rassicura sulle sorti del figlio e le preannuncia il ruolo di Inviato che Mosè è destinato a svolgere: «e non temere e non rattristarti, poiché Noi te lo renderemo e faremo di Lui un Nostro Inviato» (C. 28,7). E in secondo luogo la regina di Saba, saggia reggente, convertitasi al monoteismo all'incontro con il re Salomone. Due esempi a riprova che non sono solo gli uomini ad esser stati, nella storia, i protagonisti della rivelazione e delle comunicazioni divine, così come non è solo all'uomo a cui spetta la funzione di governare.<sup>15</sup>

c. L'equità della ricompensa nell'aldilà. «Esiste una differenza sostanziale tra uomini e donne nella rappresentazione coranica dell'Aldilà?» esordisce Amina Wadud?<sup>16</sup> È di nuovo attraverso un'analisi lessicale (C. 40, 39-40) che l'autrice sottolinea che la ricompensa finale è attribuita su basi individuali e non di genere. Ciò che determina la condizione dell'individuo, uomo e donna, nel giorno del Giudizio è esclusivamente legato alla fede e al guadagno di ciascuno nella propria vita terrena.

<sup>15</sup> Si veda anche A. WADUD, *Qur'an and Women*, pp. 88-89.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 44.

d. Diritti e ruoli della donna. L'obiettivo della Wadud è dimostrare che non esiste una gerarchia preordinata da Dio così come non esistono ruoli e funzioni sociali prescritte nel Corano per uomini e donne. Rileggendo alcuni versetti controversi la Wadud dimostra che molte delle idee tradizionali riguardo al ruolo che la donna dovrebbe svolgere nella società non trovano fondamento nel testo sacro. Relegando alcune pratiche o alcune affermazioni coraniche al loro particolare contesto storico di rivelazione e applicando i generali principi etici di giustizia, dignità, eguaglianza di diritti di fronte alla Legge e di fronte a Dio, la prospettiva che l'autrice propone è più ampia: una visione in cui i diritti e le responsabilità di uomini e donne si intreccino profondamente. Per Wadud rimane il problema non tanto della (ri)lettura del testo, quanto dell'applicazione pratica di questa lettura e delle sue conclusioni all'interno delle società musulmane.

I versetti presi in esame dalla Wadud sono quelli in cui, secondo l'interpretazione tradizionale, si afferma la superiorità dell'uomo sulla donna e si relega quest'ultima a ristrette e ben determinate funzioni sociali (2,228 e 4,34-35).<sup>17</sup>

Così si esprime il versetto 228 della sura della Vacca dopo aver trattato di divorzio:

« ... Esse agiscono con i mariti come i mariti agiscono con loro; tuttavia gli uomini sono un gradino [*darağat<sup>um</sup>*] più in alto e Dio è potente e saggio».

In questo caso l'autrice si muove in due direzioni. Da un lato contestualizza il versetto affermando che è solo nell'ambito del divorzio che l'uomo ha effettivamente una posizione avvantaggiata rispetto alla donna poiché gode della facoltà di pronunciare arbitrariamente e unilateralmente la sentenza di divorzio, mentre la donna deve eventualmente passare attraverso un'autorità. Dall'altro analizza l'uso coranico del termine arabo *darağat* («grado, gradino») mettendo in evidenza che nel Libro sacro dell'Islam esso non indica mai un ordine gerarchico differente tra uomo e donna, piuttosto segnala i diversi «gradini» (nel senso di «ranghi, gruppi») in cui uomini e donne verranno a trovarsi nel Giorno del Giudizio a seconda delle proprie azioni:

«Ma ognuno sarà ricompensato in gradi diversi [*darağat<sup>um</sup>*] per quel che avrà fatto: e il tuo Signore non trascura quel ch'essi operano» (C. 6,132).<sup>18</sup>

A sostegno della propria interpretazione, Wadud sottolinea che universalizzare una gerarchia tra i sessi a capo della quale vi sarebbe l'uomo è in piena contraddizione con l'equità tra gli individui stabilita dal sistema coranico.

<sup>17</sup> Per un'esposizione delle diverse interpretazioni moderniste di C. 4,34 si veda B. STOWASSER, *Gender Issues and Contemporary Quran Interpretations*, in Y. HADDAD - H. ESPOSITO (edd), *Islam, Gender and Social Change*, New York 1998, pp- 30-44.

<sup>18</sup> E: «Ognuno avrà dei gradi, secondo l'opere sue, perchè Dio retribuiscia ad essi le loro azioni e non sarà fatto loro torto alcuno» (C. 46,19). A. WADUD, *Qur'an and Women*, pp. 66-69.



Analogamente, la studiosa affronta e propone soluzioni a una serie di tematiche controverse che trovano tradizionalmente origine nell'esegesi classica di alcuni passi coranici. Così, secondo Wadud, l'obbedienza della moglie al marito non è mai prescritta come obbligo nel Corano poiché 4,34 non è una prescrizione, ma una proposizione ipotetica. Oppure, il divorzio unilaterale è sì una grossolana forma di iniquità la cui prosecuzione nel tempo non è però considerata in alcun luogo necessaria nel Corano il quale sembra, oltretutto, invitare alla monogamia (C. 4,129).<sup>19</sup>

Insomma, l'autrice arriva a dimostrare la compatibilità tra etica coranica e le questioni che riguardano la donna moderna insistendo sulla flessibilità del testo e sulla sua necessaria adattabilità alle realtà più diverse, giacché solo così il testo sacro potrà mantenere la sua funzione di guida universale per le presenti e future comunità di credenti.

## 5. *Riflessioni*

Attraverso il pensiero di queste due popolari intellettuali contemporanee appare chiaro come la teologia femminista islamica si sia posta come antidoto e reazione sia all'approccio tipicamente occidentale, totalizzante e riduttivo, che addita Corano e Legge islamica (*šarīca*) come unici corresponsabili della mancata emancipazione della donna musulmana, sia a quello fondamentalista che trova nelle fonti sacre il fondamento ideologico per la restrizione dei diritti fondamentali delle donne. In questa prospettiva, la rilettura teologica del libro sacro può agire come un processo di alfabetizzazione religiosa attraverso il quale la credente si impadronisce dei mezzi necessari per confutare le tesi (neo)orientaliste o fondamentaliste che siano. Attraverso di essa la credente recupera il diritto alla rappresentazione di sé e intraprende un cammino di riappacificazione con la propria tradizione religiosa.

Si possono notare alcuni punti di convergenza nel pensiero delle studiose presentate. Per entrambe la passione intellettuale con cui sostengono le proprie argomentazioni trova origine nell'esperienza personale; si tratta di un discorso che nasce come esigenza di equità per sé e per gli altri in cui lo strumento di riscatto e di emancipazione diviene anzitutto la conoscenza, attraverso un processo di rilettura al femminile, dunque di riappropriazione del testo sacro la cui ermeneutica è stata nei secoli appannaggio esclusivamente maschile. Inoltre, ci troviamo di fronte a un pensiero, sì teorico, ma che non dimentica mai finalità pratiche di ampio respiro: una giustizia sociale attuabile solo attraverso un sistema egualitario, una sempre più vasta partecipazione femminile alle società e una maggiore collaborazione tra i generi a partire dal riconoscimento delle proprie responsabilità individuali.<sup>20</sup> Di qui la pretesa universalistica di cui questa teologia femminista si fa por-

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> In particolare si veda *ibidem*, pp. X, XVIII, XIX, 62, 103-104.

tatrice; essa non è da intendersi come un «pensiero femminista» concepito esclusivamente per sole donne, ma intende comunicare una prospettiva ben più ampia la cui preoccupazione di fondo è il miglioramento delle relazioni tra uomini e donne, quindi della società intera.

Alcune osservazioni critiche. Mentre la Hassan tende a ripetersi, il pensiero della Wadud è sicuramente più complesso, ricco, e strutturalmente fondato su basi teoriche e filosofiche più esplicite.<sup>21</sup> Alla Hassan è stato obiettato il criterio «personale» con cui l'autrice stabilisce la priorità di alcuni versetti coranici rispetto ad altri;<sup>22</sup> tuttavia, a sua volta, si potrebbe obiettare che la soggettività è componente intrinseca e imprescindibile di qualsiasi processo interpretativo.

Nel sottolineare la specificità islamica delle donne a cui ella pretende di dare voce, la Hassan si mostra intransigente sulla necessità del passaggio dell'emancipazione femminile attraverso il discorso teologico affermando:

«Islam is not, in my judgement, simply *one* of the factors which impact the lives of Muslims. It is the *matrix* in which other factors are grounded. I do not believe that any viable model of self-actualization can be constructed in Muslim societies for women or men which is outside the framework of normative Islam deriving from Qur'anic teachings and exemplified in the life of the Prophet of Islam».<sup>23</sup>

La sua posizione è dunque perentoria. Ella presenta il proprio percorso personale, di ritrovata conciliazione con la propria tradizione religiosa, come soluzione efficace ed esemplificativa per l'invece eterogeneo e complesso mondo femminile musulmano. Riffat Hassan non presenta *un'*alternativa, ma *l'*alternativa all'interno della quale l'autrice manca però di delineare con chiarezza che cosa debba intendersi per «specificità» o «identità islamica» e come essa si possa articolare concretamente nella vita quotidiana della donne in favore dello sviluppo dei loro diritti civili e politici.

L'esperienza personale della Wadud è molto diversa, dunque diversa e meno radicale e conflittuale è la sua prospettiva. Infatti, non emerge nell'opera di Amina Wadud la classica dicotomia Oriente/Occidente che si avverte invece insuperata nella Hassan. Amina Wadud è nata cittadina americana e si è avvicinata alla comunità islamica attraverso la conversione, ma non è nata in una società islamica. Seppur proveniente da una minoranza storicamente discriminata, ella gode di diritti acquisiti e non negati specificamente su basi religiose. Una critica che si può rivolgere ad Amina Wadud è quella di muoversi con grande disinvoltura tra esegeti e tradizioni di pensiero tra loro molto diverse, dai commentatori classici all'ideologo dei Fratelli Musulmani Sayyid Qutb (m. 1966) per fare un esempio, a discapito di quel principio di coerenza generale che dovrebbe costituire il telaio di base di ogni studio scientifico.

<sup>21</sup> Un breve accenno metodologico si trova anche in R. HASSAN, *Interprétation féminine de l'islam*, pp. 7-8.

<sup>22</sup> La critica è di Gh. ANWAR, *Muslim Feminist Discourse*, p. 58 ed è ripresa da J. GUARDI, *Donne, diritto e interpretazione*, in «Africa e Mediterraneo», 34 (2000), 4, pp. 22-24.

<sup>23</sup> R. HASSAN, *Challenging the Stereotypes of Fundamentalism*, p. 68.

Tuttavia, queste considerazioni nulla tolgono al valore dei contributi presi in esame, di cui un punto cruciale mi pare essere il rifiuto di un'interpretazione letterale e definitiva del Corano. In questa direzione, è soprattutto la Wadud che – pur animata da un fortissimo afflato religioso – approda a una risoluta negazione dell'assolutizzazione interpretativa del testo sacro per far sì che il Libro possa mantenere il suo valore universale, dunque la sua modernità, nel dipanarsi del tempo a venire.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> A. WADUD, *Qur'an and Women*, p. 95. Un accenno anche in R. HASSAN, *Interprétation féminine de l'Islam*, pp. 14-15.