

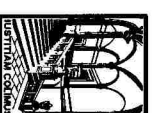
ROBERTA ALUFFI BECK-PECCOZ
(a cura di)

PERSONE FAMIGLIA DIRITTI

Riforme legislative nell'Africa Mediterranea

Atti del Convegno

26 maggio 2006 - Torino



luglio 2000 - G. GIAPPICHELLI EDITORE - TORINO
n. 11 - TEL. 011-81.53.111 - FAX 011-81.25.100
www.giappicelli.it

LAN 078-88-348-8344-0

Realizzazione realizzata con fondi PRIN 2003 - Dipartimento di Scienze giuridiche - Università di Torino.

Volume internazionale "Persone Famiglia Droits" si è tenuto a Torino il 26 maggio 2004 ed è stato finanziato dal Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università di Torino, da FIERI - Forum Internazionale ed Europeo di Ricerche sull'Immigrazione, e da Paralleli - Istituto Euro Mediterraneo del Nord-

Autore: Carla Degiacomi - Torino

Ed. Stampatore s.r.l. - Torino

*Per un numero di copie per uno parzialmente del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico
pagamento alla SAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941, n. 633 ovvero dall'accordo
tra SIAE, AII, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.*

*Le variazioni ed una differenza da quello personale potranno avvertire, per un numero di pagine non superiore al 15% del
volume, sulla a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da ADRG, via delle Erbe, n. 2, 20121 Milano, telefax 02-
809.91.00, e-mail: adrg@adrg.it*

INDICE

	<i>pag.</i>
<i>Introduzione</i>	
Massimo Papa	1
<i>Le nuove leggi egiziane in materia di statuto personale</i>	
Hossam El Ehwany	19
<i>La nuova Madawwana marocchina: una riforma nella continuità</i>	
Mohamed Loukili	31
<i>La difficile emancipazione delle donne in Algeria</i>	
Nadia Ait-Zai	41
<i>Il diritto civile alla conquista del mondo. Ovvero come spiegare le resistenze alla riforma del diritto di famiglia nei paesi musulmani?</i>	
Mohammed Hocine Benkheira	59
<i>Diritti umani e codificazione del diritto di famiglia islamico</i>	
Roberta Aluffi Beck-Peccoz	69
<i>Diritti umani e principio di condizionalità nel sistema delle relazioni euro-mediterranee: quali sviluppi da Barcellona ad oggi?</i>	
Silvia Angioi	79
<i>Riforme della cittadinanza nell'Africa mediterranea</i>	
Gianluca Paolo Parolin	95

INTRODUZIONE

Massimo Papa

Da più parti, sia all'interno del mondo arabo-islamico sia al di fuori di esso, si è identificato nella retrograda condizione femminile il maggior ostacolo allo sviluppo socio-economico della regione¹.

Un recente rapporto dell'Agazia per lo Sviluppo delle Nazioni Unite, ha individuato una chiara correlazione fra i modelli familiari autoritari e la condizione di discriminazione delle donne da un lato e il fallimento nella sfida al sottosviluppo e la stagnazione dall'altro². Oltre ad essere inique, le leggi sullo status personale dei paesi arabi, a causa della loro impostazione discriminatoria, sarebbero la causa della svalutazione di un enorme capitale umano (oltre la metà della popolazione dei paesi in questione!) e del potenziale produttivo delle società arabe.

I Governi dell'area che in vario modo si richiamano all'islam, i legislatori, gli intellettuali hanno cominciato a riconoscere ed affrontare il problema della modernizzazione del diritto di famiglia già agli inizi dello scorso secolo³. Seguendo percorsi propri, utilizzando tecniche specifiche, i paesi dell'Africa mediterranea hanno riformato le rispettive leggi nazionali ed emendato le norme contenute nei codici dello status personale; hanno prestato attenzione alla formazione dei giudici, si sono adoperati per una più corretta ed effettiva applicazione delle leggi statali all'interno delle corti.

¹ V. M. Moghadam, *Women, Citizenship and Civil Society in Arab World*, in *Human Rights in the Arab World, Independent Voices*, A. Chase and A. Hamzawy eds., Philadelphia, 2006, spec. pp. 94-98.
² UNDP, *Arab Human Development Report, 2004*, "Arab women suffer from unequal citizenship and legal entitlements, [...] often evident in legal codes", p. 45 ss.
³ Si veda per tutti, R. Alufi Beck-Pecoz, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Milano, 1990, nonché il saggio raccolto in questo volume.

Quale che sia il cammino intrapreso, si è pervenuti ad una eterogeneità di risultati nelle soluzioni adottate. L'Africa mediterranea presenta, infatti, pur nella sua ristretta dimensione, un'articolata pluralità di soluzioni normative con riferimento all'interazione con la tradizione sciaraitica e al peso da questa esercitato. L'atteggiamento della maggior parte dei paesi è stato quello di ritenere che leggi più eque, adatte all'epoca contemporanea, non contrastino con i principi dell'islam; piuttosto essi, con un continuo processo *in fieri*, continuano ad emendare i propri codici e a dotarli di regole atte a contrastare pratiche aberranti, quali i matrimoni coatti, le unioni fra impuberti, ritenute non soltanto in palese contrasto con gli standard universali in materia di diritti umani ma anche con gli stessi principi dell'islam.

Spicca in questo panorama, l'immobilismo legislativo della Libia dove sembra esaurito l'impulso modernizzante supportato dagli ideali della *Ga-māhriyya* e la situazione sembra stagnare nei confini di una legge arcaizzante risalente al 1984 e saldamente ancorata alle regole della scuola *malikita*. Sebbene le costituzioni dei paesi arabi dell'Africa mediterranea riconoscano pari diritti a tutti i cittadini, le ancora consistenti discriminazioni sancite nelle leggi sullo status personale, vanificano la portata effettiva di quello stesso principio di uguaglianza e relegano spesso le donne di tali paesi allo status di cittadini di secondo rango⁴.

Ma anche laddove l'eguaglianza venga riconosciuta sia nelle costituzioni che nelle leggi, in mancanza di un'effettiva e concreta applicazione nella vita quotidiana, essa rischia di rimanere una mera dichiarazione di principio. Il volume che qui si presenta raccoglie gli atti del Convegno dall'omonimo titolo, tenutosi a Torino nel maggio del 2006 ed organizzato dalla stessa curatrice del volume, che ha rappresentato un fecondo momento di riflessione fra studiosi provenienti da entrambe le sponde del Mediterraneo sui pregi, le caratteristiche, i difetti e le lacune, ma anche le possibilità di cambiamento e le prospettive delle recenti riforme legislative in materia di diritto di famiglia nei paesi dell'Africa mediterranea. L'utilità dell'opera è, dunque, *in re ipsa*. Inoltre, esso è impreziosito e corredato dalla puntuale ed accurata traduzione di Roberta Aluffi dei testi legislativi interessati dalle riforme. Tali fattori lo rendono sicuramente un *unicum* nel pur ricco panorama di commenti e di saggi sulla situazione giuridica del diritto di famiglia dei paesi nordafricani, poiché finalmente vengono raccolte, con sensibilità comparatistica e non seguendo un

⁴ Human Rights Watch, *World Report*, 2007, p. 502 ss.

criterio di mera giustapposizione, in maniera organica e completa, le relative leggi e le analisi affidate ai giuristi appartenenti all'area in esame.

Il nuovo millennio si apre con l'affermarsi di una notevole evoluzione nelle legislazioni in materia di rapporti familiari in Egitto, in Algeria, parzialmente in Tunisia ma, soprattutto, in Marocco. La riforma delle leggi di famiglia ha rappresentato in quest'area del mondo arabo, una delle priorità delle battaglie dei movimenti femministi, nonché degli intellettuali illuminati, dei giudici più aperti alle riforme, dei giuristi di tendenza modernista.

In generale, le riforme adottate in Marocco, ma anche in Egitto e in Algeria, hanno rappresentato piccole ma importanti vittorie dei movimenti della società civile nella loro incessante lotta contro le componenti patriarcali e i gruppi radicali islamici per i quali la posizione subordinata della donna all'interno della famiglia costituisce un ineliminabile quanto irrinunciabile punto nei programmi politici di reislamizzazione della società.⁵ L'area del diritto di famiglia, nel mondo islamico come altrove, rappresenta la trincea dove si gioca la guerra tra la istanze riformiste e quelle conservatrici della società.⁶

Nella prima parte del volume vengono raccolti i contributi degli autori arabi diretti ad analizzare il contenuto e la portata delle riforme.

L'Egitto, per ragioni essenzialmente di natura politica, non ha proceduto, sinora, ad una codificazione organica del diritto di famiglia e delle successioni. Il legislatore sin dagli anni '20 e soprattutto negli anni '80 ha preferito intervenire sui singoli istituti con leggi *ad hoc*. Lunghi dal limitarsi all'organizzazione delle procedure giudiziarie come sembrerebbe indicare il titolo, la Legge n. 1 del 2000 disciplina alcune importanti questioni sostanziali come il divorzio dietro corrispettivo (*iml*)⁷ e il regime probatorio del matrimonio e del ripudio. Hossam el-Ehwany, ricostruisce puntualmente i maggiori snodi problematici di carattere procedurale capaci di incidere sul diritto sostanziale. Oggi la donna in Egitto è ammessa a chiedere il divorzio provando il relativo matrimonio non più necessariamente per atto pubblico, ma sulla base di una semplice prova scritta. Secondo l'interpretazione dell'Alta Corte Costituzionale del 2006, il diritto della donna al divorzio, si configura come

⁵ Si veda in questo stesso volume, il saggio di N. Ait-Zai, e anche: WFR (Wetenschappelijke Raad voor het Regeeringsbeleid, Netherlands Scientific Council for Government Policy), *Dynamism in Islamic Activism. Reference Points for Democratization and Human Rights*, Amsterdam, 2007.

⁶ L. Weichman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*, Amsterdam, 2007.

un diritto naturale della cittadina egiziana musulmana: la legge, infatti, nel rispetto dei principi fondamentali del cattolicesimo, non riconosce espressamente tale diritto alla coniuge cattolica. Appare ancora più beffardo il fatto che la "naturalità" di tale diritto arretri miserevolmente di fronte alla preminenza del privilegio religioso. Anche laddove si pervenga ad una conquista sotto il profilo civile nei confronti di interpretazioni retrive e maschiliste di principi religiosi, in nome del pluriconfessionalismo e della libertà religiosa, le donne cristiane vengono escluse da tali conquiste. Ciò potrebbe, paradossalmente, indurre a facili conversioni religiose da parte di donne cristiane che, altrimenti, si vedrebbero prive di qualsiasi strumento⁷.

Altra discriminazione è rappresentata dalla possibilità per il marito di negare l'avvenuto ripudio costringendo la donna ripudiata a fornire la prova per atto pubblico. Fa notare el-Ehwany come ciò non solo rappresenti una minaccia alla libertà costituzionalmente garantita della donna di divorziare, ma costituisce, altresì, una palese violazione delle regole del diritto islamico che, ai sensi dell'art. 2 della stessa Costituzione, rappresenta la fonte principale della legislazione egiziana. Proprio muovendosi nell'ottica del diritto islamico, il versetto coranico (II, 229) che legittima il ricorso al *ḥul'*, si configura nella legge egiziana come un diritto quasi potestativo che la donna ha di porre fine al matrimonio dichiarando di rifiutare la vita coniugale e di temere di non osservare le leggi di Dio se restasse legata al marito. Per ottenere lo scioglimento la donna, inoltre, deve rinunciare espressamente ai diritti patrimoniali riconosciuti alla divorziata; in ogni caso, ella deve restituire quanto ricevuto a titolo di donativo nuziale ma conserva la custodia sui figli minori. In tal modo il legislatore egiziano ha, almeno sulla carta, compiuto un sostanziale passo in avanti verso la parità dei coniugi in materia di scioglimento del vincolo matrimoniale. Ad oggi, non si dispone di dati ufficiali per comprendere l'effettiva incisività della scelta di tale mezzo di scioglimento del matrimonio *ex latere mulieris*. È difficile, dunque, affermare se le donne egiziane abbiano effettivamente preso coscienza della possibilità di avvalersi di un simile meccanismo risolutivo. Evidentemente, molti fattori di natura meta giuridica (quali l'eventuale stigmatizzazione sociale, l'impossibilità di sostentarsi economicamente una volta ottenuto lo scioglimento,

⁷ D.S. El-Alami, *Can the Islamic Device of Khul' Provide a Remedy for non Muslim Women in Egypt?*, in *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, vol. 8, 2001-2002, pp. 122-125, Kluwer, The Hague-London-New York, 2003.

L'eccessiva onerosità del meccanismo, l'incertezza sul proprio stato)⁸ posso-no incidere sull'inerzia delle donne ad avvalersi dell'istituto. Oltretutto, un'eccessiva onerosità potrebbe derivare dall'impossibilità per molte donne di restituire quanto ricevuto a titolo di donativo nuziale (*mahr*), poiché que-sto, nel frattempo, può essere stato consumato o essere andato distrutto.

Un'ulteriore considerazione va effettuata al fine di meglio comprendere la portata limitatamente innovativa della riforma e il suo inquadramento nel-l'ottica islamica. El-Ehwany, nel suo meticoloso tecnicismo, allude frettolo-samente al fondamento ontologico del *hul'* la cui *ratio*, sulla base del dettato coranico, si fonda sul timore che non vengano rispettate le leggi di Dio (*ta'addi i'ndud Allah*). A ben guardare, più che un diritto naturale della don-na, in definitiva sembra profilarsi nella legislazione egiziana (ma anche nelle

altri che, in maniera analoga, hanno introdotto l'istituto) la necessità di pre-

servare il bene pubblico della morale islamica. Ancora una volta, i diritti soggettivi dell'individuo, o almeno i suoi legittimi interessi, vengono subor-dinati ai superiori valori della morale religiosa⁹. Il rimedio, teoricamente da-to per osservare la Legge di Dio, finisce, almeno indirettamente, per conso-lidare la superiorità *de facto* del marito.

Uno dei nodi gordiani è rappresentato dal fatto che spesso, nelle realtà dei paesi in esame, le donne sono scarsamente rappresentate ovvero non lo sono affatto nelle sedi giudiziarie che si occupano del diritto di famiglia; né hanno facile accesso alla formazione e all'interpretazione dei testi di *fiqh*¹⁰. In tal modo esse finiscono con l'essere escluse dai settori del sistema giuridico che influenzano maggiormente la loro vita e quella dei loro figli¹¹. Sotto questo

⁸ La Legge n. 11 del 2004 prevede l'istituzione di una Cassa di assicurazione familiare a ga-ranzia dei pagamenti cui è tenuto il marito sia in conseguenza degli obblighi derivanti in costanza di matrimonio, sia sulla base della sentenza di scioglimento. In modo particolare l'art. 3 di detta legge stabilisce che essa è diretta alla copertura finanziaria delle spese relative al mantenimento (*nafaga*) durante il periodo di ritiro legale (*'idda*) e alla distribuzione della coniuge per il suo com-pito di custode (*hadma*), nonché per le spese assimilate.

⁹ Tale riflessione sembrerebbe avvalorata, *totale lege perspecta*, dalla concomitante reintrodu-zione nel 1996 nell'ordinamento egiziano dell'antica istituzione islamica della *hisba*, ossia la Cen-sura la quale, in ossequio al ben noto versetto coranico III, 110, di comandare il bene e interdire il male [*amr bi-l-ma'ruf wa anki 'an al-munkar*], è diretta a preservare la morale islamica.

¹⁰ Si leggano le belle pagine di L. Abu-Odeh, *Modernizing Muslim Family Law: The Case of Egypt*, in *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, vol. 37, 2004.

¹¹ In Marocco, nell'aprile 2006 si era concluso un corso per conseguire il titolo di *imam* orga-nizzato dal Governo marocchino, al quale avevano partecipato in egual numero donne e uomini.

profilo, parzialmente innovativa appare la legge n. 10 del 2004 che in Egitto istituisce i tribunali di famiglia come giurisdizioni specializzate. Nella composizione dei tribunali di primo grado, accanto ai tre magistrati, è prevista la presenza, sotto pena di nullità, di due esperti (un sociologo e uno psicologo) uno dei quali almeno deve essere donna. L'attuale organico della magistratura egiziana non consente una copertura dei posti che assicuri una più equa rappresentanza di genere. La specializzazione dei magistrati, che dovrebbe assicurare un più rapido ed efficiente funzionamento della giustizia in materia familiare, non dovrebbe andare a discapito di una presenza femminile capillarmente diffusa.

Certamente l'Egitto, sia pure nei limiti evidenziati, ha apportato una notevole semplificazione nelle procedure giudiziarie in materia di stato personale in vista di una maggiore tutela dei diritti della famiglia e del minore in una prospettiva, comunque, islamica¹². Proprio la fedeltà alla tradizione islamica, unitamente ad un elevato grado di compiutezza tecnica delle leggi, ha fatto sì che l'Egitto, già faro del diritto civile per molti paesi arabi, venga preso a modello procedurale in altre realtà giuridiche della penisola araba anche per lo stato personale¹³.

Anche la celebrata riforma della *Mudawwanat al-usra* (Codice della famiglia) marocchina del 2004 ha avuto sicuramente un impatto nell'intera regione e ha provocato un'eco di notevole portata anche all'estero. Essa ha costituito, altresì, un valido argomento probatorio per coloro che si sono fatti

Al termine del corso, alle donne è stata riconosciuta la limitata possibilità di esercitare come assistenti spirituali nelle carceri femminili, mentre agli uomini è stato riservato il ben più prestigioso e incisivo ruolo di predicatori nelle moschee.

¹² Merita di essere segnalata in questa prospettiva riformista, un'ulteriore legge, la n. 4 del 2005, la quale affronta il problema della custodia dei minori e della loro tutela. Di particolare interesse innovativo è l'articolo 20 della legge, il quale stabilisce il diritto delle donne alla custodia dei figli fino al raggiungimento dell'età di quindici anni, indipendentemente dal sesso del minore. Una volta raggiunta l'età prevista dalla legge, la custodia non viene automaticamente devoluta al padre nell'esercizio della sua *wilaya*, bensì è consentito al minore di rimanere con la madre fino al compimento del ventesimo anno di età se di sesso maschile o fino al matrimonio se trattasi di figlia femmina. In ogni caso la madre non avrà diritto ad alcun mantenimento durante tale periodo.

¹³ Ricorda giustamente el-Ehwany che le leggi procedurali egiziane hanno esercitato una notevole influenza sulla codificazione federale dello stato personale degli Emirati Arabi Uniti. Nel Codice emiratino (denominato in arabo, *qanun al-ahwal al-shakhsyya*) emanato il 19 novembre 2005, gli articoli dal 5 al 16, relativi alla competenza dei giudici, sembrerebbero di chiara derivazione egiziana. E tuttavia quanto meno atipico nel panorama legislativo dei paesi arabi che un codice dello stato personale contenga al proprio interno regole procedurali.

sostenitori della compatibilità del principio di uguaglianza all'interno del

matrimonio con le regole della *šarī'a*¹⁴.

Già il titolo prescelto per il suo saggio da Mohammed Loukil denuncia tale prospettiva di continuità della riforma con la tradizione islamica: la fonte principale è rappresentata dalla precedente *Mudawwanat al-ahwāl al-šāḥiyya*) e dalle regole della scuola malikita prevalente in Marocco¹⁵.

Il lessico giuridico impiegato riflette, infatti, la terminologia classica utilizzata nelle opere del *fiqh malikita* e, per espresso dettato normativo, il giudice in caso di lacuna legislativa deve esercitare il proprio *igtiḥād* con riferimento ai trattati di tale *madhāb*. Proprio tale impostazione costituisce un limite intrinseco per il potenziale sviluppo di adeguate soluzioni ai problemi della famiglia marocchina contemporanea.

Anche in Marocco, al fine di supportare la riforma, è stato ampiamente modernizzato il sistema giudiziario. I vecchi giudici islamici, i *qāḍī* dello *šrā'* formati in maggioranza nelle Università islamiche, hanno un ruolo marginale di approvazione quasi notarile degli atti relativi al matrimonio e al rimpudio redatti dagli *ādūl*, sorta di notai tradizionali islamici. I poteri dei *qāḍī* sono stati trasferiti ad apposite istanze giudiziali composte da tre magistrati, nonché ai nuovi giudici della famiglia che, in seguito alla riforma, possono anche essere di sesso femminile.

L'attenzione procedurale è ampiamente enfatizzata nella riforma e, giustamente, riportata nei dettagli dall'Autore. Così, ad esempio, nel caso di matrimonio poliginico e dello scioglimento del matrimonio, il tribunale dovrà concedere la propria autorizzazione previa la verifica del rispetto di una serie di diritti riconosciuti alla donna ed in particolare il diritto di quest'ul-

¹⁴ Per una ricostruzione del dibattito che ha preceduto la riforma e la metodologia impiegata, si rinvia a L. Buskens, *Recent debates on family law reform in Morocco: Islamic law as politics in an emerging public sphere*, in *Islamic Law and Society*, X, 1, 2003, pp. 70-131. Per un quadro *fiqh* sulle varie forme di interazione della tradizione islamica nel diritto di famiglia, anche fuori dal contesto arabo, è utile K.S. Vikør, *Between God and the Sultan: history of Islamic Law*, London, 2005, pp. 299-325.

¹⁵ Talvolta da parte del legislatore vi è un chiaro ricorso alle tecniche tradizionali di elettivo giuridico (*tafiḥ*): si è giunti, per questa strada e sull'esempio dei *fugaha' hanafiti*, ad abolire l'obbligo del wali matrimoniale per la donna maggiorenni che voglia contrarre matrimonio (art. 24). La presenza del wali al momento del matrimonio si configurerebbe più come un diritto ad essere assistita che come un dovere della donna a sottostare alla volontà del proprio agnato. Va da sé, tuttavia, che la piena attuazione dello spirito della legge incontra non poche resistenze negli *strati* tradizionali della società marocchina.

tima ad essere informata, il suo diritto a liberarsi dal vincolo matrimoniale, nonché la garanzia dei suoi diritti patrimoniali così come quelli dei figli.

Questa particolare attenzione alle procedure giudiziarie sembrerebbe diretta alla tutela della condizione femminile. E, dunque, perlomeno singolare che per la nuova legge marocchina, la donna, se dissenso dal matrimonio potesse senza peraltro richiedere il divorzio, si veda costretta a subire d'ufficio lo scioglimento del matrimonio tramite la procedura dello *siqāq*¹⁶. Quest'istituto costituisce, senza dubbio, una delle maggiori innovazioni della riforma e consiste nella possibilità della donna di liberarsi dal marito senza obbligo di motivare la propria domanda, come è invece previsto per gli altri casi di divorzio disciplinati dal codice. Poiché è sufficiente per uno dei coniugi o per entrambi affermare che la vita matrimoniale è diventata impossibile e che è divenuto odioso il rapporto coniugale per provocare lo scioglimento del matrimonio (che avverrà al termine dei sei mesi decorrenti dalla data della domanda) è verosimile che lo *siqāq* soppianti *de facto* tutte le altre forme di scioglimento del matrimonio. La considerazione che esso lasci impregiudicati i margini di responsabilità soggettiva e i diritti al risarcimento del coniuge lesa, ma soprattutto la circostanza che si pongano su un piano di parità i coniugi nella richiesta dell'azione, lascia intravedere notevoli ripercussioni sotto il profilo del diritto internazionale privato a proposito della possibilità di riconoscimento delle decisioni della giurisprudenza marocchina ad opera degli ordinamenti europei¹⁷.

Ma a parte questa isolata eccezione, il principio di uguaglianza è ben lungi dall'essere realizzato in quella che si potrebbe definire una rivoluzione compiuta. Loukili passa in rassegna i limiti e i risvolti pregiudiziali lasciati intatti nella nuova legge che possono essere, grosso modo, ricondotti alla tradizione islamica. La differenza di fede rimane un impedimento alla conclusione del matrimonio tra una musulmana e un non musulmano e fra un uomo musulmano e una donna che non sia né ebrea né cristiana. La necessità di preservare la fede islamica è alla base dell'obbligatoria autorizzazione

¹⁶ Così recita l'art. 45 al quinto comma: "Se il marito persiste nella richiesta di autorizzazione alla poligamia e la moglie cui [l'uomo] vuole aggiungere la comoglie non dà il suo assenso, senza peraltro chiedere il divorzio, il Tribunale applica d'ufficio la procedura per dissenso (*al-siqāq*) regolata agli artt. 94-97".

¹⁷ In argomento, si veda M.E. Ancel, *The new policy of Court de Cassation regarding Islamic repudiations: comment on five decisions dated 17 february 2004*, in *Yearbook of Private International Law*, 2005, vol. 7, pp. 261-268.

del Procuratore del Re per la cittadina marocchina che intenda sposare uno straniero. L'autorizzazione del giudice della famiglia responsabile del matrimonio è anche richiesta nel caso del matrimonio della minorene, con il che si finisce con il limitare, senza abolirlo, il diritto di coazione matrimoniale del tutore (*igbar*)¹⁸.

Loukili analizza le restrizioni al principio di uguaglianza fra i coniugi sia in costanza di matrimonio, sia con riferimento allo scioglimento dello stesso.

Sebbene il nuovo codice non attribuisca più espressamente al marito il ruolo di capo famiglia e proclami la responsabilità dei coniugi nella gestione degli affari della famiglia, il padre continua ad essere il rappresentante legale del figlio ed è tenuto al mantenimento della famiglia, mentre la responsabilità patrimoniale della donna è solo residuale.

Il regime patrimoniale della separazione dei beni, in linea con la regola tradizionale islamica, è stato soltanto parzialmente attenuato dalla possibilità riconosciuta ai coniugi di accordarsi, con atto distinto dall'atto di matrimonio, sulle modalità di ripartizione e di gestione dei beni acquistati durante il matrimonio¹⁹. La necessità di adottare un documento *ad hoc* al fine di derogare all'ordinario regime di separazione dei beni è sintomatico della volontà del legislatore marocchino di non porsi in aperto contrasto con la tradizione islamica. L'importanza e la delicatezza della materia ha indotto il legislatore a non consentire la possibilità di apporre una clausola contrattuale specifica come pure sarebbe stato possibile ispirandosi ecletticamente ad altre soluzioni elaborate in seno ad altre scuole giuridiche. Tuttavia, la scelta del legislatore marocchino non è priva di conseguenze se si considera il grado di scarsa informazione che le donne hanno di tale possibilità²⁰. Quando anche ne fossero consapevoli, la modifica del regime patrimoniale comporta un'esplícita richiesta al marito che presuppone il suo accordo a voler concedere alla moglie una certa sicurezza finanziaria in grado di metterla al riparo da eventuali scioglimenti matrimoniali e di vedere aumentato il proprio patri-

¹⁸ Per quanto concerne l'età matrimoniale questa, ex art. 19, è stabilita a 18 anni tanto per l'uomo come per la donna. Il successivo art. 20, prevede la possibilità di derogare a questa autorizzazione giudiziale.

¹⁹ Art. 49 della Mudawwana.

²⁰ Fra i limiti impliciti della riforma, giustamente si sottolinea da parte dell'Autore l'atteggiamento di forte resistenza della *forma mentis* sia dei giudici di tendenza conservatrice i quali tendono ad interpretare in senso tradizionale i principi del diritto islamico, sia degli *aduli* che assistono le parti nella redazione del contratto matrimoniale.

monio in caso di decesso del marito, considerata l'esigua quota ereditaria che le è riservata dalla legge: le rigide regole successorie islamiche sono rimaste inalterate e perpetuano una forte discriminazione di genere quanto alle quote spettanti agli eredi²¹. È comprensibile, dunque, che tali principi di comunione patrimoniale fatichino ad affermarsi in una società patriarcale nella quale i mariti non intendono rinunciare ad un formidabile strumento di presione psicologica e di coartazione materiale, capace di vanificare molti diritti riconosciuti sulla carta e di frustrare le aspettative delle donne. L'opzione adottata dal legislatore sembra, inoltre, rispondere a precise scelte ideologiche di tenere distinte nei rapporti matrimoniali le obbligazioni della tradizione sciaritica da quelle nascenti da mero diritto civile²². Peraltro, in connessione con la situazione patrimoniale della donna ed in nome del principio di uguaglianza dei coniugi, il legislatore ha avvertito la necessità di raccomandare espressamente che l'ammontare del donativo nuziale (*sadaq*) a carico del marito sia meramente simbolico.

Il principio di uguaglianza tra coniugi in relazione allo scioglimento del matrimonio trova il suo limite nella conservazione in maniera decisa del ripudio (*talaq*) come privilegio riconosciuto al solo marito, anche se l'esercizio di tale facoltà avviene, ormai, sotto la responsabilità e per intervento del giudice previo esperimento di un tentativo di conciliazione obbligatorio. Accanto a tale potestà maritale, il Codice riconosce la possibilità per la moglie di ottenere una sorta di autoripudio (*tamlik*) in virtù di una clausola contrattuale inserita nell'atto di matrimonio²³, nonché la previsione del meccanismo di scioglimento per *hul'*²⁴. Inoltre, il Codice prevede un'ulte-

²¹ Si rammenti che alla moglie, in presenza di figli, secondo le regole della scuola malikita riprese nella Mudawwana, compete 1/8 dell'asse ereditario del marito.

²² Il fatto che i patti patrimoniali in deroga al regime di separazione possano essere stipulati anche da notai di diritto comune e non dagli *'adul*, preserva la valenza ideologica del diritto islamico che finisce per essere considerato su un altro livello. D'altro canto, nel Preambolo della Mudawwana, si riporta una parte del discorso del Re nel quale si sottolinea il fatto che, pur rimanendo la componente sciaritica di esclusiva competenza dell'*'Amr al-nu minn*, la legge venga portata democraticamente in Parlamento perché siano discusse le sole questioni derivanti dalle obbligazioni civili (fra le quali rientrano senz'altro quelle legate al regime patrimoniale). In proposito si vedano le acute osservazioni di R. Alufi, S. Ferreri, *Il consenso dei coniugi: quale autonomia nella più recente legislazione marocchina?*, Relazione tenuta nell'ambito del XX Convegno dell'Associazione Italiana di Diritto Comparato, Ferrara 10 maggio 2007, in corso di pubblicazione.

²³ Cf. Art. 89 della Mudawwana.

²⁴ Art. 120 della Mudawwana.

riore possibilità di scioglimento del matrimonio, quella del divorzio giudiziario, al quale la donna potrà far ricorso a causa di discordia insanabile (*siqāq*) ovvero allorché ricorrano alcune cause espressamente disciplinate dalla legge²⁵.

Uno dei nodi cruciali della fase successiva allo scioglimento matrimoniale è sicuramente quello dell'affidamento dei figli: secondo il testo di legge riformato, essi vengono in prima istanza affidati alla madre, altrimenti al padre e, infine, alla nonna materna²⁶. In ogni caso l'apprezzamento della capacità della custodia dei figli è rimesso alla valutazione del giudice che decide in nome dell'interesse del minore. Il nuovo Codice prevede espressamente, tuttavia, che al compimento del quindicesimo anno i figli possano decidere con quale dei due genitori convivere ovvero, in loro assenza, a quale dei parenti più prossimi essere affidati.

Per quel che riguarda la filiazione e i diritti del figlio naturale, si può affermare che le regole tradizionali islamiche sulla filiazione *a patre* (*nasab*) sono state soltanto minimamente scalfite nella nuova legge²⁷. Il riconoscimento di paternità (*istihqāq*) si configura, infatti, soltanto all'interno di un procedimento giudiziario di riconoscimento del matrimonio, *rectius* dell'unione sessuale dalla quale sarebbe derivata la filiazione²⁸. Non è configurabile nell'ordinamento marocchino un diritto soggettivo del bambino nato fuori dal matrimonio all'accertamento della paternità del proprio padre biologico, né

²⁵ Le "altre cause" di divorzio sono: a) la violazione delle clausole contrattuali da parte di uno dei coniugi; b) l'insorgere di situazioni dannose o pregiudizievoli (*āwar*); c) mancato mantenimento; d) assenza; e) vizi redibitori; f) il giuramento di astinenza.

²⁶ Art. 171 Mudawwana.

²⁷ Per maggiori e più approfondite considerazioni si rinvia a: R. Aluffi, *A propos du code de statut personnel: le statut juridique de la filiation*, relazione tenuta nell'ambito del Convegno Internazionale di Studi, *Les réformes du droit de la famille dans les sociétés musulmanes: Normes juridiques et pratiques sociales reconsiderées du point de vue de l'anthropologie*, Paris, 6-7-8 novembre 2007, in corso di stampa.

²⁸ E, inoltre, prevista all'art. 156, la possibilità che venga riconosciuta la paternità legittima del figlio concepito nell'ambito di un rapporto basato sulla promessa di matrimonio (*al-hibā*). Se vengono soddisfatte tutte le condizioni previste dalla legge e l'uomo nega la paternità, questa può essere stabilita con ogni mezzo di prova, inclusa la perizia medica. La realtà biologica prevale sulla dichiarazione giuridica e la paternità (*nasab*) viene imposta all'uomo anche contro la sua volontà. Ancora una volta, *prima facie*, la norma sembrerebbe diretta a tutelare la maternità naturale. A ben vedere, tuttavia, poiché tale possibilità di attribuire all'uomo la paternità è prevista soltanto nei casi di un fidanzamento ufficiale, non è escluso che tra i fini, neanche troppo reconditi del legislatore vi sia quello della moralizzazione dei costumi sessuali dei fidanzati.

gli è consentito di pretendere da quest'ultimo alcun mantenimento²⁹. Nella nuova legge, vengono ribaditi i tradizionali termini presuntivi di paternità in costanza di matrimonio. Tuttavia l'uomo, per vincere tali presunzioni, può avvalersi sia del tradizionale giuramento di disconoscimento di paternità della tradizione sciaraitica (*li'an*), sia di una perizia medico-scientifica risolutiva³⁰.

Il saggio di Nadia Ait-Zai denuncia, in maniera appassionata, la difficile emancipazione delle donne in Algeria. La riforma del diritto di famiglia è frutto di un compromesso con le tendenze conservatrici della società. Per quanto riguarda la disciplina del matrimonio e del divorzio, la riforma nasce con l'obiettivo di assicurare una maggiore simmetria tra i ruoli dei due coniugi: gli emendamenti apportati si limitano spesso a modifiche formali che non sembrano sufficienti a decretare una reale uguaglianza tra uomo e donna. Sicuramente, la tutela matrimoniale resta un cardine del Codice algerino: un netto passo all'indietro rispetto ai precedenti progetti di legge, quale quello del 2004, che ne prevedeva l'abolizione. Il testo dell'ordinanza del 2005 si mostra però piuttosto ambiguo riguardo al valore giuridico da attribuire alla figura del tutore (*wali*): l'art. 11 viene riformulato nel senso che, ora, la donna maggiorene conclude il suo matrimonio in presenza del suo *wali* che è il padre o uno dei suoi parenti più prossimi, mentre il matrimonio della minorene spetta al suo *wali*. Se per molti tale ambigua formulazione non fa che riproporre la discriminazione presente nel vecchio Codice, per altri va vista come fonte di una reale autonomia conferita alla donna la cui tutela matrimoniale è ridotta a pura formalità, se maggiorene, e permance, invece, come elemento obbligatorio solo per la donna che non abbia raggiunto il diciannovesimo anno d'età.

La seconda parte del volume affronta, in una prospettiva interdisciplinare, il tema dei diritti umani e degli aspetti legati al diritto di famiglia. Mohammed Hocine Benkheira rileva nel suo contributo che i sistemi normativi non sono semplici tecniche di organizzazione delle società umane,

²⁹ Apparentemente, l'art. 142 della Mudawwana sembrerebbe riconoscere la filiazione naturale poiché stabilisce che "La filiazione (*al-bunwana*) si realizza con la procreazione del bambino ad opera dei suoi genitori. Essa è legittima o illegittima". Ma si tratta del riconoscimento del merito biologico poiché al successivo art. 148 si legge: "la filiazione illegittima non produce alcuno degli effetti della filiazione legittima nei confronti del padre". Si veda, *amplius*, R. Aluffi, *idem*.

³⁰ Art. 153 Mudawwana. Rimane dubbio se la donna possa avvalersi di tale perizia nel caso in cui il marito faccia ricorso alla procedura del *li'an*.

ma presuppongono scelte di valori che non li rendono fungibili. La *šart'a*, la legge sacra, che permea di sé le leggi di famiglia ha una funzione simbolica importante e spinge i musulmani a vedere in essa una tecnica in vista di un fine ultimo, la salvezza individuale. Questa valenza escatologica spesso sfugge agli osservatori occidentali che, troppo spesso, giudicano la legge islamica incapace di evolvere se confrontata con i parametri occidentali. Fra le accuse che solitamente vengono mosse ai paesi arabo-islamici vi è, inoltre, l'idea che associa l'occidentalizzazione del diritto di famiglia alla democratizzazione della vita pubblica. È ben vero, come nota Benkheira, che tale autortarizzazione è priva di riscontro reale: i tre casi richiamati della tomatica associazione è privata di riscontro reale: i tre casi richiamati della Tunisia attuale, della Turchia kemalista e dell'Iran dello Shah Pahlavi, realtà che in vario modo hanno abbandonato la tradizione sciaraitica, non possono essere considerate forme di democrazia neppure in gestazione; si è piuttosto di fronte a realtà nelle quali le riforme legislative sono in varia misura imposte autoritariamente, condotte dall'alto del potere centrale ad una società (almeno inizialmente) restia e contraria. Il rifiuto alla modernizzazione viene, dunque, identificato come rigetto dell'occidentalizzazione e viene motivato con la preoccupazione di preservare l'identità islamica, ossia la permanità delle società nelle loro singolarità. Se il diritto è lo scheletro delle società, l'occidentalizzazione sta a significare un tentativo di dissosare le società, ossia condannarle a morte. In altri termini, secondo Benkheira, la resistenza non sarebbe il rifiuto "dell'apertura" ma la volontà di sopravvivenza delle società islamiche. Tuttavia, lungi dall'avanzare qualsiasi logica neocolonialista conquistatrice o di avallare un'acritica apologia dell'universale categoria dei diritti umani, non può essere tacitata la considerazione per cui il richiamo alla tradizione sciaraitica rischia di essere un mero alibi di fondo, una situazione altamente invalidante per la condizione femminile, capace di dar vita ad un fenomeno polimorto che da un lato si inquadra in regimi politici poco (o per nulla) democratici e dall'altro, si innesta su sistemi sociali produttori di regole consuetudinarie e ortoprassi sociali spesso ancora più aberranti e discriminanti. Ciò a non voler considerare il fatto che la maggior parte delle donne tunisine, turche (e probabilmente molte iraniane se potessero), ormai ignare dell'origine coatta delle riforme, non rinuncerebbero mai oggi, in nome dell'affermazione dell'identità islamica, ai diritti quesiti in questi anni.

Va da sé anche l'ulteriore considerazione circa il fatto che l'evocata e ~~politica~~ situazione irachena, nella quale vi sarebbe un rigetto viscerale e

generalizzato dei tentativi di modernizzazione e di riforma del diritto di famiglia da parte della società, più che apoditticamente e aprioristicamente affermata, andrebbe vagliata alla luce della complessa e articolata realtà del conflitto in corso nel quale esplodono tensioni di natura etnica, religiosa, politica. Quale che ne sia la più profonda ragione, le aspirazioni geo-politiche e strategiche di neo-colonialismo occidentale o di restaurazione islamica, non possono imbavagliare la libera espressione della componente femminile della società irachena la cui partecipazione all'edificazione di una società più equa va, comunque, salvaguardata. Anche con norme costituzionali e regole legislative specifiche. Non si tratta, crediamo, di importare *ex lege* un principio di uguaglianza alieno alla tradizione giuridica locale e ricalcato sui modelli occidentali, quanto piuttosto di garantire alle donne irachene la possibilità di essere artefici del proprio destino (almeno legislativo) e di riempire di contenuti quello stesso principio secondo parametri e modalità che esse (e soltanto esse) riterranno opportuno³¹.

Roberta Aluffi Beck-Peccoz ripercorre efficacemente il susseguirsi delle varie fasi della storia delle codificazioni del diritto di famiglia islamico nel mondo musulmano e più in particolare nei paesi arabi, in una prospettiva attenta alla tutela dei diritti umani³². Nel codificare la Legge sacra, il legislatore procede spesso attraverso la combinazione eclettica di soluzioni tratte da ciò che oggi appare come il *fiqh*: un *corpus* disorganico, privo del supporto delle elaborazioni dottrinali delle scuole e della loro fissità. Il giurista, non si forma più all'interno dei singoli *madhāb*, né rimane vincolato all'aprendimento delle tecniche ermeneutiche e alle soluzioni elaborate al loro interno. L'opera di codificazione del diritto di famiglia, pur essendo posta al

³¹ Viene alla mente la parallela esperienza dell'Afghanistan. In questo martoriato paese, nell'attuale situazione post-conflittuale, le istanze di riforma del diritto di famiglia avanzate dalle varie associazioni femministe si scontrano con le forti resistenze conservatrici della società afgana supportate, oggi, anche dai risorti movimenti neo-Taliban e con un diritto consuetudinario le cui regole sono ancora più discriminanti. Nel sistema giuridico afgano contemporaneo, le norme sciaraitiche di prevalente scuola hanafita contenute nel codice civile in vigore cozzano con i principi di uguaglianza di genere affermati all'art. 22 della Costituzione del 2004, nonché con gli obblighi assunti a livello internazionale dall'Afghanistan per l'eliminazione di ogni forma di discriminazione a carico delle donne. Per un quadro d'insieme su tali temi si veda M. Papa, *Afghanistan: tradizione giuridica e ricostruzione dell'ordinamento tra šari'a, consuetudini e diritto statale*, Torino, 2007.

³² Si veda anche F. Banda, *Women, Law and Human Rights: an African Perspective*, Oxford, 2005.

di fuori dei meccanismi tradizionali di *fiqh*, è sempre stata percepita come legittima in quanto si presenta, nel complesso, come atto di recepimento rispettoso dei principi della nobile tradizione islamica. L'uso del metodo eclettico ha consentito ai legislatori di modernizzare il diritto, ignorando i criteri tradizionali con cui veniva individuata l'opinione dominante nella scuola, per far prevalere magari un'opinione minoritaria e meno apprezzata. Talvolta le soluzioni adottate sono il frutto della combinazione delle regole delle varie scuole giuridiche, come nel caso della generalizzazione delle più ampie ipotesi di divorzio previste dai *malikiti*, ovvero la più liberale tendenza in materia di autonomia contrattuale prediletta dai *hanbaliti*.

Ma le riforme possono essere giustificate sulla base del rapporto tra la *shari'a* e il contesto storico in cui si trova ad essere interpretata ed applicata. A questo proposito, l'Autrice indica due opposte tendenze. La prima è rappresentata da coloro che attribuiscono alla decadenza morale della società, l'impossibilità di conformarsi al modello ideale della *shari'a*: la necessità delle riforme è diretta a privilegiare quelle disposizioni che meglio si adattano al contesto attuale; la seconda opposta tendenza ritiene che siano inadeguate le regole tradizionali del *fiqh* e che, dunque, è necessario abbandonare le analisi cronistiche interpretazioni che riflettono una società ormai superata: occorre piuttosto impegnarsi in un nuovo sforzo interpretativo da ricondurre comunque alle fonti eterne del diritto islamico.

In ogni caso, nel passato, i legislatori hanno giustificato qualsiasi modifica al diritto islamico facendo riferimento esclusivo alla *shari'a*: a prescindere dalle tecniche utilizzate, le riforme vengono condotte all'interno dell'orizzonte e delle categorie giuridiche della tradizione sciaraitica. L'elemento innovativo che irrompe nell'attuale fase di codificazione è rappresentato, da notare Roberta Aluffi, da un fenomeno di omogeneizzazione dell'ordinamento giuridico che travolge o, perlomeno, attenua la specialità e la separatezza delle regole sullo statuto personale rispetto alle restanti regole dell'ordinamento giuridico. La necessità delle riforme oggi è motivata dai legislatori nazionali sulla base di accostamenti della tradizione giuridica islamica ai principi del diritto costituzionale e a quelli contenuti nelle convenzioni e nei trattati internazionali in materia di diritti umani. Si insinuano, in maniera sempre più radicata, il principio di uguaglianza e gli altri principi fondamentali consacrati nei testi costituzionali e imposti dagli obblighi assunti a livello internazionale: sulla base di tale principi andranno rimodulate le regole della tradizione islamica. Ciò, sotto il profilo ideologico, comporta che l'at-

tenazione dell'autosufficienza e dell'impermeabilità delle regole sciarati-
 che finisce con l'affievolirne la loro presunta preminenza rispetto alle altre
 regole giuridiche. Sono evidenti, sotto questo profilo, le travagliate vicende
 che hanno condotto all'emanazione della Mudawwana marocchina nel 2004
 e alla recente riforma algerina del 2005. Il processo di adeguamento delle
 legislazioni in materia familiare, in nome della coerenza con i principi decla-
 mati nelle costituzioni e nelle convenzioni internazionali, non è affatto privo
 di ambiguità. Le stesse carte costituzionali da un lato sanciscono solenne-
 mente i più elementari diritti umani secondo il tradizionale catalogo delle li-
 bertà fondamentali rinvenibile anche nelle omologhe costituzioni occiden-
 ti; dall'altro riconoscono, com'è noto, la *shari'a* come una o la fonte princi-
 pale del diritto. Anche l'apposizione delle riserve alle principali conven-
 zioni in materia di diritti umani viene solitamente giustificata facendo gene-
 rici riferimenti alla contrarietà con i principi della *shari'a*. Ma vi è da consi-
 derare un altro aspetto più tecnico di questo inedito fenomeno messo a fuoco
 dall'Aluffi. La separazione, sia pure attenuata, del settore delle regole sullo
 statuto personale, riemerge nel momento in cui al personale giudiziario o
 amministrativo che le applica è richiesta una preparazione di tipo più tradi-
 zionale islamico: si pensi al già menzionato caso degli *aduli* nell'esperienza
 marocchina e alla loro refrattarietà alle innovazioni. Si consideri inoltre che
 da tale importante ufficio sono escluse le donne.

Silvia Angioi affronta, in una prospettiva internazionalista, il tema dei di-
 ritti umani e il principio di condizionalità nel sistema dei rapporti euro-
 mediterranei. Il sistema dei trattati istituiti dall'Unione Europea ha subito,
 nel corso degli ultimi anni, un evidente processo di trasformazione, che si è
 tradotto non soltanto nella revisione della struttura istituzionale dell'Unione,
 ma altresì nell'assegnazione di contenuti e di obiettivi nuovi delle diverse
 politiche comunitarie che contribuiscono in maniera determinante alla co-
 struzione di quella che viene definita azione esterna dell'Unione stessa. In
 tale quadro, ed in particolare nella politica di cooperazione allo sviluppo e la
 politica estera e di sicurezza comune, la strategia della "condizionalità" as-
 sume un ruolo fondamentale perché riflette, emblematicamente, i contenuti
 di un processo normativo ampio che ha condotto all'elaborazione di norme
 dirette a conferire all'Unione una competenza specifica nel settore della pro-
 mozione e della tutela dei diritti umani. Al di là della valenza politica, la
 condizionalità si traduce nell'adozione di strumenti normativi diretti da un
 lato ad assicurare il rispetto delle norme sui diritti umani e, dall'altro, a favo-

rire nel medio e nel lungo termine, processi di trasformazione, a livello civile e istituzionale, nei paesi legati all'Unione da Accordi di cooperazione, associazione e partenariato. In tali processi di trasformazione, inevitabilmente, le leggi sul diritto di famiglia vengono necessariamente coinvolte. Proprio i meccanismi della condizionalità costituiscono per l'Unione europea un efficace strumento per conferire impulso ed una innovativa dimensione ad alcune politiche quali la cooperazione allo sviluppo, ma altresì per definire il ruolo dell'Unione europea sul piano internazionale.

Le riforme delle leggi sulla cittadinanza nei paesi dell'Africa mediterranea sono prese in esame da Gianluca Parolin nel suo corposo saggio. Recentemente, in seguito all'accelerazione dei processi di riforma dello stato personale e sotto la pressione della dimensione sociale del fenomeno dei figli di madri cittadine che risiedono stabilmente nel territorio dello stato della madre con lo *status* di stranieri, alcuni legislatori arabi hanno introdotto il principio dell'attribuzione della cittadinanza *jure sanguinis* materno. Si tratta di novità assolute nel panorama della tradizione giuridica di matrice islamica. Tra essi vanno annoverati, per quel che maggiormente rileva in questa sede, la Legge egiziana 154/2004, l'Ordinanza algerina 05-01 e il *zahir sarfi* marocchino 80-07-1³³, sui quali testi Parolin compie una detagliata e approfondita analisi critica.

La Libia, anche in questo caso, si segnala per il suo forte conservatorismo e sembra intenzionata a preservare intatto il principio dello *jus sanguinis* paterno. In Tunisia il principio di parità tra l'uomo e la donna nella disciplina della cittadinanza incontra ancora limiti significativi con riferimento all'attribuzione dello *jus sanguinis* materno che è subordinato sia allo *jus soli* sia alla volontà del padre straniero; ma molte discriminazioni permangono anche con riferimento all'acquisizione della cittadinanza *jure matrimonii* e *jure soli*.

Nell'attribuzione della cittadinanza *jure sanguinis* al figlio di madre cittadina e padre straniero si intrecciano molteplici temi: fra questi quello della

³³ In occasione della festa del Trono del 30 luglio 2005, il Re Muhammad VI, aveva annunciato la volontà di emendare il codice della cittadinanza del 1958 per consentire l'attribuzione della cittadinanza marocchina al figlio di madre marocchina e padre straniero e aveva altresì dichiarato che tale progetto di riforma si inseriva nel quadro del più ampio disegno di riforma che in materia di emersione del nuovo Codice della famiglia del 2004. È significativo che il Re faccia riferimento alla sua qualità di Re-Comandante dei Credenti (*Amir al-mu'minin*) e affermi, in senso innovativo rispetto alla tradizione islamica fondata sulla filiazione *a patre*, la necessità di conferire al bambino il diritto di ottenere la cittadinanza marocchina di sua madre.

compatibilità della nuova disciplina con i precetti religiosi che ha dato luogo a vivaci dibattiti nei vari contesti dei paesi interessati. In Algeria, dove è avvenuta la concomitante approvazione della legge di riforma del diritto di famiglia, quei partiti di orientamento islamico che si sono espressi in Parlamento in favore dell'adozione della nuova legge sulla cittadinanza si sono dovuti giustificare con i propri sostenitori, adducendo la compatibilità del provvedimento con la *šar'ā*. In Marocco la lunga gestazione della legge è stata motivata sulla base della particolare complessità nel tentativo di armonizzare la sua duplice connotazione legale e sciaraitica.

Fra i paesi con il codice della famiglia più liberale rientra la Tunisia che, com'è noto, è stato indicato per anni come l'avanguardia dei paesi riformisti. Marta Arena si sofferma sull'originalità delle scelte legislative tunisine in materia di maternità adottiva e della maternità fuori del matrimonio rispetto agli altri paesi arabi.

L'ordinamento tunisino consente infatti all'adottante di attribuire il proprio nome patronimico, ossia il nome della famiglia, all'adottato. Tale soluzione è contraria ai precetti coranici³⁴ e la Tunisia resta, ad oggi, l'unico paese arabo islamico ad aver intrapreso una simile radicale riforma. L'attribuzione del nome è anche al centro della recente legislazione che riguarda i figli nati fuori dal matrimonio. La legge tunisina, in palese contrasto con la tradizione islamica di cui si è detto, riconosce loro il diritto ad avere un nome di famiglia, vale a dire il nome della famiglia del padre o, in mancanza di questo, della famiglia del nonno materno. L'attribuzione del nome implica un'assunzione di responsabilità da parte del padre e soprattutto definisce l'appartenenza genealogica del figlio. Ma, fa notare Arena, per effetto dell'adozione e dell'attribuzione del patronimico, le donne partecipano alla definizione della genealogia (*nasab*), poiché possono ricollegare il figlio adottato o nato fuori del matrimonio al *nasab* del marito o del padre. La definizione delle appartenenze genealogiche è quindi, in maniera rivoluzionaria, sottratta all'esclusiva competenza dell'uomo.

³⁴ Cor. XXXIII, 4-5 e XXXVII, 37.