



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
Antropologia Culturale, Etnologia, Etnolinguistica
nuovo ordinamento

Tesi di Laurea

Dialoghi tra desideri individuali e aspettative sociali

Relazioni romantiche e sessuali
non matrimoniali nella gioventù di Rabat

Relatore

Ch.mo Prof. Francesco Vacchiano

Correlatrice

Dott.ssa Irene Capelli

Laureanda

Sara Bombardieri

Matricola 877846

Anno Accademico

2020 / 2021

Sommario:

Abstract.....	2
Introduzione	3
Traslittezzazione	7
1. Cozzuire relazioni amozose (Marwan).....	9
1.1 Le relazioni amozose nella contemporaneità marocchina.....	9
1.2 Marwan: l'uomo insegue, la donna fugge.....	21
1.3 La dinamica del flirt.....	26
1.4 Socializzazione alle relazioni di coppia: l'esempio dei genitori.....	31
2. Relazioni romantiche non matrimoniali (Taha e Fatima).....	40
2.1 Relazioni amozose tra legalità, matrimonio e identità collettiva	40
2.2 Taha e Fatima oggi, una condizione di fragilità	50
2.3 La storia della relazione di Taha e Fatima: contro legge, secondo natura	54
2.3.1 <i>L'idea di predestinazione</i>	54
2.3.2 <i>Illegalità e stigma</i>	59
2.3.3 <i>Equilibrio tra le forze: predestinazione e desiderio, illegalità e giudizio esterno ..</i>	62
2.4 Lo scambio di anelli.....	65
3. Verginità e differenze tra i generi (Khalid e Bushra)	69
3.1 Teorie sulla verginità in letteratura	69
3.2 Bushra e la verginità femminile	77
3.3 Khalid e la verginità maschile.....	81
3.4 Ruoli di genere in mutamento	84
3.4.1 <i>Bushra: "posso anche non definirmi femminista"</i>	87
3.4.2 <i>Khalid: "essere quello forte"</i>	91
4. Le procedure di IVG: i rischi della maternità single e la ricerca di benessere (Houda)	96
4.1 Ricorso alle IVG: un fenomeno multiforme	96
4.2 Houda e la ricerca del proprio benessere	101
Conclusioni	106
Bibliografia	108
Sitografia.....	118
Ringraziamenti.....	120

Abstract

La presente tesi indaga le relazioni romantiche e sessuali non matrimoniali nella gioventù marocchina residente a Rabat. I materiali etnografici forniti contribuiscono alla comprensione del modo con cui le norme circa le relazioni, in un contesto sociale di stigma e giudizio verso di esse, influiscano sui giovani che si affacciano al mondo delle relazioni o che ormai da tempo hanno trovato il proprio modo per esistervi al suo interno. Di particolare rilevanza ai fini dell'elaborato sono le modalità attraverso le quali i soggetti mediano le proprie aspirazioni nel contesto sociale. Infatti, le dinamiche all'interno delle relazioni sia romantiche che sessuali rendono esplicite sia le aspettative che la società ripone sui suoi giovani membri, sia le dinamiche di genere. Con queste dinamiche e aspettative i giovani dialogano portando con sé desideri personali e bisogni che trovano appagamento nei frutti che emergono da questo dialogo, unici per ogni individuo. La realtà di Rabat si pone come campo interessante nel quale indagare il dipanarsi di tali dialoghi sia per il numero di giovani che scelgono di risiedervi separandosi dalla famiglia per seguire il proprio percorso personale, sia per il contesto sociale polimorfo che presenta al proprio interno forze con le quali è necessario confrontarsi: religione, leggi, norme sociali e modernizzazione.

Introduzione

Sono giunta in Marocco per la prima volta nel 2018, appena prima di conseguire la laurea triennale in Mediazione Linguistica e Culturale. Dopo tre anni passati a studiare l'arabo classico, il *fusha*, desideravo passare un po' di tempo in un paese arabofono. Non intendevo, però, soltanto passarci del tempo andando al mare e scattando delle fotografie nei luoghi celebrati dalle orde di turisti; cercavo infatti una famiglia che mi potesse ospitare. Ho trovato Sharif, Fatimzahra e i loro tre figli: Adam, Mohammed e Ibrahim. Mi venivano così aperte le porte di un paese a me nuovo: le porte di casa prima di tutto, nella quale sono stata ospitata e alla quale sono rientrata ogni sera per un mese. Il Marocco è stata una scelta casuale, un fortuito incontro tra il mio desiderio di esplorare un paese a me sconosciuto e la disponibilità di una famiglia ad ospitarmi, a cucinare il couscous del venerdì per una persona in più, a intrattenermi di fronte ai tanti bicchieri di tè caldo. Tra le mura di una casa e l'affetto di una famiglia è nata una curiosità più profonda per il Paese, una terra così particolare per il suo equilibrio tra Africa e Europa. Il Marocco è infatti situato a nord-ovest del continente africano e fa parte dell'Unione Africana, ma allo stesso tempo si percepisce, in modo molto diffuso tra la popolazione urbana, la vicinanza al continente e all'Unione Europea, rispetto alla quale il Marocco, secondo molteplici analisti di politica internazionale, ricerca una sempre maggiore vicinanza.

Il rapporto conflittuale dei marocchini con l'identità africana è presente nelle parole di Fadua, insegnante di *darija*¹ che chiama "africano" il cognato dalla carnagione scura, sottolineando scherzosamente la sua provenienza dall'Africa sub sahariana a differenza della famiglia di lei, di carnagione più chiara, che invece viene concepita come non africana. Il Marocco mantiene forti legami con la Francia, della quale ancora utilizza la

¹ È la lingua parlata dalla popolazione marocchina. Si tratta della lingua della quotidianità e varia a seconda dell'area del Paese. Non è la lingua ufficiale del Marocco e non è standardizzata; viene solitamente classificata come un dialetto arabo. Altre influenze riscontrabili nel *darija* sono le lingue degli ex-colonizzatori: il francese e lo spagnolo, e le lingue berbere.

lingua per l'amministrazione, mentre con la Spagna sono frequenti i contatti commerciali e culturali, alla luce della storia che li vede così strettamente relazionati.

Ciò che del Marocco mi ha personalmente colpita, durante la mia prima permanenza, come nelle successive, è il grande numero di giovani, soprattutto se paragonato al contesto italiano nel quale sono cresciuta. Nel 2010 il 47,7% della popolazione marocchina aveva meno di 24 anni², e seppure si registrasse una crescita dell'età media i numeri erano ancora più significativi se paragonati ai dati italiani dello stesso anno, secondo i quali solo il 24,1% della popolazione aveva meno di 24 anni³. In questo tessuto sociale così giovane mi sono nuovamente immersa a inizio del 2020; a febbraio mi sono recata infatti a Rabat per frequentare un corso intensivo di *darija* e dare avvio alla fase di campo per la ricerca della mia tesi. Ho conosciuto in questa occasione gran parte delle persone che saranno testimoni chiave all'interno di questo elaborato. Avevo già incontrato Aziz nel mio primo viaggio in Marocco, ma quando l'ho rivisto sono stata introdotta nel suo gruppo di amici, che ho frequentato per tutto il mese di permanenza in città. Già nel 2020 il tema della sessualità e del romanticismo ricorreva frequentemente nei discorsi con i miei amici. Questo mi veniva presentato accompagnato da preoccupazioni e timori legati al contesto sociale, legale e religioso specifico del Marocco e ancor più particolarmente di Rabat. Il tema emergeva quindi autonomamente dal campo, sul quale mi ero recata consapevole solamente di voler concentrare le mie ricerche sui miei coetanei, con i quali mi sentivo molto a mio agio. Sono state quindi le amicizie e l'esperienza sul campo che mi hanno indirizzata verso questo tema. Ho scelto di cogliere il suggerimento e indagarlo a fondo.

Il lavoro di campo sul quale si basa questa tesi è iniziato, quindi, con il mio secondo viaggio in Marocco tra febbraio e marzo 2020, periodo bruscamente interrotto dalla

² https://www.treccani.it/enciclopedia/marocco_res-7e454da0-ac23-11e2-9d1b-00271042e8d9_%28Atlante-Geopolitico%29/#:~:text=La%20popolazione%20del%20Marocco%20%C3%A8,intorno%20al%2047%2C7%25.

³ <https://www.tuttitalia.it/statistiche/popolazione-eta-sesso-stato-civile-2010/>

pandemia da Covid-19 e dalla conseguente preoccupazione per il rientro in Italia. La ricerca è poi proseguita tra febbraio e giugno 2021, periodo nel quale, grazie al programma *Overseas*, ho potuto recarmi nuovamente a Rabat. La maggior parte dei passaggi del diario di campo provengono da quest'ultimo periodo. Le testimonianze sono state raccolte all'interno del gruppo di amici conosciuti nel 2020, i quali, consapevoli della mia necessità e desiderio di ricerca, si sono dimostrati aperti e disponibili a raccontarsi, grazie anche alla fiducia reciproca nutrita dalla conoscenza che dura ormai da più di un anno e mezzo. Con alcune persone di questo gruppo è stato inoltre possibile svolgere alcune interviste più strutturate, che comunque si sono basate su quanto era emerso da precedenti incontri informali. Le interviste, realizzate per lo più in inglese, con delle piccole parti in francese o *darija*, non erano rigidamente strutturate e nessuna è stata registrata per desiderio degli informatori, i quali hanno preferito raccontare vicende e pensieri tanto intimi e personali senza la preoccupazione che ne rimanessero tracce definitive. La sessualità in Marocco, come emergerà nel corso della tesi, è oggetto anche di norme penali, costituendo un motivo di ulteriore timore per gli interlocutori. Per questo motivo e per tutela della privacy, i nomi degli interlocutori citati in questa tesi sono tutti pseudonimi, e alcuni dati biografici sono stati alterati per non esporre i miei interlocutori.

Nel primo capitolo viene fatta una breve introduzione agli studi dei sentimenti in Nord Africa, principalmente attraverso il volume *Reinventing Love?*, di Fortier, Kreil e Maffi. Tale *excursus* permette di entrare nel merito dell'argomento analizzando la fase iniziale delle relazioni amorose: il *flirt*. Viene prestata attenzione a una particolare dinamica del corteggiamento a Rabat: la dimostrazione d'interesse da parte dell'uomo espressa come ostinata insistenza di fronte al respingimento femminile, e la modestia e la rispettabilità femminile rappresentate dal rifiuto delle *avance* maschili. Una dinamica simile è quella del *tuql*, studiata da Strohmengen, il cui paragone con la pratica marocchina metterà in evidenza le particolarità di quest'ultima. Carey, altro autore di riferimento del capitolo, ha a sua volta studiato il corteggiamento, in relazione in particolare all'utilizzo delle menzogne. Tra i miei interlocutori sarà Marwan, giovane musicista, il punto di riferimento principale per quanto riguarda il corteggiamento: la sua testimonianza è

particolarmente interessante poiché esprime la consapevolezza di chi ha difficoltà a prendere parte alla dinamica del *tuql*, e, di conseguenza, di trovare ragazze marocchine che come lui non utilizzino questa strategia di corteggiamento.

Gli interlocutori principali del secondo capitolo, Taha e Fatima, sono una giovane coppia residente a Rabat. L'argomento principale del capitolo, le relazioni non matrimoniali, verrà introdotto attraverso un'analisi dei testi relativi a sessualità e celibato di al-Aji, Bakass e Ferrand. Taha e Fatima per primi hanno portato alla mia attenzione il tema cardine della tesi, le relazioni prematrimoniali; in quanto conviventi non sposati mi hanno sempre raccomandato di fingere che fossero marito e moglie qualora avessi dovuto interagire con dei vicini di casa. Infatti, secondo il Codice Penale marocchino la loro relazione è illegale; il modo in cui la legge è stata caricata di valore morale viene analizzato nel corso del capitolo attraverso le ricerche di Cheikh. Nel capitolo compaiono infine alcuni argomenti presenti sia nella rappresentazione che Taha e Fatima fanno della loro relazione, sia negli scritti di Menin e Elliot: il destino e le azioni anticipatorie, che permettono di affrontare le difficoltà incontrate nel contesto legale e sociale avverso.

Nel terzo capitolo gli interlocutori principali sono nuovamente un uomo e una donna, Khalid e Bushra, ma questa volta non si tratta di una coppia. Si presentano anzi in modo molto diverso, anche rispetto al tema del capitolo: la verginità e i ruoli di genere. Mentre Khalid si preoccupa di presentarsi in modo virile, Bushra si ribella agli stereotipi che le vengono attribuiti in quanto donna. Le loro testimonianze sui ruoli e le aspettative di genere vengono approfondite tramite l'analisi di Elliott rispetto alle modifiche apportate alla *Mudawwana*, il codice di famiglia marocchino. Il punto in comune dei due interlocutori è il rifiuto di movimenti e rivendicazioni femministe, identificate come sovversive e aliene al contesto marocchino. Questo argomento verrà approfondito tramite gli scritti di Abu-Lughod e Salih, in particolare rispetto all'analisi della questione relativa all'uso del velo tra le donne musulmane fatto dalla prima, e dell'analisi dei movimenti femministi in Medio Oriente e Nord Africa fatto dalla seconda.

Nel quarto ed ultimo capitolo viene approfondito il tema delle Interruzioni Volontarie di Gravidanza (IVG). Questa procedura è spesso fonte di preoccupazione per chi sceglie di intraprenderla in quanto viene svolta in un contesto d'illegalità: l'aborto viene infatti severamente punito dal Codice Penale marocchino. Questa pratica viene comunque messa in atto, in modi diversi a seconda della classe sociale e del livello d'istruzione e ricchezza. Tema collaterale alle IVG è quello della maternità single, presentato attraverso le ricerche di Capelli e Kreuzberger, con particolare attenzione allo stigma sociale del quale sono oggetto le madri non sposate. Analizzando le rappresentazioni delle madri single prodotte dalle ONG che si occupano di questi temi in suolo marocchino, attraverso le ricerche di Newman e Capelli, risulta che queste emergono come vittime. Diversamente, la narrazione fatta da Houda riguardo la sua esperienza di IVG e di quella di altre sue amiche rivelano l'inesattezza di questa immagine e degli stereotipi che veicola.

Gli approfondimenti etnografici presentati nel corso dei capitoli della tesi danno testimonianza di come i soggetti mantengano la propria agency anche di fronte a sistemi normativi e sociali restrittivi delle libertà personali. L'ambito delle relazioni affettive e sessuali si è rivelato un canale privilegiato nel quale indagare il dialogo tra desideri e necessità individuali con le aspettative e il giudizio sociale. Approfondire questo tipo di dialoghi legittima e conferisce rilevanza alle esperienze personali, non riducendole così alle norme legali o sociali del gruppo di appartenenza.

Traslitterazione

Come segnalato in precedenza, la lingua nella quale si sono svolte le interviste e con la quale solitamente comunicavo sul campo è stata prettamente l'inglese. Pochi informatori preferivano il francese, che usavano comunque in modo alternato all'inglese. I brevi scambi che si sono svolti in *darija*, riguardavano per lo più concetti o termini specifici del contesto marocchino. Nel corso dell'elaborato tutti i passaggi sono stati tradotti in italiano, ad eccezione di alcune parole che in *darija* mantengono il loro significato specifico, difficile da tradurre e che si è provato a spiegare in nota. Per quanto riguarda

la traslitterazione, per i suoni simili a quelli italiani sono state usate le lettere latine corrispondenti. Per quanto riguarda le vocali lunghe sono state utilizzate ā, w e y, mentre per le brevi a, u e i. La t e la d interdentali sono stante indicate con th e dh. Le vocali enfatiche (o sorde e faringalizzate) sono state indicate con la corrispettiva vocale con un punto sotto di essa: ṣ, ḍ, ṭ, ḏ. Ad esse si aggiunge la sorda vocalizzata della c che è stata indicata con il grafema q. Altra lettera indicata con un puntino sottostante è ḥ, corrispondente a un'aspirazione sorda dal suono faringale. Con h, senza il puntino, viene indicata un'aspirazione sorda. J corrisponde alla g dolce di giorno, mentre z alla s pronunciata in modo sonoro. Lo stacco glottale con ' . ' indica, invece, la fricativa faringale sonora. Le ultime corrispondenze degne di nota sono sh, che indica il primo suono della parola "scienza", gh, che indica la r polivibrante (come in francese) sonora e infine kh, ad indicare la consonante sorda polivibrante ottenuta facendo vibrare l'ugola e tenendole vicina la radice della lingua.

1. Costruire relazioni amorose (Marwan)

Le relazioni affettive dei giovani abitanti di Rabat prendono le mosse con l'avvicinamento dei possibili partner; hanno luogo così i primi incontri e con questi il corteggiamento. Questo momento iniziale della relazione può rivelare le dinamiche sociali tra i generi e i diversi ruoli, sessuali e non, attribuiti al genere maschile e a quello femminile. In questo capitolo, dopo una prima rassegna della letteratura riguardante le relazioni eterosessuali in Marocco, in particolare nelle loro fasi iniziali, verrà presentato il punto di vista di un giovane abitante di Rabat, Marwan, che metterà in luce alcuni modelli di relazione affettiva e il disagio nel quale si può incorrere quando ci si allontana da questi modelli. Il capitolo si concluderà, infine, con una riflessione sulla prima socializzazione alle relazioni amorose eterosessuali basata, come riportato dagli interlocutori incontrati sul campo, sull'esempio dei genitori.

1.1 Le relazioni amorose nella contemporaneità marocchina

Gli studi antropologici sui sentimenti e sulle emozioni si sono sviluppati in tempi relativamente recenti. A lungo il caso specifico del sentimento amoroso nel contesto del Nord Africa non è stato studiato dall'antropologia, che si è invece concentrata sugli studi di parentela; mentre prevaleva il focus su strutture e funzioni del contesto familiare, raramente o solo marginalmente in questi studi venivano inclusi i sentimenti individuali, tra di essi l'amore, rimanendo, così, trascurati almeno fino agli anni '80 (Fortier, Kreil, Maffi, 2018: 14). Un altro ambito di studi che si avvicinava a quello dell'amore era lo studio della legge islamica che si occupava anche della regolamentazione delle relazioni matrimoniali e sessuali. Va sottolineato come gli «sforzi di trovare modelli per il funzionamento delle relazioni di parentela e di formalizzare la legge islamica, non solo erano in linea con il criterio di interesse scientifico antropologico del tempo, il quale favoriva ampi schemi esplicativi, ma erano anche congruenti con il progetto europeo di controllo della regione» (ivi: 14, TdA).

Nel momento in cui si sceglie di indagare gli apporti antropologici al tema amoroso nella storia della disciplina, bisogna anche considerare il contesto nel quale questi sono

stati prodotti: la dominazione europea del Nord Africa ha infatti convissuto con lo studio antropologico di queste aree influenzandolo significativamente. Pertanto le analisi antropologiche, invece di occuparsi dello studio dei sentimenti, hanno inizialmente cercato schemi, indagato strutture, fornito strumenti e approfondito tematiche più funzionali per il potere coloniale (come ad esempio l'organizzazione del potere e del sistema familiare).

Con l'inizio degli anni Ottanta nuove correnti e approcci si fanno largo nella disciplina antropologica: nell'introduzione al volume *Reinventing Love? Gender, Intimacy and Romance in the Arab world* (2018), fondamentale raccolta degli studi sul sentimento amoroso nel mondo arabo, vengono individuate tre principali correnti di ricerca sui paesi arabi emerse negli anni '80. Gli antropologi impegnati in paesi a maggioranza araba iniziano a interessarsi allo studio del diritto islamico seguendo la guida degli studi svolti in Marocco da Lawrence Rosen (1984); in seguito aumenta l'interesse per questioni di bioetica e di salute riproduttiva, stimolato dall'*International Conference on Population and Development* svoltasi a Il Cairo nel 1994; infine, sempre nel corso degli anni Ottanta, l'antropologia delle emozioni inizia a guadagnare attenzione negli Stati Uniti attraverso numerosi contributi di altri autori ed altre autrici, tra i quali Lutz, Abu-Lughod e White (Fortier, Kreil, Maffi, 2018: 15). A seguito di questi sviluppi, l'amore trova il suo spazio negli studi antropologici riguardanti i contesti a maggioranza araba in quanto tema situato all'incrocio di tematiche emergenti in quegli anni: l'interesse per il sistema legale, le emozioni individuali e la circolazione transnazionale degli immaginari (ivi: 15). Negli anni Ottanta le complesse interazioni economiche e politiche su scala mondiale danno una rinnovata spinta alla globalizzazione e con essa alla circolazione di immagini e simboli, riguardanti anche la sessualità e le relazioni romantiche.

Aymon Kreil ha svolto una ricerca in Egitto tra il 2008 e il 2010 presso l'associazione "Generous Hearts", la quale persegue l'obiettivo di fornire ai propri beneficiari strumenti per esprimere le proprie emozioni al fine di poter raggiungere un'appagante auto-realizzazione attraverso l'organizzazione di numerose attività. Attraverso questa ricerca l'autore ha mostrato come il discorso circa le emozioni sia stato codificato nel

paese preso in analisi. Nella sua ricerca l'autore indaga, infatti, i diversi tempi e spazi nei quali è considerato socialmente lecito parlare di amore e sesso. Da quanto emerge i discorsi sulla sessualità nel contesto cairota appaiono molto frequentemente nei caffè, la cui frequentazione – specialmente in determinati quartieri – è prettamente maschile: in questi contesti, però, raramente si tratta di sentimenti e intimità, argomenti solitamente riservati ad un ristretto gruppo di amici. Anche le donne sposate trovano spazi dove parlare di sessualità, talvolta non risparmiando i dettagli, e ciò avviene specialmente in gruppi composti da donne sposate. Generous Hearts, attraverso i suoi laboratori e terapie di gruppo, crea uno spazio ulteriore in cui parlare di sessualità e amore. Tuttavia, l'approccio utilizzato durante le attività non fa altro che rafforzare le gerarchie esistenti continuando a promuovere le strutture sociali preesistenti come punto di riferimento – famiglia e religione incluse. Questo metodo garantisce, da una parte, il mantenimento dell'organizzazione sociale che permette ai beneficiari di aprirsi su certi argomenti solo in specifiche situazioni, e dall'altra, favorisce la realizzazione personale e fornisce uno spazio sicuro nel quale confrontarsi sui suddetti temi in presenza di personale appositamente formato. Anche in questo caso, la realizzazione personale e lo spazio di confronto vengono costruiti nel rispetto delle strutture sociali preesistenti, delle quali viene sempre sottolineata l'importanza. Secondo l'autore, l'espressione dei sentimenti appare connessa all'appartenenza di classe: “l'incitazione al discorso che si trova in atto nei centri di counselling psicologico è combinata con la più ampia percezione che questa pratica sia inscritta nelle gerarchie sociali” (Kreil, 2014: 84, TdA). L'autore sostiene che vi siano diversi modi di esprimere l'amore, descritti in correlazione a diversi livelli di educazione.

Il livello di educazione viene collegato anche alla pratica del *catcalling*, segnalata dagli interlocutori di Kreil come mezzo di comunicazione tra sessi proprio delle persone meno istruite: “alcuni giovani uomini vorrebbero intraprendere conversazioni romantiche ma non sono in grado di farlo: dalle loro bocche escono insulti” (ivi: 86, TdA). Il comportamento sessuale e romantico composito dei membri di classi povere (che probabilmente non hanno potuto studiare), viene interpretato come fattore che va a contribuire all'instabilità sociale, alla violenza e alla disintegrazione della morale.

All'interno dell'immaginario cairota, infatti, l'abilità di esprimere emozioni viene collegata al livello d'istruzione tanto nella comunicazione quotidiana, quanto nelle notizie presentate dai media. In questo discorso emerge l'immagine di una classe popolare che si delinea come un attore collettivo estremamente ambivalente, dalle pratiche simili ma opposte a quelle della classe più agiata: simili in quanto entrambe attuano comportamenti sessuali soggetti a stigma sociale, ma opposti in quanto questi comportamenti vengono attribuiti a cause diverse. Infatti, mentre il comportamento delle classi popolari viene giustificato da una supposta ignoranza, il comportamento delle classi agiate viene caratterizzato sì da una sessualità considerata come sregolata, ma come tale in quanto proveniente dall'esterno e, più precisamente, da un generico "Occidente" che si desidera imitare. All'interno di questa contrapposizione, le componenti più povere della società e quelle più ricche si pongono entrambe, anche se in modi e per motivi diversi, in conflitto con valori, categorie e comportamenti che sono proposti come tradizionali e socialmente accettati (Kreil, 2014). L'espressione di sentimenti romantici nel contesto cairota presentato da Kreil non è quindi univoca ma caratterizzata da diversità riconducibili ad appartenenze di classe, istruzione e vicinanza al mondo e ai prodotti culturali provenienti da paesi europei o nord-americani.

Gli interlocutori che verranno presentati all'interno di questo capitolo provengono indubbiamente da un contesto diverso da quello del Cairo studiato da Kreil, ma ci si può chiedere come essi riconoscano e distribuiscono nelle diverse situazioni l'intensità del proprio sentimento amoroso. Sicuramente questo elaborato non vuole porsi come rappresentativo della società o anche solo dell'intera gioventù marocchina; piuttosto si tratterà specificamente di una determinata parte della gioventù che conduce la sua vita nella capitale, con tutte le influenze che in essa si trovano. I miei interlocutori, tra le proprie amicizie, indicano spesso persone di origine straniera, non marocchina, il più delle volte europei o statunitensi. Non di rado nel momento in cui rivelavo di essere italiana mi venivano nominati artisti pop miei connazionali, suggeriti agli interlocutori marocchini da altre persone italiane conosciute in precedenza. Inoltre i *caffè* nei quali i giovani trascorrono molte ore pomeridiane si differenziano da quelli di altre città marocchine: in luoghi come *la Renaissance*, o bar come *Upstairs e Rockers*, le bevande,

i cibi, e la musica fanno dialogare suoni e gusti marocchini ed internazionali. Questo è il contesto nel quale naviga la gioventù urbana e scolarizzata di Rabat, che verrà definito più dettagliatamente nel corso del capitolo.

Parlando di gioventù, Bourdieu ricorda che l'età «è un dato biologico socialmente manipolato e manipolabile. [...] Il fatto di parlare dei giovani come di un'unità sociale, di un gruppo costituitosi come dotato di interessi comuni, e di mettere in relazione questi interessi con un'età biologicamente definita è già un'evidente manipolazione» (Bourdieu, 1984). Prima di procedere, è necessario, quindi, specificare che cosa significhi il termine “gioventù” nel Marocco odierno. Già negli scritti sul Marocco precoloniale e rurale veniva mostrato come la classificazione delle fasi della vita fosse molto complessa. I fattori che determinano il passaggio tra l'infanzia e l'età adulta dipendono dall'ordine sociale e politico, e si configurano in modo diverso in base al sesso di appartenenza. Tra questi fattori riveste una particolare rilevanza il matrimonio: i giovani sono coloro che, pur essendo nelle condizioni sociali ed economiche per potersi sposare, ancora non l'hanno fatto; la fase della “giovinezza” si conclude dunque con il matrimonio e ancor di più con la nascita dei figli (Bennani-Chraïbi, Farag, 2007: 25). Per quanto il matrimonio mantenga nella società marocchina un ruolo fondamentale, ad oggi altri fattori altrettanto rilevanti gli si sono affiancati come elementi caratterizzanti della gioventù, la quale è fortemente influenzata dal processo di individualizzazione nelle società arabe, un complesso di esperienze e processi che da un lato portano al dissolversi delle forme di vita sociale precostituite e dall'altro l'incombere di nuove pretese istituzionali sull'individuo (prima tra tutte la necessità di condurre una vita autonoma) (Ferrero Camoletto, 2003: 191). Tale processo è evidente anche in alcune trasformazioni strutturali: urbanizzazione, scolarizzazione, terziarizzazione del lavoro, ma anche riduzione delle dimensioni e della preponderanza della famiglia nelle scelte economiche del singolo e nella rilevanza all'interno del tessuto sociale (Bennani-Chraïbi, Farag, 2007: 36). Altra caratteristica specifica della gioventù marocchina è il rapporto con la generazione precedente: i giovani più urbanizzati, istruiti, maggiormente esposti ai media rispetto ai genitori, rischiano infatti di entrare in conflitto con le figure di autorità. Nel libro di Bennani-Chraïbi e Farag si sostiene che gli adolescenti

marocchini si trovino di fronte a un rapido “cambiamento sociale”, e che siano incapaci di fare riferimento ai loro genitori, non istruiti e sotto forte stress per il futuro. In particolare, sanno che la loro vita non sarà simile a quella dei genitori: questo li distingue per esempio dall’adolescenza narrata dalla Mead (1928) parlando di Samoa. A distinguerli invece dalla gioventù americana è il rapporto con la generazione precedente, di carattere prevalentemente conflittuale negli Usa, che nella realtà marocchina è invece più ambivalente, a causa della più rigida natura gerarchica (per sesso ed età) del contesto nel quale vivono le diverse generazioni (ivi: 32).

Non è solo il contesto sociale ad influire sugli interlocutori e in generale sulla gioventù urbana e scolarizzata marocchina tramite l’istruzione, l’assetto economico, il valore del matrimonio; anche le tecnologie negli ultimi decenni stanno avendo un’influenza significativa e diversi studi circa le relazioni amorose in Marocco fanno riferimento a questo aspetto. Esempio a questo riguardo è la diffusione e l’utilizzo del telefono cellulare. Laura Menin (2018) illustra come questo strumento si sia inserito nella società marocchina dando nuove forme e dinamiche al corteggiamento e al contatto tra persone di diverso genere. È infatti grazie ai telefoni cellulari che chiamate e messaggi possono portare a incontri e potenzialmente a conseguenti relazioni amorose, anche non matrimoniali; secondo l’autrice le relazioni romantiche prematrimoniali sono «sempre più mediate dai telefoni cellulari» (Menin, 2018: 2, TdA). Questo in quanto la diffusione dei telefoni ha portato a un’espansione delle opportunità di interazione intima tra le persone; essi sono, quindi, diventati un mezzo per esplorare le possibilità di intimità sia emozionale che fisica in modo diverso rispetto a quanto accadeva in precedenza, secondo strutture e norme che oltre ad essere modellate dal contesto culturale e dalle pratiche religiose subiscono ora l’influenza delle nuove tecnologie e dei nuovi media. È anche a proposito dell’avvento dei media nella vita di tutti i giorni che Menin riporta il concetto di *Everyday Islam* (ivi: 3): nella maniera di utilizzo di questi mezzi vi è infatti una rilevante testimonianza di come le norme religiose vengano calate nelle vite delle persone in maniere uniche a seconda non solo delle necessità individuali, del vissuto, dei desideri, ma anche dei mezzi, inclusi i nuovi media. Con l’espressione *Everyday Islam* si intende la pratica quotidiana e personale di precetti religiosi che smettono di essere mere

regole astratte e assumono una rilevanza pragmatica nel modo in cui si manifestano nella vita e nella quotidianità dei singoli. Ciò che suscita interesse non è l'idealizzazione o l'ipostatizzazione delle norme morali: è piuttosto l'utilizzo quotidiano che la persona fa di tali norme, il suo singolare modo di dialogarci, che risulta centrale in questo contesto. Allo stesso modo Schielke teorizza l'inconsistenza delle idee morali, sempre collegate a particolari situazioni e allo sforzo della persona di mediare tra le ingiunzioni religiose e le necessità personali al fine di compiere la cosa migliore alla luce delle specifiche condizioni in cui agisce. Secondo l'autore gli attori modellano e adattano i propri standard etici a seconda delle situazioni, e comprendere ciò permette di considerare tutte le ambivalenze, le situazioni e i desideri individuali che fanno sì che un'esperienza accada, si verifichi (Kreil, 2016a: 176). È a questa stessa logica che fa riferimento l'affermazione del nonno di Marwan riportata da Marwan stesso: “non ho mai conosciuto un musulmano”. Secondo la sua argomentazione, nessun musulmano si comporta “come da manuale”, in modo ineccepibile, incarnando il musulmano che dovrebbe essere secondo le scritture.

Nella sua ricerca Menin si relaziona con ragazze di una città di medie dimensioni del Marocco centrale, il cui pseudonimo è al-Azaliyya. In questo campo sono presenti influenze statunitensi ed egiziane pervenute attraverso i programmi televisivi, i quali hanno reso popolari tra i giovani le immagini di relazioni di coppia romantiche, trattando anche la questione della scelta matrimoniale. Io stessa, nel mio campo, ho riscontrato simili influenze che riflettono gli attuali trend della cultura popolare globalizzata, i quali stanno diventando sempre più d'impatto, prime tra tutte le serie TV su piattaforme di *streaming*. In particolare sulla *home page* di *Netflix Morocco* si trovano una enorme quantità di *k-drama*⁴, e in ambito musicale il gruppo k-pop B.I.G. non solo ha fatto versioni in arabo delle proprie canzoni (l'ultima delle quali “Illusion”⁵), ma ha anche

⁴ Serie televisive sud-coreane. Trattano solitamente temi romantico sentimentali, drammatici, scolastici e a volte comici.

⁵ https://www.youtube.com/watch?v=XCV_DTmMVf4

proposto cover in stile k-pop⁶ di canzoni marocchine (tra le più popolari: “Lm3llem”⁷ di Saad Lamjarred⁸ e “La bezzaf”⁹ di The5). Ai tempi del lavoro di campo della Menin, condotto tra il 2008 e il 2012, la cultura popolare sud-coreana non era ancora inclusa tra le influenze a cui la cultura giovanile marocchina era esposta: ciò testimonia una cultura popolare estremamente dinamica e in continua espansione.

Ad avere per lungo tempo un ruolo preminente sono stati, come si diceva, i cellulari, che hanno permesso di creare relazioni, *flirtare* e conversare senza il rischio di serie conseguenze sociali (Menin, 2018: 4), in quanto permettevano di svolgere le suddette azioni in privato. È così che i cellulari «aiutano i giovani marocchini a coltivare una ‘incertezza produttiva delle relazioni’, il cui scopo non sia ingannare l’altro, ma generalizzare l’incertezza, la quale è socialmente ed emotivamente produttiva, nonostante sia anche personalmente frustrante» (ivi: 5, TdA), dove con “incertezza” si intende, in modo positivo, la libertà di una relazione di proseguire o di spegnersi a seconda del desiderio delle parti coinvolte. Dal punto di vista delle generazioni più anziane, particolarmente quelle riscontrabili in ambito rurale, e degli individui più vicini alle istituzioni religiose, i telefoni generavano preoccupazione e venivano “incolpati” di favorire relazioni sessuali tra i giovani non sposati e tradimenti nelle coppie già sposate. Circa dieci anni dopo la ricerca di Menin i cellulari continuano a ricoprire un ruolo centrale nel fornire nuovi strumenti per modellare le relazioni romantiche. Nuove piattaforme strutturate per conoscere persone, come Tinder e alle volte Grindr, erano

⁶ Genere musicale pop sud-coreano, che unisce nelle performance musica, ballo e arti visive.

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=9o7nLa7yRG0>

⁸ Personaggio molto discusso: nel 2010 è stato accusato di aver picchiato e violentato una donna di New York. Nel 2016 ha affrontato altre accuse di aggressione sessuale a Parigi, nel 2015 accusa simile è arrivata dal Marocco, la donna in questo caso ha ritirato la denuncia a causa delle pressioni famigliari. Le ultime due accuse di violenza sessuale e stupro sono arrivate nel 2018: da Saint-Tropez e nuovamente dalla Francia. Il re Mohammed VI lo ha aiutato a pagare le tasse e ad assumere il proprio team di legali. La maggior parte dei processi sono terminati con degli accordi, Lamjarrad non ha mai smesso di produrre musica, e nel 2019 è tornato ad esibirsi live (<https://stepfeed.com/plagiarism-justifies-deleting-saad-lamjarred-s-songs-but-rape-doesn-t-9328>; <https://www.independent.co.uk/news/world/africa/morocco-king-cover-legal-cost-saad-lamjarred-french-rape-case-a7392746.html>)

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=C-Eii-XZJd0>

spesso presenti sui telefoni dei miei interlocutori. A detta di molti, il fine è semplicemente fare nuove conoscenze, senza interessi se non il piacere di conoscere nuove persone e stringere nuove amicizie; altri invece dichiarano di utilizzare queste applicazioni per poter incontrare partner sessuali, soprattutto chi utilizza Grindr, oppure per sviluppare una relazione sentimentale. Nonostante questa distinzione, anche nel primo caso gli incontri e le chat hanno quasi sempre un'accezione romantica, e le impostazioni sulle applicazioni permettono di specificare fin da subito a che genere o generi la persona che vi si iscrive è interessata; in entrambi i casi, come è chiaro, la ricerca di un'amicizia potrebbe evolvere in una relazione. Altre applicazioni, molto meno diffuse, sono esplicitamente costruite per chi desidera stringere amicizie e non presentano quindi la possibilità di specificare il genere o i generi della persona che si vuole incontrare, ma piuttosto gli interessi o le lingue parlate, permettendo anche scambi linguistici. La libertà d'espressione che i cellulari fornivano nel testo di Menin ai giovani di al-Azaliyya è la stessa che viene ricercata dai miei interlocutori attraverso internet.

Non è stata solo la diffusione dei telefoni a modificare le relazioni amorose, ma anche importanti trasformazioni economiche e conseguentemente sociali hanno causato dei cambiamenti. Gli indicatori economici denotano un declino dal 1956 in poi, con un significativo peggioramento nell'economia marocchina nel 1970, soprattutto nella classe operaia (Gilson Miller, 2013: 173). Per quanto riguarda l'istruzione, che attualmente include maggiormente le ragazze, vi è stata una generalizzazione della scolarizzazione, processo che prevedeva sia l'estensione della scolarizzazione che l'obbligo scolastico, reso ufficiale con un decreto del 1963 (ivi). La crisi economica e la generalizzazione della scolarizzazione hanno portato a uno slittamento dell'età del primo matrimonio. Per quanto riguarda le donne si è passati da un'età media delle spose a 17.5 anni nel 1960 a un'età media di 25.8 anni nel 1998 e di 32.1 anni nel 2004 (Bakass, Ferrand, 2013: 43). Mentre anche l'età media degli uomini al momento del matrimonio aumenta, non si può parlare di una disaffezione verso l'istituzione del matrimonio; questa infatti, seppur avvenendo più avanti nel tempo, rimane di grande importanza nell'acquisizione di uno status sociale nel contesto marocchino, soprattutto per le donne. Nella rapida transizione demografica che il Marocco ha vissuto nel Novecento (soprattutto nella seconda metà

del secolo con aumento della popolazione e della scolarizzazione), l'età al momento del matrimonio si è alzata: ciò suggerisce che l'istituzione del matrimonio non corrisponda più così frequentemente alle prime esperienze sessuali delle parti coinvolte (ivi: 5). Per quanto riguarda questo fenomeno (la sessualità prematrimoniale), è difficile raccogliere dati, in quanto si tratta di una pratica illegale secondo il codice penale marocchino¹⁰; come si verifica anche per l'aborto e la maternità *single*, questi temi sono permeati da un forte stigma sociale. Nel momento in cui queste tematiche divengono oggetto di indagini e ricerche, le persone interpellate potrebbero mentire per paura di ritorsioni legali o per timore che quanto confessato possa emergere in contesti sociali a loro vicini, generando reazioni di avversione.

Il quadro fin qui illustrato mostra come le relazioni tra i generi si stiano riconfigurando alla luce delle dinamiche economiche, delle influenze della cultura globalizzata e dei nuovi media. In questo contesto gli interlocutori si orientano a seconda dei propri desideri, dei mezzi che hanno a disposizione per realizzarli, ed è con questi che si relazionano a persone con le quali sperano di poter intraprendere una relazione. Diversi studi si concentrano su queste prime fasi dei rapporti romantici, come l'antropologo Matthew Carey che ha studiato il corteggiamento, concentrandosi in particolare su come vengono utilizzate le bugie al suo interno, presentando una schematizzazione – definita da lui stesso “arbitraria” – del corteggiamento in Marocco. Di particolare rilevanza risulta l'importanza che egli conferisce alle dinamiche tipiche della fase del *flirt* e come queste vengano influenzate, come delineato in precedenza, da nuovi mezzi di comunicazione e dalla globalizzazione di diversi modelli culturali.

La struttura che Carey individua nel corteggiamento è composta da tre fasi: incontro, seduzione, rottura o risoluzione (Carey 2012). L'incontro viene descritto come momento di uscita dalla propria rete, fatto che rende possibile la conoscenza di nuove persone, non facenti parte del tessuto di amicizie e conoscenze preesistenti. In questo momento le

¹⁰ L'articolo 490 del Codice Penale ne sancisce l'illegalità.

(<https://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/penal/code%20penal.htm>).

informazioni scambiate sono estremamente poche dato che lo scopo di questo scambio è, per gli uomini, principalmente quello di realizzare un incontro fisico, che si svilupperà poi nella seconda fase, la seduzione. Durante quest'ultima gli individui si scambiano più informazioni ed è più facile che vengano a galla le prime menzogne delle quali Carey parla, come ad esempio una presentazione che abbia esagerato attributi positivi dell'aspetto fisico. Si tratta di informazioni spesso mediate dai social media, che hanno lo scopo sia di presentare la persona, sia di attrarre verso di essa possibili partner, grazie anche alle menzogne, o alla volontaria omissione di informazioni, come accade per le persone divorziate o con relazioni intime alle spalle. È attraverso le prime informazioni scambiate che gli individui mantengono la controparte in uno stato di sospensione, nel quale molteplici possibilità rimangono aperte. Queste ultime si chiudono al momento del terzo passaggio del corteggiamento: si dipanano o per risoluzione, quindi rendendo ufficiale la relazione, oppure terminandola.

L'unico modo in cui Carey parla di ufficializzazione della relazione è il matrimonio. Riflettendo sulle relazioni delle quali sono stata testimone durante il mio periodo sul campo, corroboro la tesi secondo cui matrimonio sta perdendo il monopolio di cornice delle relazioni tra i giovani con stili di vita prevalentemente urbani, i quali non mancano di ricorrere, come vedremo nel capitolo 3, ad altre forme di ufficializzazione della relazione. Mentre l'incertezza coltivata nella fase della seduzione – anche attraverso le menzogne – massimizzava le possibilità di successo dell'incontro, che poteva tradursi sia in una relazione prematrimoniale, che in un progetto matrimoniale, ora le possibili bugie ricoprono un'altra funzione: quella di interrompere il rapporto in modo pacifico, senza forti conflitti. “La sincerità o la falsità dell'affermazione è [...] secondaria al suo obiettivo: la definizione della relazione” (Carey, 2012: 202, TdA). Affermare di aver perso l'autobus per recarsi all'appuntamento prestabilito è un esempio di falsa affermazione con il fine di portare dolcemente una relazione alla sua conclusione. Nella presentazione del corteggiamento Carey riconosce l'agency delle persone coinvolte nell'utilizzo che essi fanno dello strumento delle menzogne.

Tutte le dinamiche di flirt fino ad ora presentate sembrano confermare una visione dei generi nella quale l'uomo ha un ruolo attivo all'interno della società e anche del rapporto amoroso, mentre la donna ha un ruolo più passivo. Questa dinamica è evidente nei dialoghi tramite messaggi telefonici illustrati da Carey, dove è quasi sempre l'uomo a cercare la donna e a iniziare lo scambio di messaggi. Come proverò ad illustrare nelle prossime sezioni di questo capitolo, per gli individui coinvolti non sempre è semplice corrispondere a questa visione e ai suoi modelli, i quali influiscono sulle necessità quotidiane, o sulle aspirazioni personali degli individui che presentano una concezione dei ruoli di genere non allineata, rappresentata dalle dinamiche del flirt che verranno illustrate di seguito.

Lo studio che per primo mostra come questi modelli vengano utilizzati, ma come allo stesso tempo possano produrre frustrazione è quello intrapreso da Steffen Strohmenger nell'ambito del flirt in Egitto, ed in particolare nell'utilizzo della tecnica del *Tuql*. Con il termine *tuql* si intende il rifiuto, quasi sempre femminile, di cedere facilmente alle *avances* della controparte maschile. Le giovani donne egiziane, nella ricerca svolta da Strohmenger più di trent'anni fa, utilizzavano questo concetto "come una strategia retorica che permette sia alle donne che agli uomini di dimostrare le proprie qualità in quanto individui meritevoli di essere amati" (Strohmenger in *Reinventing Love?*, 2018: 33, TdA). In quanto agli uomini, pur non essendo loro richiesto di praticare il *tuql*, quando questo viene "performato" dalla ragazza, dovrebbero dimostrare il loro sincero interesse e non desistere facilmente di fronte al rifiuto. Il concetto di *tuql* non pone come fondamento dell'amore la reciprocità del sentimento, questa pratica concepisce, anzi, come vero amore la perseveranza di fronte a un iniziale rifiuto. Si tratta di una pratica di rifiuto prettamente femminile, e rispecchia il modo in cui ci si aspetta che i due generi si comportino; in particolare è molto presente il pregiudizio secondo il quale una donna che dimostra interesse o cede facilmente a delle *avances* sia una donna "di facili costumi" e, quindi, meno desiderabile (ivi: 40). Le ragazze sono inoltre interessate, secondo l'autore, a mettere in pratica questa strategia per scoraggiare i motivi meno nobili per i quali dei ragazzi potrebbero approcciarsi a loro, ossia avere rapporti sessuali senza reale interesse nel costruire una relazione duratura. Il rischio nel praticare il *tuql* è

che la controparte perda interesse o che quest'ultimo si sposti verso qualcun altro. Qualora questo dovesse accadere lo si può comunque motivare dicendo che, se l'uomo fosse stato realmente interessato, avrebbe proseguito con il corteggiamento.

Trovo molto interessanti le critiche degli interlocutori di Strohmenger nei riguardi di questa pratica: a lamentarsi in particolare sono le ragazze, le quali portano con sé il fardello culturale¹¹ del dover nascondere un possibile interesse romantico. La ricerca di Strohmenger è stata condotta trent'anni fa in Egitto. Nonostante questa distanza temporale in questo capitolo proverò ad illustrare una pratica simile incontrata tra i miei interlocutori marocchini. Le frustrazioni che una pratica del genere risveglia nelle parti coinvolte non riguardano esclusivamente le donne; è forse l'influsso di altre testimonianze e influenze culturali a far sperare anche i giovani maschi marocchini in un amore romantico e caratterizzato da forte sintonia, perseguita con strategie diverse da quella del rifiuto e dell'inseguimento. Provare a liberarsi di questa pratica, mentre la controparte continua a metterla in atto, si delinea come un momento frustrante nella relazione con l'altra persona, indipendentemente dal fatto che a cercare di liberarsene sia l'uomo o la donna.

1.2 Marwan: l'uomo insegue, la donna fugge

Le relazioni romantiche e le pratiche sessuali costituiscono un aspetto essenziale del processo di socializzazione degli individui e i metodi secondo i quali queste si realizzano forniscono informazioni sul modo in cui ogni società costituisce le identità sociali e di genere degli individui, rivelando le diverse ingiunzioni comportamentali a cui sono soggetti ragazze e ragazzi (Balandier, 1984; Courtois 1998 in Bakass, Ferrand, 2013: 42). Queste si rivelano anche nelle modalità di avvicinamento a un possibile partner e delle primissime relazioni, temi all'interno dei quali si inserisce la testimonianza di Marwan. Dalle sue parole emergono le ingiunzioni comportamentali alle quali si

¹¹ Nell'originale "cultural burden" (Strohmenger, 2018: 46).

accennava, permettendo un primo sguardo alle dinamiche del corteggiamento tra i giovani a Rabat e, di riflesso, alle dinamiche tra i generi.

Marwan ha quasi trent'anni, è alto, con una chioma afro e dei lineamenti tondi e gentili, a causa i quali viene spesso scambiato per un ragazzo hawaiano dal pubblico straniero presente ai suoi concerti. La sua vita è la musica, per la quale ha abbandonato l'università, scatenando il disappunto della sua famiglia. Il suo talento musicale è innegabile e la messa a frutto di questo all'interno di diversi gruppi gli permette un tenore di vita superiore agli standard dei suoi coetanei. Mentre molti giovani trovano difficoltà nel potersi permettere una soluzione abitativa che non preveda la convivenza con la famiglia, oppure con dei coinquilini, Marwan ha un bell'appartamento in affitto, diversi strumenti musicali e tecnologici per produrre musica. Lo stop forzato dalla pandemia lo mette a dura prova, ma anche in questo periodo riesce a cavarsela con progetti minori online; deve spostarsi da Rabat, non potendo più sostenere da solo le spese dell'appartamento, ma non torna a vivere con la famiglia di origine in uno dei quartieri popolari della città, si sposta nelle campagne vicine. Vive comunque nel contesto della capitale, Rabat, che continua a frequentare. Questa città attrae molte persone provenienti dall'Europa per lavoro e diverse figure politiche marocchine vi si recano regolarmente in quanto sede del parlamento; ciò fa sì che il contesto sia internazionale e che l'immagine della città venga molto curata, sicuramente più di quanto non venga fatto in città secondarie dal punto di vista politico ed economico, che non possono vantare lo stesso afflusso di diplomatici, funzionari governativi e professionisti provenienti da paesi diversi dal Marocco, o quantomeno di persone di classe sociale medio-elevata. In città vi sono parchi, come il Jardin Nouzhat Hassan curato in ogni minimo dettaglio, viali alberati, una pittoresca passeggiata sulla riva del fiume che divide le città di Rabat e Salé, e nel centro sono sempre presenti forze dell'ordine, la cui frequenza aumenta più ci si avvicina alla sede del parlamento. Poter vivere in questo specifico contesto facilita le condizioni in cui giovani uomini e donne esprimono i propri sentimenti in modalità variegate, intrecciando e vivendo relazioni che in altri contesti geografici e socio-culturali dello stesso paese non vivrebbero. In questo contesto, le prescrizioni e le aspettative sociali e di genere "locali" (esse stesse plurali e

diversificate) si intrecciano con ideali e modelli di persona, genere, relazioni e famiglia identificate come “esterne” o frutto di processi storici coloniali e post-coloniali e di globalizzazione, quali, ad esempio, la scelta del partner, le modalità di corteggiamento, le concezioni dell’amore e la trasformazione degli immaginari relativi allo statuto del matrimonio. Tra le persone che vivono questo ambiente quotidianamente si inserisce Marwan.

Conosco Marwan in una sua casuale visita nell’appartamento nel quale vivo durante il mio soggiorno a Rabat. È amico del mio coinquilino, Hamza, e si appoggia spesso al nostro appartamento per potervi dormire quando deve rimanere in centro a Rabat fino a tardi per lavoro. Quella sera non parliamo molto ma cantiamo, Marwan prende la chitarra e intrattiene tutti. La pandemia da Covid19 l’ha obbligato a interrompere molti dei suoi impegni lavorativi collegati alla musica, dedicandosi a dei piccoli progetti sui social e aspettando con ansia che gli sia permesso nuovamente di esibirsi in pubblico, dedicandosi, nel frattempo, a suonare per i propri amici.

Da quella sera incontrerò spesso Marwan nel mio appartamento, invitato da Hamza ad unirsi a noi ogni qual volta egli ne abbia bisogno o semplicemente lo desidera. Accanto alle canzoni iniziano con il tempo ad alternarsi, tra di noi, discorsi e lunghe conversazioni mai noiose: Marwan sa leggere molto bene chi ha di fronte, e come se i suoi interlocutori fossero spettatori dei suoi spettacoli si assicura che questi non si annoino mai, facendoli sentire sempre inclusi e ascoltati. Il rapporto si evolve, e da conoscenti iniziamo a diventare amici: gli racconterò così il mio progetto di tesi, il mio interesse per i rapporti tra i generi. Appena sente parlare di questa tematica vuole condividere immediatamente la sua visione, raccontando come per lui sia complicato approcciarsi alle ragazze marocchine. Marwan si è espresso con queste parole di fronte a me, Hamza, la ragazza ispano-marocchina di Hamza e l’altro nostro coinquilino tedesco (Hadrian):

«è molto più facile parlare con voi [ragazze] europee. Quando parlo con una marocchina si spaventa subito e ha paura che io da lei voglia qualcosa di più, quasi immediatamente. E non è così, solo che questo atteggiamento rende

difficile parlarsi. Hadrian mi farai sapere se non ho ragione! Le marocchine sono diverse dalle europee. Quando esci con una marocchina lei si comporta come se ti stesse facendo un favore. Alle volte ci esci e loro rispondono alle tue domande come dei robot. Io ho provato a fare la stessa cosa con loro! Rispondevo dicendo il minimo [necessario] e si arrabbiavano! Mi dicevano “non sei abbastanza interessato a me”, non capivano che io con loro mi sentivo allo stesso modo!»

Marwan nel parlare ha un atteggiamento quasi iracondo, alternato a un tono più sommesso di delusione ed è percepibile la frustrazione nelle sue parole. Il suo atteggiamento verso le ragazze marocchine è di disillusione: pensa che non potrà costruire un rapporto con loro, nonostante la consapevolezza di un interesse reciproco. Me ne parla in modo più tranquillo quando ci incontriamo nuovamente per una chiacchierata incentrata esplicitamente sugli argomenti della mia ricerca.

«Non è neanche colpa delle ragazze: loro vengono cresciute così dalle loro madri, e imparano che “devi trovare un ragazzo che ti tratti bene, che faccia di tutto per te”, e poi loro si aspettano questo. Si aspettano un ragazzo pronto a faticare, e se uno non fatica non è quello giusto»

Gli chiedo se i ragazzi siano pronti a rispondere a questo bisogno:

«Certo! Anche loro vengono cresciuti così: ci provano insistentemente, e anche se la ragazza dice no continuano a insistere. A me questo [modo di fare] sembra malato. Però alla fine sono due metà di un sistema, e assieme funzionano. Tu scappi e io ti inseguo. Se il ragazzo non facesse così anche il comportamento della ragazza non avrebbe senso e alla fine non esisterebbe più».

Su queste linee guida si trovano ad agire e provare a relazionarsi giovani uomini e donne. La schematizzazione fatta da Marwan sicuramente non è universalmente vera e applicabile, ma riporta in modo efficace i modelli più diffusi. Le ragazze non devono cedere facilmente alle *avances* dai ragazzi, e i ragazzi devono essere pronti a questi rifiuti e non farsi fermare da essi. Come nella pratica egiziana del *tuql*, così anche in Marocco il gioco di rifiuto e di insistenza diventano mezzi per dimostrare la propria

validità come partner e i propri sentimenti (Strohmenger in *Reinventing Love?*, 2018: 33) all'interno di un sistema condiviso. Alcune di queste dinamiche si esplicitano in modo palese nel momento in cui vengono messe in atto con persone provenienti da altri contesti culturali. È così che la gentilezza di Agathe, studentessa francese, non è sufficiente a fermare le *avances* di un ragazzo marocchino incontrato ad una festa; solo una violenta reazione verbale causata da frustrazione metterà fine alla corte insistente di lui. Allo stesso modo la non insistenza di Hadrian, la sua non continua disponibilità a “messaggiare”, in particolare, verranno scambiate da Lina per un effimero e infondato interesse nei confronti di lei, innescando dinamiche che porteranno alla fine della breve relazione.

Diversamente dalla presentazione fatta del *tuql*, Marwan sottolinea come la dinamica marocchina, per avere effetto, debba essere riconosciuta e messa in atto sia dalla parte maschile che da quella femminile: l'attenzione ora è divisa equamente tra i due generi. Il *tuql* viene presentato dagli interlocutori di Strohmenger come una pratica prettamente femminile e la risposta maschile che essi prevedono a tale comportamento è la stessa di cui parla Marwan: una sopportazione del rifiuto e una tenace insistenza. Gli interlocutori egiziani di trent'anni fa, però, denotano questa risposta maschile senza troppa enfasi e articolandola poco, come se fosse un comportamento rispondente all'ordine della natura. Secondo loro l'uomo può, alle volte, mettere in atto il *tuql* e “fuggire” dalla ragazza a lui interessata, ma nei loro discorsi non danno voce alla prevista reazione maschile di “inseguimento” (Strohmenger, 2018). Diversamente Marwan conferisce rilevanza alla disposizione dell'uomo a rispondere al rifiuto: tale reazione è essenziale al funzionamento del sistema dei *tuql*. Così, formulando il suo discorso, Marwan ridisegna i limiti tra natura e socializzazione, l'uomo non “insegue” in quanto uomo, ma poiché è ciò che gli viene richiesto affinché il sistema del corteggiamento funzioni. Nel momento in cui questo comportamento smette di essere ascritto all'ordine della natura, cessa implicitamente di caratterizzare tutti gli uomini, e coloro che scelgono di non metterlo in atto non vengono più definiti come uomini meno “veri” o di rango inferiore.

L'attenzione che Marwan ha per il ruolo maschile, come emerge dalla nostra discussione, è anche legata al fatto che lui, in prima persona, non vuole interpretarlo. Di seguito verrà esplorata la sua posizione, già introdotta nei passaggi precedentemente riportati, rispetto a questa dinamica relazionale.

1.3 La dinamica del flirt

I giovani uomini, nella relazione tra chi deve fuggire e chi deve inseguire, ruoli ai quali si viene socializzati, non sempre si trovano a proprio agio nel ruolo di “inseguitori”, di insistenti corteggiatori. Questo comportamento dipende anche dalla persona e dall'agency del soggetto, che non necessariamente sarà portato ad attuare comportamenti socialmente attesi nella relazione con il genere femminile. Allo stesso tempo, alcuni individui potrebbero invece trovarsi a proprio agio nel ruolo a loro assegnato e potrebbero esservi portati in modo apparentemente molto naturale dal proprio percorso di vita.

Reazioni di rifiuto, accettazione o disagio di fronte a questi ruoli si riscontrano anche dalla parte femminile. Per quanto riguarda ad esempio il disagio, sentimento intrinseco alla dinamica del corteggiamento, si può presentare quando l'uomo ignora il rifiuto femminile anche quando questo non fa parte di una strategia. In generale, nelle discussioni avute al riguardo in Marocco, ho riscontrato tre frequenti reazioni a tale dinamica: frustrazione, rifiuto del ruolo assegnato al proprio genere e adesione ad esso. Queste reazioni verranno illustrate di seguito tramite l'incontro con coloro che ne hanno portato testimonianza. Nel caso della frustrazione parleranno Marwan e Bushra; per quanto riguarda il rifiuto del proprio ruolo, si esprimerà Houda; infine, Khalid sarà testimone dell'aderenza al ruolo prescritto al proprio genere dalle norme sociali.

Parlando della dinamica di “inseguitori e insegue”, Marwan racconta che «spesso si trovano: uno che è disposto a provarci in ogni modo e una che vuole questo, ma non è sempre così. Quando uno è come me le metà non combaciano». Il sistema da lui è sempre stato descritto come possibilmente ben funzionante, in quanto sia ragazzi che ragazze sono preparati a comportarsi come due ingranaggi che girando (cioè

corteggiandosi), si incastrano e fanno funzionare la macchina. Lui si descrive in questo estratto come un ingranaggio diverso, non fatto per quella particolare dinamica. In questo contesto, quindi, si destreggia con fatica: le ragazze che incontra sono pronte a mettere in atto il comportamento “da fuggitive” prima descritto. Racconta della sua unica relazione seria con una ragazza marocchina: con Fatimzahra «la relazione era diversa: dall’inizio siamo stati chiari, e questo mi piaceva, riuscire a parlare” ma dopo un anno di relazione “lei ha iniziato a volere molte più attenzioni, ha iniziato a fare la marocchina”, voleva messaggiare frequentemente, essere in continuo contatto. Inoltre, era molto gelosa: “quando suono nelle pause dei concerti parlo con tutti i miei amici, lei ha iniziato a venire a tutti i concerti e alla fine stavo solo con lei nelle pause, perché era diventata gelosa di tutto». Marwan individua nella sua relazione il ricrearsi di dinamiche dalle quali aveva sempre provato a rimanere distante: bisogno di continua dimostrazione di interesse e gelosia. Non è chiaro dalle sue parole se lui creda che lei abbia iniziato a comportarsi così perché la ritenesse una strategia utile o perché lei stesse usando questo comportamento come un’arma: «Io quando non voglio più stare con una ragazza inizio a comportarmi come so che lei non vuole, le do un po’ fastidio così mi lascia lei. Alle volte penso che Fatimzahra stesse facendo la stessa cosa. Qualcosa era cambiato nel suo sentimento, secondo me, non solo nel suo comportamento». Pur non essendo chiaro il motivo del comportamento di Fatimzahra, è comunque evidente che la dinamica per cui la ragazza ha bisogno di attenzioni e di sentirsi sempre cercata dal proprio ragazzo è conosciuta sia da lei che da Marwan. Fatimzahra, infatti, o strumentalizza questa dinamica, o semplicemente vi ricade in quanto socializzata ad esso. Non riconoscendosi nella figura di “inseguitore”, Marwan reagisce con frustrazione alla dinamica del corteggiamento.

Allo stesso modo, Bushra non è la ragazza che fugge. Estroversa e consapevole di sé stessa, non teme di esprimersi, anche utilizzando il proprio corpo. Alle feste è sempre pronta a ballare trascinando con sé anche le poche persone restie a far festa “come si deve”. È proprio dopo una di queste feste che durante una colazione di tarda mattinata parliamo della serata precedente e Bushra racconta: «Hai visto? Tre ragazzi ci hanno provato mentre stavo ballando. È sempre così, vedono che ballo, che sono sorridente e

ballo con i ragazzi senza problemi e credono che io sia una ragazza aperta in tutto e per tutto. Voglio ubriacarmi e dormire, da sola. Posso farlo o no?». Così reagisce all'insistenza dei ragazzi, alla cui corte contrappone il proprio rifiuto, che però non viene percepito come tale, piuttosto come un invito a riprovare l'impresa in modo più convincente. A rendere più difficile per lei presentare il suo rifiuto come effettivo è l'immagine di ragazza disponibile, estroversa, che apprezza il bere per divertirsi. Questa immagine viene letta dai ragazzi presenti alla festa come una sessualità vissuta più liberamente, e Bushra come una ragazza che è più facile conquistare, a patto che le si dimostri che si è disposti a stare al suo gioco. Gioco che, però, viene letto in modo sbagliato: il suo rifiuto non ha lo scopo di mettere alla prova i ragazzi, ma è un'autentica manifestazione di disinteresse nei loro confronti. Questa erronea lettura del suo rifiuto la porta a provare frustrazione, a non sentirsi compresa dagli amici e, più in generale, dal gruppo allargato di conoscenti con i quali si trova a festeggiare.

Houda, invece, reagisce alle dinamiche del flirt tra i generi con rifiuto, posizione che comunque esprime dolcemente, in modo maggiormente remissivo e meno aggressivo e diretto, conformemente alla sua concezione di femminilità, definita secondo le aspettative sociali sui ruoli di genere. Inizio il mio viaggio insieme a Houda verso Essaouira, entrambe sedute su un autobus. Houda, ventisette anni, è una bella ragazza formosa, il suo viso ha la pelle liscia, gli occhi grandi e le labbra carnose, lineamenti spesso oggetto di attenzioni indesiderate. Non passa molto tempo da quando saliamo sull'autobus che due ragazzi seduti dietro di noi iniziano a mostrare interesse nei suoi confronti. Inizialmente uno dei due le picchietta sulla spalla per attirare la sua attenzione e chiederle il numero di telefono. Houda rifiuta e tenta di far capire al ragazzo che il suo rifiuto non è volto a mettere alla prova l'interesse di lui, ma è manifestazione della sua mancanza di interesse a conoscerlo; Houda, infatti, intrattiene una relazione romantica da quattro anni, fatto non conosciuto dai ragazzi seduti dietro di noi. Nonostante il rifiuto netto, i compagni di viaggio non si danno per vinti, poiché poco dopo ci cadrà sulla testa un pezzettino di carta appallottolato con scritto il numero di telefono di uno dei due ragazzi. Mentre in me inizia a nascere nervosismo alla luce della loro insistenza, Houda sembra essere abituata a questa dinamica, ad *avances* insistenti. Mentre ributto la

pallina al mittente con un certo nervosismo, Houda pare quasi divertita. Lo stesso contrasto tra il mio essere nervosa e la sua indifferenza, se non divertimento, è evidente poco dopo: sull'autobus salgono due ragazzi vendendo cose utili per il viaggio: degli snack, ma anche cuffiette e *powerbank*. La loro tattica di vendita è l'insistenza, operata in particolare nei posti dove sono accomodate giovani donne, me e Houda comprese. Per attirare l'attenzione sfiorano le spalle e, giustificandosi con il movimento ondulatorio del bus, anche i seni. Assistendo alla scena la mia rabbia aumenta ulteriormente e allontano bruscamente i due ragazzi. Houda mi ammonisce "qua è normale che si insista un po' di più, la gente non si lamenta per queste cose, alla fine poteva anche essere un errore vero [quello dei due ragazzi]. È normale". La reazione di Houda alle diverse insistenze incontrate durante quel viaggio in autobus è stata di rifiuto, che esprime sempre in maniera dolce. Mentre dimostra di accettare ciò che le sta accadendo attorno, esprime un rifiuto non netto e la situazione non la innervosisce, appare anzi abituata a questa insistenza, facendo apparire il mio nervosismo fuori luogo.

Ultima variante nella reazione al modello di "ragazzo che insegue", è quella di corrispondere a tale modello con i propri atteggiamenti. Khalid, che verrà presentato più approfonditamente nel capitolo 4, è un giovane uomo cresciuto a Salé, in un contesto di marginalità nel quale per sopravvivere un ragazzo è costretto a mostrarsi forte, deciso, a essere un "duro". Nonostante abbia trascorso l'infanzia in un contesto quotidiano burrascoso, i suoi studi e la sua dedizione all'ingegneria informatica fanno sì che per un paio di anni possa lavorare in Belgio, per poi tornare in Marocco, dove continuerà ad avere un impiego ben retribuito. L'esperienza all'estero ha rafforzato per contrasto in lui le visioni più conservatrici, che per prime aveva conosciuto a Salé: in Belgio nota una minore distinzione tra i generi in tanti aspetti, alla quale reagisce con rifiuto e disgusto, confermando così il modello, al quale era stato socializzato fin da piccolo, di maschilità costruita in opposizione al regno del "femminile". Secondo la sua visione circa i generi maschile e femminile, questi sono situati lungo un continuum: "su una linea dal più femminile al più maschile, e in mezzo c'è il centro. Se un uomo è molto distante dal centro perché molto mascolino sarà attratto da una donna distante dal centro quanto lui", quindi molto femminile, da Khalid descritta come remissiva, delicata, amorevole e

sensuale. Situando sé stesso “molto distante dal centro”, considerandosi quindi un uomo molto mascolino, cerca una ragazza che risponda in modo pedissequo al suo ideale di femminilità, per la quale si dice pronto a “dimostrare che c’è interesse. La donna va corteggiata ed essendo di natura più remissiva dell’uomo, bisogna un po’ convincerla ad accettare la relazione”. Questa disposizione al convincimento si manifesta nella sua disponibilità a insistere, a corteggiare una ragazza anche di fronte a possibili rifiuti iniziali. Ritengo necessario sottolineare una caratteristica di questa dinamica: una donna corteggiata in maniera così insistente e inserita in un contesto nel quale questa insistenza è ben vista, potrebbe trovarsi a cedere a queste *avances* pur non desiderandolo veramente, ma esclusivamente in quanto il partner dimostra il proprio valore in un modo collettivamente riconosciuto come valido.

Pur essendo l’accettazione della dinamica del corteggiamento e il prendere parte ad essa la risposta più facilmente immaginabile a questo stimolo, non mi è stato possibile, ricercando nel diario di campo, trovare ragazze che esplicitamente o implicitamente affermassero di ricorrervi. Lo stesso era stato constatato da Strohmenger, nelle cui interviste nessuna donna diceva di rifarsi alla tattica del *tuql* al momento del corteggiamento: erano anzi le donne a lamentarsi di questa pratica. Secondo l’autore questo era perché sulla donna ricadeva la responsabilità del fardello culturale¹² di dover parzialmente o completamente nascondere un possibile interesse romantico (Strohmenger, 2018). Inoltre la pratica del *tuql* viene attuata nel contesto di una latenza linguistica: parlare del *tuql* non è concesso nel momento in cui lo si sta utilizzando per rapportarsi (ivi: 44), le parti in gioco non esplicitano mai il fatto che vi stiano ricorrendo. Seppur mi sia possibile concordare con questa lettura, non posso ignorare che le mie conversazioni avvenivano con le ragazze di una realtà urbana, in una città fortemente influenzata dal colonialismo prima e da un contesto globalizzato e internazionale poi. Si trattava principalmente di ragazze che vivevano la propria sessualità in modo molto diverso dalle coetanee residenti in altri luoghi, anche grazie alla distanza dalla famiglia.

¹² In originale “cultural burden” riporta la definizione dell’autore (Strohmenger 2018).

Questo non deve necessariamente far pensare a donne con un maggior grado di libertà nella scelta del partner o nell'intrecciare relazioni intime; allo stesso modo le donne provenienti dalle campagne non necessariamente mancano di queste libertà (Abu-Lughod, 2002:786). Sicuramente le influenze dei diversi contesti sono molto variegate: nel caso particolare di Rabat, questa città è caratterizzata dalla presenza di fasce ricche della popolazione (testimoniato anche dalla presenza del campus dell'UIR, università privata tra le più costose in Marocco) e da una forte comunità straniera europea e nord americana (grazie anche alla presenza di ambasciate e consolati nella città), che porta con sé l'idea di amore romantico diffuso nel vecchio continente.

Quello appena illustrato è il meccanismo di “inseguitori” e “inseguite”, attraverso il quale si cerca di costruire delle relazioni amorose, per comprendere le quali è necessario prestare attenzione anche ai contesti sociali e familiari di provenienza degli interlocutori e delle interlocutrici. Nel prossimo paragrafo proverò, quindi, a dar testimonianza dei modelli genitoriali di alcuni miei interlocutori al fine di comprendere dove si viene socializzati alle dinamiche tra i generi riscontrate per ora nelle prime fasi di corteggiamento e relazione.

1.4 Socializzazione alle relazioni di coppia: l'esempio dei genitori

La ricerca riguardante l'intimità si è spesso concentrata sulla famiglia come spazio nel quale essa si realizza, nel quale è legittimo cercare rapporti intimi, siano essi emotivi, o strettamente sessuali (come verrà precisato nel capitolo 3, la sessualità, in particolare quella femminile, viene ammessa esclusivamente all'interno della relazione matrimoniale, sia dalla legge che dal tessuto sociale marocchino). Come sottolinea Kreil (2016a), la famiglia non è l'unico luogo nel quale si formano gli aspetti di intimità e desiderio. Nel suo articolo, per esempio, viene data molta rilevanza ai caffè in Egitto come spazi di socializzazione all'intimità prettamente maschili. Ma, come sottolineato dall'autore stesso, questi tipi di spazi sono molteplici, così caffè e spazi domestici non sono una diade oppositiva. Infatti, diverse forme di intimità sono presenti in entrambi, “entrambi si comportano come punti di riferimento per riterritorializzare il desiderio, orientandolo attraverso dei percorsi definiti che necessitano di essere esplorati” (ivi: 167,

TdA). Di seguito, il focus nel contesto marocchino sarà posto sulle famiglie considerate come primissimo luogo di socializzazione all'intimità, ed insieme tema ricorrente che emergeva spontaneamente nelle conversazioni con i miei interlocutori.

Come sostenuto da Marwan, le ragazze vengono educate dalle madri ad avere determinate aspettative, a riconoscere il giusto partner all'interno di dinamiche di genere specifiche. Allo stesso modo, i ragazzi vengono educati a rispondervi. Dal punto di vista di Marwan rispetto all'educazione familiare a tali dinamiche, queste vengono presentate come il luogo di prima socializzazione ai ruoli di "inseguitore" e "inseguita": Marwan, parlando di educazione, riconosce che il comportamento non è determinato da un ordine di natura. Di seguito proverò a illustrare come i miei interlocutori narrano le relazioni dei genitori e l'esempio che queste forniscono per le giovani coppie marocchine di oggi, prima attraverso temi ricorrenti nelle testimonianze di vari interlocutori e poi, nuovamente, attraverso la testimonianza di Marwan.

Nei racconti relativi all'esempio e la relazione genitoriale si possono individuare tre temi ricorrenti: la violenza, la lontananza e la libertà di un tempo ora persa. Parlando di violenza è forte la voce di Taha: lo conosco da più di un anno, e a più riprese sono stata invitata presso la casa che condivideva con altri amici, restando alcune volte anche a dormire. Raramente riuscivo a passare l'intera serata in compagnia: Taha e i suoi coinquilini infatti rimanevano svegli fino alle 6 di mattina tutti i giorni. Quando ci rivediamo, a febbraio del 2021, parliamo dei ricordi dell'anno precedente, ancora stupita dai suoi orari di sveglia e riposo gli chiedo come gli fosse possibile mantenerli: «Spesso qua si vive la notte, io la preferisco perché quando ero piccolo mio padre era violento, picchiava mia madre [durante il giorno], sentivo sempre urla, ma la notte c'era silenzio, lo stesso che sento nelle notti di adesso». Proseguendo sul tema di violenza, Taha inizia a parlarmi della cicatrice che ha sulla guancia e che l'anno scorso non aveva. «È stata

Houda. Quando vivevamo tutti¹³ assieme, ha litigato con Fatima [compagna di Taha] e io ho cercato di difenderla». La socializzazione alla relazionalità di Taha inizia dai genitori e dalla violenza che caratterizza il loro rapporto; il suo rimanere sveglio la notte è un tentativo di fuga da questa violenza e da questo modello. La relazione tra lui e Fatima non è violenta; secondo le testimonianze dei due, si dicono, anzi, molto indipendenti l'una dall'altro avendo molto tempo da trascorrere in solitudine: mentre Taha vive la notte e dorme tutta la mattina, Fatima si sveglia ogni giorno alle sette per passeggiare con il proprio cane, e la sera si corica al massimo alle 11. È difficile comprendere fino a che punto questo elemento di violenza nella relazione tra i genitori di Taha influisca su di lui, trattandosi forse di un trauma o comunque di una dinamica molto personale, di eventi specificamente biografici. La naturalezza con la quale parla del confronto fisico avuto con Houda è comunque quella di una persona abituata e ormai desensibilizzata a queste dinamiche. Taha procede nel raccontare il secondo matrimonio di suo padre: egli voleva risposarsi dopo il divorzio dalla prima moglie e tramite degli amici è entrato in contatto con una donna che ha sposato dopo averla vista un paio di volte.

La violenza di genere non appare dalle testimonianze ascoltate negli anni come un fenomeno raro in Marocco, gioca anzi un ruolo nella socializzazione alla relazionalità nel luogo in cui questa avviene per prima: all'interno delle mura e delle dinamiche domestiche. Questa dinamica della violenza non è ovviamente un fenomeno generalizzabile a tutta la popolazione marocchina, ma sicuramente è di natura politica, come testimoniano da decenni le tante manifestazioni di donne e le associazioni, spesso con sede a Rabat, che si battono contro la violenza di genere e per i diritti delle donne. Questo tipo di violenza viene spesso vista dalla società civile come propria della sfera personale e in particolare della privata sfera familiare. Questa percezione è solitamente presente quando la violenza si palesa tra sposi, oppure tra genitori e figli, escluso il caso

¹³ Con "tutti" mi riferisco a: Taha, Fatima, Houda, il ragazzo di Houda Sohaip e altri due ragazzi single che vivevano nell'appartamento aiutati dagli amici, ma per il quale non pagavano l'affitto dedicandosi piuttosto a comprare delle volte cibo per tutti.

nel quale siano i primi a subirla (Naciri, 2018: 52). Secondo una ricerca condotta dal HCP marocchino (l'Haute Commissariat au Plan) riguardo la pervasività della violenza contro le donne nel 2009, 3.7 milioni di donne sposate in Marocco, il 55% del totale, subivano abuso domestico dai propri mariti (Haute Commissaire au Plan, 2011). I dati sono probabilmente sottostimati a causa della visione precedentemente illustrata della violenza domestica, ossia come pertinente ad una sfera privata e familiare. Il Marocco rimane una società fortemente patriarcale, intesa come una realtà nella quale «le percezioni circa la legittimità della violenza da parte dell'uomo verso la partner sono costituite attraverso il concordare con la nozione che gli uomini dovrebbero essere dominanti all'interno dell'assetto domestico e delle relazioni intime e che quindi abbiano il diritto di realizzare la propria dominazione attraverso punizioni corporee. Nella famiglia e nelle istituzioni sociali la socializzazione fortifica il potere sessuale maschile e indebolisce quello femminile» (Naciri, 2018: 55, TdA).

Altro tema ricorrente nei ricordi dell'esempio genitoriale è quello di una certa distanza, lontananza tra i genitori stessi. Bushra è testimone della presenza di questa dinamica tra i suoi genitori: in una serata domestica, dopo aver guardato una serie su Netflix assieme, *Sexify*¹⁴, iniziamo a parlare di sessualità al femminile. In particolare, discutiamo di come fino a non molto tempo fa fosse un tema soggetto a forte giudizio sociale negativo, caratterizzato anche da un alone di silenzio nella mia area di provenienza¹⁵, e di quanto lo sia tuttora nella sua famiglia d'origine. In particolare ricorda di come sia normale per molte donne, comprese sua madre e sua nonna, non conoscere e conseguentemente non apprezzare appieno la sessualità.

«Quando le donne hanno una certa età smettono di avere le mestruazioni, e da allora non dormono più con i propri mariti. Mia mamma dorme sempre in soggiorno, sul divano. Ogni sera fa finta di guardare la televisione e di

¹⁴ Serie polacca prodotta da Netflix nel 2021. Narra le vicende di tre studentesse universitarie e del loro progetto per una app che permetta alle donne di conoscere meglio la propria sessualità e il proprio piacere, introducendo nel mondo dell'intimità le tre protagoniste, inizialmente per nulla familiari ad esso.

¹⁵ Le campagne bresciane.

addormentarsi per sbaglio, poi quando passo nella stanza anche la mattina prima di andare al lavoro la trovo sempre lì a dormire. Lei finge e crede che noi [figli e figlie] ci caschiamo ma lo so che non vuole più dormire con mio padre».

Il vissuto relazionale e sessuale della madre, al quale Bushra assiste fin da piccola, diventa per lei un modello di relazione; lo paragona con altri modelli che conosce tramite la televisione o altre esperienze di vita, arrivando a considerarlo l'archetipo di tutto ciò che non desidera per sé. Bushra esplorerà quindi la ricerca del benessere sessuale femminile in prima persona e poi invitando amiche a fare lo stesso, organizzerà anche un *naked party* per le sue amiche donne al fine di sentirsi tutte libere e sicure del proprio corpo. In questo caso, l'esempio della relazione tra i suoi genitori, che comunque descrive come piena di rispetto, si pone in contraddizione con le relazioni romantiche che Bushra guarda in televisione e con quelle che i suoi amici le raccontano una volta che lei inizia la sua vita adulta all'interno dell'ambiente urbano e cosmopolita di Rabat. Dopo un primo periodo nel quale nell'intimità si sentirà in dovere di lasciare che l'uomo si soddisfi, decide di volersi concentrare anche sul proprio piacere, affermando: "Sono stufa di fingere orgasmi con gli uomini". Mentre nel caso di Bushra si nota un contrasto e un cambiamento rispetto al modello dei genitori, questo non sempre avviene nella gioventù marocchina, soprattutto fra coloro che non hanno accesso ad altri esempi e modelli relazionali, o a un contesto internazionale e potenzialmente cosmopolita come quello che la gioventù studentesca può trovare a Rabat.

Continuando a riferirsi all'esempio genitoriale, un altro tema ricorrente è l'essere soggetti a maggiori costrizioni rispetto alla generazione precedente. Chi ha genitori che hanno vissuto la propria giovinezza in tempi più vicini al dominio coloniale riporta come essi fossero più liberi nell'espressione di sé rispetto ai giovani di oggi. La vicinanza con l'ex-potere coloniale era testimoniata dal sistema scolastico in lingua francese, e, nonostante il regime di Hassan II, si trattava di un vivace periodo culturale e di attivismo politico. Il riconoscimento di queste differenze traspare dalle parole di Fatima:

«i miei genitori lo erano di più [liberi]. Con il colonialismo, che è stato un grande male, c'erano però quantomeno le idee della Francia, c'era più apertura e libertà».

Dopo l'indipendenza ha vinto le elezioni il partito Istiqlal, di destra e conservatore. Alla fine si è andati in una direzione più conservatrice anche per sottolineare la separazione della Francia: non bisognava accettare quello che la Francia aveva introdotto».

Dopo l'indipendenza del Regno del Marocco dalla Francia il governo marocchino ha promosso un ritorno a radici identificate come islamiche in un processo di reinvenzione della tradizione, nel corso del quale è stato codificato nella Legge di Statuto Personale un modello della famiglia in linea con quello proposto dalla scuola malikita (Bakhshizadeh, 2018: 6). Come verrà illustrato nei prossimi capitoli, per quanto Fatima possa contare sul supporto della propria famiglia, con la quale può parlare apertamente di relazioni e anche di sessualità, lei stessa nota questo cambiamento. Al termine del dominio coloniale una reazione di cieco rifiuto di tutto ciò che potesse essere associato agli ideali francesi, insieme a diffuse ideologie panarabe, ha fatto sì che la gioventù da quel momento non vivesse più le stesse libertà della generazione dei propri genitori. Questo è testimoniato dalle persone che si trovano a vivere in città di grandi dimensioni esposte ad influssi internazionali, come a Rabat o altre città nelle quali hanno vissuto nel corso della loro vita. Questa differenza generazionale è interessante se messa in dialogo con le teorizzazioni di Cole e Thomas (2009), secondo i quali «in Africa i conflitti intergenerazionali spesso prendono le sembianze di concezioni di amore opposte. In molti casi i più anziani condannano l'idea che l'amore sia base solida per un matrimonio, mentre i giovani hanno relazioni amorose senza altro scopo se non il soddisfare le proprie passioni. Con l'inizio del dominio coloniale, in ogni caso, [...] queste tensioni intergenerazionali sono diventate parte di dinamiche più ampie. Alcune persone per esempio, hanno iniziato ad associare l'amore romantico e il matrimonio per affinità con la modernità occidentale» (Kreil, 2016b: 130, TdA). Questo passaggio ben descrive la complessità delle relazioni intergenerazionali, in cui la prima generazione – in questo caso dei genitori dei miei interlocutori – ha vissuto gli anni della formazione in un sistema scolastico ancora francofono durante gli anni Sessanta e Settanta, che, nonostante il regime di Hassan II, hanno visto il fiorire di una vivace stagione culturale e di attivismo politico. Diversamente, la seconda generazione – quella dei miei

interlocutori – si è formata in un Marocco caratterizzato dagli ambivalenti rapporti con l'ex potere coloniale, al quale continua ad affidarsi sul versante economico, ma dal quale vuole ribadire l'indipendenza, soprattutto in termini ideologici.

Per concludere, torniamo alla testimonianza di Marwan. Nel nostro incontro più formale dedicato ad un'intervista strutturata, espressamente volta a contribuire all'elaborazione della mia tesi, egli mi rivela di considerarsi più disposto a dialogare con modelli provenienti da contesti culturali diversi poiché non ha avuto dei genitori che lo indirizzassero o che gli imponessero dei modelli. Infatti, pochi mesi dopo la sua nascita, il padre se ne è andato di casa ed è scomparso dalla vita del figlio, lasciando la madre a crescerlo da sola. La madre, a sua volta, non è stata molto presente nella vita di Marwan, se non per garantirgli lo stretto indispensabile che a lui occorreva per sopravvivere. Questa situazione, che durante l'infanzia scatenava la sua invidia verso i cugini, provenienti da famiglie più presenti e tradizionali, gli permetteva anche di vivere una maggiore libertà, di formarsi le proprie idee e cercare la propria identità da solo. Questo è, secondo lui, il motivo per il quale la sua mentalità sarebbe più aperta rispetto a quella di altri suoi coetanei. Il racconto di Marwan è interessante se messo in relazione con un confronto avuto con lui durante una delle mie prime settimane di permanenza in Marocco. Durante una delle serate passate in compagnia sua e dei miei coinquilini, lui e Hamza si prendono gioco del mio essere italiana e del mio atteggiamento, considerato eccessivamente affettuoso in base alla loro rappresentazione stereotipata dell'Italia. Né Marwan né i miei coinquilini sono abituati a dare o ricevere le manifestazioni d'affetto che notano nei film italiani (o meglio che si ispirano all'immagine stereotipata dell'Italia). Chiedo loro quindi come vivano il romanticismo: «Non c'è. Se stiamo bene assieme ok, altrimenti vattene», afferma Hamza. Marwan in particolare connette questa discussione alla vita in famiglia: «Come fai a sapere cosa vuol dire amare quando i tuoi genitori non ti hanno mai detto 'ti voglio bene', e nemmeno se lo dicevano tra di loro; non li ho mai visti nemmeno accarezzarsi e chiamarsi *'azīza*¹⁶. Quella è una cosa che si

¹⁶ Traducibile come “cara” o “tesoro”.

fa nell'intimità, quando nessuno ti vede». Marwan, come rivelerà in seguito, non ha avuto l'esempio concreto della relazione tra i propri genitori, ma nel contesto della situazione che sto narrando, di fronte a Hamza, con il quale non intrattiene una relazione di amicizia profonda, finge di aver avuto uno specifico esempio genitoriale, di esser stato testimone di una relazione tra adulti marocchini caratterizzandola in base un modello diffuso attraverso cui si realizzano questo tipo di relazioni: senza dimostrazioni d'affetto di fronte ai figli e senza affettuosità plateali. Marwan narra qualcosa che non ha vissuto ma che, secondo lui, rappresenta la normalità: una dimensione in cui non è legittima l'espressione dell'affetto, e nella quale non c'è espressione verbale e pubblica di romanticismo. Marwan afferma di non aver mai notato i genitori scambiarsi effusioni, le quali non necessariamente appartengono alla concezione di matrimonio appena descritta. Secondo Lauren Berlant (1998) «le parole creano la privatezza di un ambiente intimo, e registri specifici di parlato sono finalizzati a stabilire vicinanza. Delle confidenze personali, ad esempio, realizzano un legame di fiducia attraverso la rivelazione di confessioni ritenute vergognose o pericolose per colui che parla» (ivi). Le mancate effusioni verbali e la conversazione ridotta caratterizzano un determinato grado di vicinanza tra i genitori e di questi verso i figli. La mancanza di parole non significa necessariamente un vuoto espressivo, in quanto viene dato spazio ad altri gesti, altre espressioni di affetto: «quando litigavo con mia madre per fare pace, per farmi capire che le era passata [la rabbia], lei mi chiamava per farmi mangiare ciò che aveva cucinato. Sicuramente non mi diceva mai 'lo faccio per il tuo bene, mi sono arrabbiata perché ci tengo'».

Si nota come questa testimonianza possa collegarsi, senza contrastarla, all'affermazione di Kreil prima riportata, nella quale si denuncia come il dominio coloniale abbia esacerbato i conflitti generazionali inserendoli in dinamiche più ampie, una delle quali è l'associazione di amore romantico e matrimonio, secondo una concezione occidentale di rapporto, considerata "moderna". Nonostante Marwan parli di diversi modi di scegliere e vivere le relazioni romantiche, diverso da quello della generazione precedente, si nota come egli e la famiglia dalla quale proviene appartengano ormai a due classi diverse: mentre lui vive in un ambiente culturalmente vivace, differenziato, e i suoi introiti gli

permettono uno stile di vita agiato, la madre ha vissuto assieme alla famiglia di origine in un contesto di forte povertà, in un quartiere periferico di Rabat, crescendo in un contesto in cui il matrimonio era più frequentemente concepito come alleanza tra famiglie che come unione fra individui.

La censura di questi sentimenti tra le mura domestiche li rende temi stigmatizzati socialmente e collegati al tema della *hashūma*, cioè la vergogna derivante dallo stigma sociale scatenato da tutti quei comportamenti considerati disonorevoli. Il valore della *hashūma* è centrale nel giudizio del valore di una persona, più spesso di una donna, e incorpora la sua abilità di comportarsi correttamente in ambito sessuale (Makhlouf Obermeyer, 2010: 243), ma può essere rivolto a tutti i comportamenti descritti come immorali: l'utilizzo di turpiloquio, fumare in pubblico e il consumo di alcolici, per esempio. Quindi, fin dai primi momenti in cui si è testimoni della relazione tra i propri genitori, la sessualità e l'affettività vengono vissute in modo formalizzato e determinato socialmente, aspetto che modella e fa da cornice anche alla grammatica e alla semantica del corteggiamento.

2. Relazioni romantiche non matrimoniali (Taha e Fatima)

Nel capitolo precedente i rapporti tra i generi sono stati affrontati considerando il momento iniziale di una possibile relazione: il corteggiamento. Di seguito mi concentrerò sulla fase di assestamento e stabilizzazione del legame affettivo. Il contesto normativo e sociale marocchino, nel quale sono presenti molteplici norme in materia di sessualità e relazioni amorose, impone alle giovani coppie di doversi sposare quando la relazione vuole includere una dimensione sessuale, o prima di intraprendere la ricerca di una gravidanza. Questo, però, non è ciò che molte di queste coppie desiderano: Taha e Fatima ne daranno significativa testimonianza. Loro infatti non sono sposati perché non desiderano il matrimonio, non per costrizioni economiche né per altre cause che comportano lo slittamento dell'età delle nozze. Questa loro condizione li forza a mediare i propri desideri con le aspettative che il contesto sociale impone loro. Nel corso del capitolo verranno introdotte le relazioni romantiche all'interno di un contesto normativo socialmente e legalmente articolato, prima di tutto attraverso la letteratura sull'argomento, e in seguito attraverso le testimonianze raccolte sul campo. L'espressione "non matrimoniale" viene preferita al termine "prematrimoniale" in quanto quest'ultimo presuppone una futura unione formalizzata, definendosi come "precedente" ad essa. Seppure questa sia una prospettiva auspicabile e spesso avverantesi all'interno della società marocchina, potrebbe fornire una lettura forzata della relazione amorosa, la quale può realizzarsi anche senza lo scenario di un'unione matrimoniale, come desidera per esempio la coppia composta da Taha e Fatima.

2.1 Relazioni amorose tra legalità, matrimonio e identità collettiva

Nella formulazione proposta da Carey il processo di avvicinamento tra due persone interessate ad una relazione affettiva, dopo le prime fasi di incontro e poi di seduzione, arriva alla fase di rottura o risoluzione: o il rapporto termina, o si intraprende il passaggio successivo, iniziando a organizzare il matrimonio (Carey, 2012). Nella pratica, sul campo ho osservato che a Rabat non sempre la risoluzione avviene con il

matrimonio¹⁷. Come già accennato nel capitolo precedente, secondo diversi studi sull'argomento, l'età del matrimonio in Marocco si sta spostando verso l'alto (Bakass, Ferrand, 2013); tuttavia la centralità e il valore dell'istituzione matrimoniale rimangono inalterati, come ribadito anche dalla sociologa marocchina Sanaa al-Aji: «bisogna prima di tutto chiarire che non sarebbe corretto pensare che questi cambiamenti demografici riflettano il disconoscimento o la disaffezione dal matrimonio. Quest'ultima rimane un'istituzione base per il conferimento di status sociale, specialmente alle donne» (El Aji, 2018: 10-11, TdA). In Marocco infatti l'unione matrimoniale resta la sola unione di coppia riconosciuta sia socialmente che legalmente: altri tipi di unione subiscono un forte stigma sociale o ricadono *in toto* nell'illegalità. Tra di essi spicca la convivenza: pur non essendo esplicitamente vietata dalla legge, questa viene di fatto impedita tramite l'applicazione dell'articolo 490 del codice penale¹⁸, che verrà meglio approfondito in seguito, secondo il quale tutti i rapporti sessuali esterni al matrimonio sono illegali. L'applicazione di questa e altre norme, accompagnata dallo stigma sociale, mantiene la centralità dell'istituzione matrimoniale.

Le leggi riguardanti la sessualità e il matrimonio sono uno dei fattori che influenzano le relazioni amorose, ma a queste si accosta un altro fattore fondamentale, cioè l'idea di amore romantico. Questo viene culturalmente codificato ed espresso, e non va identificato esclusivamente nel discorso Euro-Americano attorno ad esso (Fortier, Kreil, Maffi, 2016: 97), ma è necessario approfondirlo e analizzarlo anche nelle relazioni romantiche al di fuori di quest'area geografica. La giovane coppia composta da Taha e Fatima vive il sentimento amoroso nel proprio contesto specifico, complesso e sottoposto a diverse forze: stigma, illegalità, età media delle nozze in aumento a causa

¹⁷ Questo fenomeno riguarda particolarmente i giovani delle aree urbane. Distinguendo infatti tra “celibato d'attesa”, prima dei quarant'anni, dove è possibile che la persona attenda di trovare il momento o la persona con la quale sposarsi, e il “celibato definitivo”, dopo i quarant'anni, i dati mostrano che il tasso di celibato permanente all'età di cinquantacinque anni è raddoppiato in dieci anni. Dal 3% del 2004 al 5,9% nel 2014. Questa tendenza è più accentuata tra le donne (6,7%) rispetto che agli uomini (5,1%), e tra gli abitanti delle città (6,9%) che tra gli abitanti delle campagne (3,8%) <https://www.maroc-hebdo.press.ma/marocaines-marocains-celibat>.

¹⁸ Codice Penale marocchino, https://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/penal/code_penal.htm.

delle condizioni economiche, valore accordato all'istituzione matrimoniale. All'interno del contesto appena descritto tante coppie, come Taha e Fatima, si muovono cercando soluzioni che soddisfino i propri desideri e le proprie necessità.

Laura Menin è una delle antropologhe che svolge la propria ricerca sulle relazioni romantiche e sulla nozione di destino nel contesto marocchino, caratterizzato da «accesso all'istruzione in aumento, lavoro salariato e cultura mediata dalla televisione» (Menin, 2015: 893, TdA), fattori che contribuiscono a ritardare il momento delle nozze e a modellare le concezioni di vita familiare e coniugale. L'autrice presenta (2015) giovani marocchini e marocchine istruiti, i quali spesso vedono il matrimonio come un progetto basato su amore e scelta, che sperano di perseguire in accordo con la ricerca dell'autorealizzazione e della crescita nella propria carriera professionale. La generazione precedente, al contrario, ovvero le madri e i padri di questi giovani, vedeva in questa istituzione sociale una dolorosa frattura nella traiettoria verso l'età adulta (ivi: 893): ci si allontanava dalla famiglia d'origine, con la quale si aveva probabilmente vissuto tutta l'infanzia e l'età giovanile, per dare vita ad un nuovo nucleo familiare. Citando una delle giovani interlocutrici incontrate da Menin, Ghizlan, possiamo introdurre la nozione di destino, «inteso come il futuro divinamente preordinato di una persona» (ivi: 893, TdA), per riflettere sull'imprevedibilità delle relazioni intime. La nozione di destino permette alla giovane donna di dare un senso alle brusche svolte della sua vita sentimentale, ma anche di dar voce al disincanto dovuto alla rapida modernizzazione che investe parte del Marocco: l'istituzione matrimoniale è ora investita da fenomeni che la stanno profondamente ridisegnando, quali i cambiamenti negli ambiti dell'istruzione e del mercato del lavoro. Questa sottomissione di Ghizlan al destino non è una forma di fatalismo o di accettazione passiva della propria situazione; con questa nozione lei interroga il vero significato di scelta, libertà e responsabilità in un mondo «nel quale l'agency dell'individuo incontra il potere umano, il futuro preposto da Dio e le contingenze matrimoniali» (ivi: 894, TdA). Si tratta insomma di un concetto che le permette di districarsi tra le conflittualità che inevitabilmente, nel corso della scelta del partner da sposare, nascono nello scontro tra la ricerca di autonomia individuale e la fedeltà alla famiglia e ai valori sociali collettivi (ivi: 897). In un contesto in così forte

cambiamento interagiscono le dimensioni personali, familiari e sociali: le giovani coppie cercano una mediazione che permetta loro di soddisfarle tutte.

La classificazione di tutti i rapporti sessuali esterni al matrimonio come illegali contribuisce non poco a complicare la discussione sull'argomento. Il codice penale marocchino dichiara infatti nell'articolo 490: «Sono puniti con l'imprigionamento da un mese a un anno, tutte le persone di diverso sesso non unite tramite matrimonio, che hanno tra di loro relazioni sessuali» (Codice Penale marocchino¹⁹, TdA). Secondo la ON Freedom House²⁰, in casi riguardanti rapporti sessuali al di fuori del matrimonio, «una condanna può basarsi solo su una testimonianza oculare o una confessione da parte di uno degli accusati» (Eltahawy, 2015: 200, TdA). Va segnalato come i pregiudizi verso le donne, che il codice penale marocchino incoraggia, diventino purtroppo ovvi quando si guarda a come la legge riconosca maggiore valore alla parola di un uomo rispetto a quella di una donna (ivi). Questo atteggiamento avverso alle donne trova supporto e legittimazione nei movimenti revivalisti contemporanei che puntano a promuovere la re-islamizzazione della società, rifiutando valori culturali occidentali come rimedio alla crisi materiale e spirituale che affligge sia il Marocco che il mondo Arabo più in generale (Menin, 2015: 895). Rispetto alla visione politica di re-islamizzazione degli anni Settanta, Menin pone l'accento anche su altre forze che si presentano nella vita dei suoi interlocutori in quel periodo: «nuovi modelli sessuali, più individualistici, competono con il modello familiare proposto dalla religione e dalla tradizione, e fanno sì che la sessualità sia sempre più vissuta come un'esperienza personale, possibilmente dissociata dalle esigenze della procreazione» (Bakass, Ferrand, 2013: 45, TdA).

L'articolo 490 non solo viola il diritto alla privacy e alla libera espressione (Eltahawy, 2015: 221), ma la sua vaga formulazione lascia spazio ad abusi di potere. La regolamentazione che riguarda un aspetto della vita tanto privato apre la porta a diversi

¹⁹ https://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/penal/code_penal.htm

²⁰ Fondazione statunitense fondata nel 1941 dedicata al supporto e alla difesa della democrazia. Si dedicano a pubblicare articoli, ricerche e report sul tema.

abusi nell'interpretazione e applicazione di questa norma da parte degli agenti di polizia incaricati di applicarla (El Aji, 2018: 86).

L'arbitraria applicazione di tale norma è evidente anche nello studio condotto da Mériam Cheikh (2013). In esso viene dimostrato come l'introduzione di un discorso sulla sessualità, intesa come dimensione regolata dalla legge, abbia nella pratica spinto le autorità pubbliche ad approcciarvisi agendo in nome dell'ordine sociale. Infatti, mentre dal punto di vista teorico le leggi vengono presentate come garanti di un ordine morale, ad esempio contro la dissolutezza dei costumi sessuali, dal punto di vista pratico le leggi in Marocco non vengono applicate nello stesso modo alle diverse classi sociali; questa asimmetria dell'applicazione normativa è evidente rispetto alle leggi riguardanti la sessualità. Dalla ricerca di Cheikh infatti «è emerso che il divieto legale dei rapporti sessuali extraconiugali tende ad essere concretamente attuato solo nei confronti di ragazze dai profili eterogenei (ma tutte provenienti da classi precarie) che le forze dell'ordine fanno rientrare, senza imbarazzo, nel pregiudizio che grava su coloro che vengono accusate di praticare la prostituzione» (ivi: 3, TdA). La legittimità di tali pratiche è in gran parte, come emerge dalla ricerca, correlata allo status sociale delle donne interessate; si tratta, quindi, di un mantenimento dell'ordine sociale utilizzando il pretesto di preservare l'ordine morale (ivi).

Come dichiara infine Cheikh, le sanzioni risultanti dall'applicazione di leggi contro la moralità sono generalmente in declino, ma l'applicazione della legge continua a riguardare più frequentemente donne provenienti da ambienti precari rispetto a quelle provenienti da ambienti più privilegiati; in particolare viene poi usata come mezzo per sanzionare l'attivismo di alcune di loro. Negli ultimi anni si è infatti assistito, soprattutto dopo la nascita del Movimento del 20 Febbraio, ad arresti arbitrari di attivisti che fanno parte di associazioni e che vengono perseguiti per atti immorali²¹ (ivi: 13). Uno tra i recenti casi che hanno a lungo occupato i titoli di cronaca nel 2019 riguarda la

²¹ ad esempio è questo il caso della giornalista e attivista Zineb El-Rhazoui, arrestata nel 2010 attraverso l'applicazione della legge 490.

giornalista Hajar Raissouni, allora ventottenne. Raissouni era stata accusata, a seguito di una supposta interruzione di gravidanza illegale, di aver avuto rapporti sessuali prematrimoniali oltre che, appunto, di aborto illegale. La giornalista affermava di essersi sposata in Sudan, luogo d'origine del proprio compagno, e di essersi recata nella clinica ginecologica a causa di un'emorragia interna, non quindi per interrompere una gravidanza. La vicenda era stata narrata dai giornali nazionali e internazionali, sia perché denunciava la normativa discriminatoria prevista dal codice penale marocchino nei confronti delle donne, sia perché Hajar lavorava presso Akhbar Al Yaoum, giornale arabofono di opposizione, una delle poche voci critiche nell'ambito del giornalismo marocchino²². Il redattore capo del giornale era uno zio della vittima, Suleyman Raissouni, secondo il quale «L'opinione pubblica marocchina e internazionale dice che Hajar è accusata a causa delle sue opinioni, delle sue posizioni, di quelle del giornale e della sua famiglia» (ivi). Oltre alla sua professione di giornalista e alla posizione ricoperta da suo zio, altri membri della famiglia di Hajar erano infatti attivi all'interno di movimenti d'opposizione. Nell'ottobre 2019 Hajar venne graziata dal re, ma il suo caso aveva già risollevato il dibattito sul tema dell'interruzione di gravidanza volontaria e delle relazioni sessuali prematrimoniali.

L'articolo 490 è un tema sensibile non solo in quanto riguarda la vita privata dell'individuo e la percezione che ne ha la collettività, ma anche perché le persone in Marocco spesso percepiscono la propria legge come fattore di "unità culturale" ed espressione di una distinta "identità marocchina" (Kreutzberger, 2008: 49). A tal proposito, Rosen (1999) ha descritto le molteplici interazioni tra legge marocchina e i costumi della società; nel fare questo ha notato come le norme legali riflettessero le pratiche e le norme sociali, soprattutto nel diritto di famiglia. Il trasgressore della legge quindi non solo commette un illecito penale, ma viene presentato dai canali del potere statale anche come colui che attenta all'identità e al sentimento di collettività della popolazione marocchina. Questo è vero soprattutto per le leggi che riguardano i costumi,

²² <https://www.ilfattoquotidiano.it/2019/10/01/marocco-giornalista-condannata-a-un-anno-di-carcere-per-aborto-illegale-e-relazione-fuori-dal-matrimonio-amnesty-processo-politico/5489998/>

che vengono presentati come costitutivi dell'identità nazionale, e, in particolare, per i trasgressori di classe sociale bassa, che non possono appoggiarsi a capitale sociale o economico per far cadere le accuse.

Alla luce di quanto detto finora il tema del matrimonio in Marocco, come spesso nella regione MENA (Medio Oriente e Nord Africa), si delinea come questione sottoposta a pressioni di vario genere: legali, sociali e personali. Queste pressioni vengono vissute dai giovani marocchini sulla propria pelle, poiché si trovano spesso sospesi tra le aspettative della famiglia e i desideri individuali. Le pressioni e le aspettative portate avanti dalle famiglie sono testimoniate anche dall'articolo di Allouche (2019), basato sulla sua ricerca in Libano. In questo studio si segnala la centralità di certe reti informali di conoscenze, per le quali l'individuo sarebbe piuttosto compreso come un'estensione delle sue relazioni interpersonali, in particolare quelle con i parenti stretti (Singerman, 2006). Il testo si concentra poi sull'aspetto materiale segnalando come questo sia intimamente collegato a quello della razionalità: la vicinanza e la sicurezza materiale si sostengono qui a vicenda. Al fine di mostrare i collegamenti tra questi elementi, l'articolo parla di "inclusive intimacy" come attiva incorporazione da parte della coppia degli individui prossimi (parenti e amici molto stretti) nel loro legame, allargando quindi le frontiere dello spazio della relazione (Allouche, 2019: 7). Questo collegamento è ben visibile nelle parole di Ghassan, che descrive l'amore come costituito da «"molte cose belle" incluso il "prendersi cura della propria famiglia e della conoscenze estese". Quando gli ho chiesto di specificare cosa fossero le "molte cose belle", ha risposto che "siamo fortunati in Libano perché il matrimonio preserva i legami familiari, diversamente dal *barra*, l'estero" in riferimento all'occidente [...] "dove le famiglie sono disfunzionali"» (ivi: 22, TdA).

Mentre Allouche mostra i legami con la famiglia di origine nella realtà libanese, comprese le pressioni alle quali questa dinamica sottopone l'individuo, Davis (1995) mostra le pressioni presentate all'individuo dalle dinamiche di modernizzazione e globalizzazione. Parlando della propria ricerca sul campo in Libia egli incontra diversi giovani che definisce moderni. Questi giovani adulti sperano in uno standard e in uno

stile di vita distante da quello dei propri genitori, commisurato con quanto hanno imparato a scuola e hanno visto rappresentato in televisione. Davis segnala che «essi hanno poche possibilità di raggiungere posizioni lavorative da colletto bianco e condizioni di vita borghesi che ora possono immaginare in modo estremamente vivido in quella che per alcuni di loro è una fonte di frustrazione, e questa frustrazione sembra destinata a diffondersi man mano che i vincoli economici imposti dalla rapida crescita della popolazione e dalla lenta crescita economica diventano più evidenti» (Davis, 1995: 70, TdA). Questo tipo di insofferenza, di frustrazione, si incontra anche nelle relazioni amorose e romantiche:

I giovani “moderni” di questa “tradizionale” comunità nordafricana sembrano sempre più interessati a un coinvolgimento romantico del genere che hanno visto in televisione e nella musica popolare sia dell’Occidente che del Medio Oriente. [...] Le difficoltà incontrate nei tentativi di agire sulle prima citate fantasie sono formidabili e includono una mancanza di privacy, non rispetto per ogni giovane donna conosciuta per essere stata fisicamente intima con un uomo, e la continua aspettativa da parte della famiglia dell’uomo sull’aver anch’essa un ruolo attivo nel selezionare e approvare la persona con la quale il figlio desidera condividere la propria vita. (ivi: 77, TdA)

Le forze provenienti dalla famiglia e dal contesto sociale, e quelle scaturite dal processo di modernizzazione nel quale l’individuo vive, sono impegnate in un acceso dialogo, alle volte più simile a uno scontro. Le istanze dell’individuo si muovono tra diverse forze alla ricerca del proprio benessere e realizzazione e l’amore è un ambito nel quale, rispetto ad altri, si nota più facilmente il ruolo dell’agency in quanto campo altamente ambivalente dell’esperienza; quest’ultimo infatti implica «una buona dose di trattativa tra il partner e la famiglia, che può essere in una relazione tesa con il dominio patriarcale» (Fortier, Kreil, Maffi, 2018: 9, TdA). Questa negoziazione è resa ancora più complessa, secondo Susan e Douglas Davis, dal contesto di scolarizzazione di massa e dai diversi *pattern* nella gestione del tempo libero, che assieme a musica e televisione hanno fornito ai giovani marocchini nuovi orizzonti immaginativi e ideali della vita

matrimoniale (Susan e Douglas Davis, 1985, 1995). Si tratta di ideali che non sostituiscono ma continuano a scontrarsi con i valori sociali dei quali la famiglia si fa portatrice, in una dinamica che identifica la “tradizione” con la religione islamica, disegnando così un conflitto caratterizzato da ambivalenza e desideri contrastanti. Da questo tipo di confronto emergono idee discrepanti rispetto al matrimonio.

Diversi autori riportano l’esistenza principalmente di due tipi di matrimonio: il primo organizzato dalla famiglia e il secondo deciso dal singolo in base ai suoi sentimenti. Il primo, un matrimonio combinato, avviene dopo una veloce conoscenza tra i coniugi e presuppone l’insorgenza del sentimento amoroso a seguito del matrimonio stesso, all’interno, quindi, della coppia già sposata. Il secondo, chiamato *love marriage*, nasce sulla base del sentimento amoroso che si sviluppa prima della cerimonia di ufficializzazione della coppia. Questi modelli di matrimoni sono stati ampiamente discussi da Kreil nei suoi scritti circa l’Egitto (2014, 2016a, 2016b, 2018), che li presenta come due motivazioni diverse per ricorrere in matrimonio, ma non per questo non in dialogo: un matrimonio combinato può favorire l’insorgere di un tipo d’amore tra i consorti prima delle nozze, oppure un matrimonio d’amore può realizzarsi tra una coppia i cui membri sono stati introdotti da una conoscenza comune. Kreil, Fortier e Maffi segnalano come le due categorie di *arranged* e *love marriage* rimangano importanti categorie emiche attive nell’orientare la scelta matrimoniale (2018).

Nell’introduzione al volume *Reinventig Love?* Kreil segnala le diverse forme e sfaccettature che il sentimento amoroso può assumere attualmente nel mondo arabo: nonostante la rilevanza che può avere spesso non è visto come parte fondamentale di un matrimonio, allo stesso tempo può essere visto come un sentimento che i giovani coltivano prima di “fare sul serio” e sposarsi, oppure come un sentimento pericoloso che può potenzialmente compromettere il successo di una coppia, come un ideale da perseguire con la consapevolezza della sua difficile sperimentazione all’interno del matrimonio, o ancora, come un sentimento tipico delle relazioni extra-matrimoniali. Nel volume quindi il sentimento d’amore romantico viene presentato come un modo specifico di soggettivazione che include “una performance auto-consapevole” (Hart,

2007) di sentimenti e una specifica configurazione di «politiche statali, miglioramenti infrastrutturali, nuove tecnologie, opportunità economiche, e veicoli d’espressione» (Hart, 2007, TdA). L’amore romantico viene, quindi, presentato come parte di dinamiche di modernizzazione e contatti con culture altre, ulteriormente influenzato dall’economia, dalla politica e dai nuovi media. Nel contesto marocchino l’idea di amore romantico è presto divenuta sinonimo di modernità, e tanto nel mondo arabo quanto negli altri contesti post-coloniali parte dell’essere moderno consiste nel poter scegliere un partner verso il quale ci si possa sentire “sessualmente attratti e emotivamente connessi” (Ahearn, 2003, TdA). Questi discorsi così generali sull’amore romantico trovano attuazione all’interno delle vite e delle soggettività delle persone: mentre vi è uno sforzo nel non presentarsi come socialmente devianti, le restrizioni poste alla sessualità si conciliano con ideali di auto-realizzazione personale, implicando un certo grado di libertà emotiva (Kreil, 2014: 83-88).

Taha e Fatima sono una delle giovani coppie che manovrano le proprie vite, e in particolare la relazione amorosa che li unisce, dialogando con le forze appena illustrate. Entro in contatto con Taha a febbraio 2020; vive con Aziz, che conosco da due anni e che mi introdurrà a molte persone a Rabat. Allora Taha viveva in un piccolo appartamento all’ultimo piano di un edificio di sei piani senza ascensore. Taha e Aziz condividevano l’appartamento con altri due ragazzi provenienti da Oujda, città natale di Taha, e con la compagna di uno di loro. L’appartamento era affollato da persone e da gatti, e si riempiva ancora di più all’inizio di ogni mese, dopo che gli inquilini avevano ricevuto i salari e organizzato una festicciola tra amici, piena di alcol e fumo. È in una di queste feste che Taha mi presenta una sua amica: Fatima, anche lei originaria di Oujda. Mi dice che si conoscono da sempre, da quanto erano ragazzini. Durante la festa scoppia una lite tra un invitato e Taha: è evidente il legame che Fatima ha con Taha, si dichiara infatti molto preoccupata per lui, non vuole che egli si turbi per il fatto che lei abbia dovuto assistere a questa scena. I padroni di casa e gli ospiti sono ubriachi. Appena la lite finisce Taha mi si avvicina preoccupato: ha notato che stavo parlando con Fatima e vuole sapere se stiamo bene entrambe, vuole sapere se lei si è esposta in modo negativo sulla vicenda. Lo rassicuro: lei era preoccupata quanto lui che questo episodio potesse

influire sulle loro dinamiche di coppia, sperando, invece che potessero continuare a svolgersi in tranquillità. Sono costretta ad andarmene dal Marocco circa due settimane dopo, a marzo 2020, a causa della pandemia da Covid-19. Rimarrò in contatto con tutte le persone dell'appartamento telefonicamente.

2.2 Taha e Fatima oggi, una condizione di fragilità

Quando torno a Rabat, nel febbraio 2021, informo tutte le mie conoscenze in città, tra le quali Taha e Fatima. Incontro prima Taha da solo; lo conosco da più tempo e l'amicizia inizialmente stretta con lui è più forte e Fatima è malata. Da quando ci vedremo per la prima volta tutti e tre, incontrerò molto più spesso Fatima. È passato più di un mese dal mio ritorno in Marocco quando la fragilità abitativa della coppia mi viene palesata:

Scrivo a Taha un messaggio perché Fatima non mi risponde, prima che possa chiedergli qualcosa, al mio "ciao come stai?" segue un "Non lo so", chiedo cosa sta succedendo: il padrone della loro casa ad Hassan²³ è stato informato da dei vicini di casa che loro vivono in appartamento con due cani, e ha detto di non volere che lì ci abiti gente con animali domestici. O rinunciano ai cani o all'appartamento, così decidono di trasferirsi. Il tutto è accaduto velocemente e hanno avuto quattro giorni per impacchettare tutto ed andarsene, oggi è il giorno in cui escono di casa ed entrano in quella nuova.

La situazione è molto confusa così come i messaggi di Taha. Gli offro il mio aiuto, prendo un taxi e dopo venti minuti sono nel loro appartamento per aiutarli nel trasferimento. È la prima e l'ultima volta che mi reco in quell'appartamento, e l'edificio che lo contiene si dimostra all'altezza del quartiere: è pulito, ben tenuto. Una volta entrata nell'appartamento trovo tutto già impacchettato e mi vengono presentati i cani: Floki e Liv. Per aggiungere confusione al caos della situazione Liv è in calore e va tenuta separata da Floki. Scambio qualche parola con Fatima circa i cani, intanto Taha porta al piano terra un po' dei pacchi che

²³ Quartiere benestante di Rabat.

hanno già preparato. Fatima è preoccupata: il proprietario le ha detto che se avesse trovato la casa sporca non le avrebbe ridato la caparra, la rassicuro: la casa è pulita, non sembra ci vivessero due cani di grossa taglia.

Io e Fatima scendiamo ognuna con un cane. In strada, appena fuori dall'edificio, Taha ci aspetta con il furgoncino che ha noleggiato per il trasferimento. Carichiamo Floki assieme all'arredamento, mentre Fatima finisce di pulire casa io vado con Liv a piedi fino alla nuova casa nell'Oudayas. Fatima mi raggiunge con un taxi alle porte dell'Oudayas, non sa dove sia la casa, hanno dovuto organizzarsi in fretta solo Taha ha avuto modo di vederla. Proprio in quel momento ci viene incontro Taha e ci fa strada tra le strette vie della vecchia città verso il nuovo appartamento. Entriamo, è davvero piccolo. Si sviluppa su due piani più lo *ṣṭah*²⁴. Al piano terra si trova il soggiorno e il piccolo bagno, salendo per una scala ripida si arriva alla camera da letto e la cucina è praticamente sulle scale. Una minuscola scala a chiocciola conduce allo *ṣṭah*.

Si è fatto tardi e ho camminato molto, ci salutiamo e tornerò domani ad aiutarli a sistemare tutte le loro cose. Taha mi raccomanda di non parlare ad alta voce o con troppa gente quando andrò a trovarli: hanno detto al nuovo padrone di casa di essere sposati ma non lo sono, se qualche vicino dovesse intuirlo la loro vita potrebbe diventare difficile o addirittura invivibile²⁵.

La loro fragilità abitativa non mi era ancora nota: sapevo solamente che erano spesso impegnati in traslochi, ma non ne conoscevo le cause. Questa fragilità mi si presenta in modo evidente in quella giornata: non hanno un contratto formale per l'appartamento ad Hassan, ma nel momento in cui l'hanno preso in affitto hanno ovviamente parlato con il proprietario, che non gli aveva mai esplicitato il divieto di introdurre cani nell'edificio. Senza contratto, la coppia non è in possesso di alcuna garanzia; mi dicono che se anche fossero muniti di contratto, sarebbero stati costretti a trasferirsi velocemente alla luce

²⁴ Il termine indica il tetto piano delle abitazioni. Questo viene spesso utilizzato come un terrazzo, specialmente per stendere i panni bagnati e lasciare che si asciughino al sole.

²⁵ Tratto dal diario di campo del 1 aprile 2021.

della richiesta del padrone in quanto non sposati. Se si recassero dalla polizia lamentandosi del padrone di casa ed emergesse la natura della loro relazione rischierebbero troppo, forse anche la prigione. Rimangono, così, spesso vittime delle lamentele dei vicini al padrone di casa.

Nella loro condizione di fragilità Taha e Fatima cercano di convivere con il desiderio di non sposarsi, il sentimento amoroso, le aspettative delle rispettive famiglie e il giudizio sociale nonché il pericolo penale. La loro storia di difficoltà, ricerca di equilibrio e amore è esemplare di un caso spesso tralasciato nella letteratura sull'argomento del matrimonio nel Maghreb: giovani coppie che non si sposano, non per impossibilità economiche o conflitti con le famiglie, ma perché non desiderano farlo. La giornalista e autrice britannica di origini egiziane Shereen El Feki (2015) affronta diverse possibili situazioni di fragilità nella regione MENA in relazione al matrimonio. L'autrice studia in particolare il momento successivo alle primavere arabe, nelle quali il tema della sessualità e del suo controllo, si era dimostrato un potente strumento nelle mani dei regimi autoritari dell'area nati dopo le proteste del 2011 (El Feki, 2015: 38). Una delle più diffuse situazioni di fragilità collegate all'istituzione matrimoniale dipende dal fatto che il matrimonio rimane in queste regioni la porta di accesso all'età adulta, sempre più difficile da realizzare a causa dell'innalzamento dell'età media al momento delle nozze, le cui cause sono ormai note: crisi abitativa, difficoltà di inserimento professionale ed estensione dell'istruzione, anche femminile (Bennani-Chraïbi, Farag, 2017: 20). Le persone, dunque, raggiungono la maturità sessuale in una società che non ammette alternative al sesso vissuto all'interno dell'istituzione matrimoniale. Alle donne si continua a chiedere di essere vergini al momento del matrimonio, tematica che rimane collegata all'onore degli uomini che sono loro vicini.

Le libertà sessuali sono difficili da esercitare quando gli interessi della famiglia sovrastano le scelte individuali (El Feki, 2015: 41). Mona Eltahawy, giornalista e attivista per i diritti delle donne di origine egiziana, testimone delle proteste del 2011 a Tahir Square, parla a tal proposito di come il sesso rimanga un argomento collegato alla vergogna e, quindi, possibile strumento di controllo. Le donne che durante queste proteste

vennero imprigionate furono infatti sottoposte a dei test della verginità, a seguito dei quali le forze dell'ordine denigrarono le attiviste per il fatto di non essere vergini. Questa pratica doveva prevenire accuse di stupro nei confronti delle forze di polizia da parte delle detenute, considerando come possibili vittime di stupro esclusivamente le donne vergini, implicando inoltre che chi non lo fosse avesse minor valore dal punto di vista morale (Eltahawy, 2015: 97-108), giustificando le violazioni dei diritti umani perpetrate dalla polizia.

È legittimo chiedersi come mai gli stati abbiano interesse a normare in modo così restrittivo e invadente l'intimità e la sessualità dei propri cittadini. Nella formulazione di Eleanor Wilkinson «l'amore raramente produce coerenza, nonostante ciò, sono proprio l'ambiguità e la sregolatezza dell'amore la sua forza più politica» (Wilkinson, 2016, TdA); l'imprevedibilità di questo sentimento spiegherebbe quindi in parte la volontà degli stati di controllare una dimensione tanto intima della vita dei propri cittadini. A seguito delle primavere arabe, durante le quali uno dei temi molto presenti nella ribellione era la sessualità (El Feki, 2015: 32), gli stati nordafricani hanno provato a normare e controllare maggiormente quest'ambito (ivi: 38). El-Feki fornisce una più elaborata spiegazione dell'interesse dello stato nel normare la sessualità e le dinamiche di genere ad essa associate: in *Sex and the citadel: Intimate life in a changing Arab world* (2014) spiega come, per poter funzionare, un sistema autoritario necessiti di soggetti sottomessi. Un'efficiente fucina in grado di produrre tali soggetti è la famiglia patriarcale, nella quale la relazione di potere tra il capo dello stato e i cittadini si rispecchia in quella tra capo famiglia e gli altri membri della stessa (El Feki, 2014: 23). Successivamente, l'autrice connette lo stigma verso la sessualità a questo schema, affermando che «il modo più efficace di mantenere i figli in linea per un padre [...] è reprimere i loro bisogni fin dal primo giorno», dal quale risulta una paralisi delle forze di ribellione, in quanto ogni ribellione è carica di ansie che «producono, inibendo la curiosità e il pensiero sessuale nel bambino, una generale inibizione del pensiero e delle facoltà critiche» (ivi: 25, TdA). Secondo questa affermazione, la repressione sessuale è il segno distintivo di ogni dittatura. Concordo con l'autrice nell'affermare che la famiglia patriarcale sia il primo luogo nel quale la libertà viene sottratta e il soggetto viene

socializzato alla sottomissione. Ciononostante, è difficile indicare un'unica causa per la forte repressione sessuale; altri fattori vanno ricercati infatti negli sviluppi storici e sociali delle dinamiche culturali e politiche che hanno investito e che continuano a investire la società. I rapporti di dominazione, secondo Foucault (1976), non possono essere esercitati senza un sistema funzionante di discorsi di verità, i quali contribuiscono a costruire il potere legittimante della dominazione stessa. Così il potere riproduce la propria conoscenza e le proprie verità (Cinsey, Morar, 2015: 2).

Il tema della sessualità nella regione MENA si delinea come un fenomeno tanto privato quanto pubblico, quindi sottoposto a potenti forze su entrambi i fronti. Taha e Fatima, nella loro storia di fragilità sociale e di forza personale nella ricerca di auto-realizzazione, sono testimoni di questa realtà. Nei paragrafi successivi la loro testimonianza sarà utile a rendere conto di processi e tematiche che interessano le giovani coppie di Rabat che scelgono di vivere l'amore in un modo che asseconda i loro desideri e che si trova necessariamente a dialogare con forze legali e sociali non corrispondenti ai desideri della coppia.

2.3 La storia della relazione di Taha e Fatima: contro legge, secondo natura

La relazione tra i due giovani marocchini si costruisce attorno a due condizioni: la predestinazione che Taha e Fatima sentono di vivere, e l'illegalità della loro condizione. Di seguito verranno esplorati questi binari per poi chiedersi se e come essi possano finalmente arrivare a toccarsi o convivere all'interno della relazione amorosa. L'amore romantico viene qui inteso come nel volume *Reinventing Love?* (2018), ossia non come la sola possibile forma di amore ma come un modo specifico di soggettivazione che include, nella formulazione di Hart (2007), "una performance cosciente" di sentimenti e una specifica configurazione di politiche statali, nuove tecnologie, opportunità economiche e mezzi d'espressione (ivi). L'amore romantico interagendo con questi elementi ha, quindi, i mezzi per riformulare l'ordine familiare preesistente e i limiti del gruppo.

2.3.1 L'idea di predestinazione

Taha è di statura medio bassa, magro, parla perfettamente sia inglese che francese. Quando lo incontro la prima volta lavora in un'agenzia che si occupa di turismo; a seguito della pandemia e del conseguente calo dell'attività turistica dovrà ripiegare anch'egli a lavorare per dei *call center*. Ha ventotto anni, continua a coltivare la passione per la musica metal nel tempo libero, attitudine che si rispecchia anche nel look: tiene con orgoglio i capelli lunghi, nonostante nella parte alta del capo ne stia perdendo molti. Un'altra sua grande passione sono i *manga* e gli *anime*. È lui a parlarmi per la prima volta della sensazione di essere predestinato ad una relazione con Fatima. La convinzione di essere destinati a questa relazione emergerà più volte nelle interazioni con entrambi.

È marzo 2020 e siamo insieme alla festa che poi finirà nell'accesa lite alla quale accennavo nel paragrafo precedente. Quella è la stessa sera in cui Fatima viene introdotta nella cerchia di amici di Taha; spesso durante la serata quest'ultimo spende parole con vari amici per assicurarsi che Fatima venga ben accettata e che tutti si trovino a proprio agio con il nuovo membro del gruppo. Entro nel salotto dell'appartamento; la festa è in fondo al corridoio, percorrendo il quale Taha ci tiene a segnalarmi emozionato: «C'è Fatima stasera, è una mia amica da Oujda ed è speciale, per me è molto speciale». Passo gran parte della serata a parlare e bere assieme a Fatima e a Soukaina, la ragazza di un amico di Taha. Quando mi congedo da questa compagnia per andare in cucina a controllare se serve aiuto con la preparazione del cibo vi trovo Taha, che, favorito dall'ambiente più intimo e meno affollato, inizia nuovamente a parlarmi con entusiasmo di Fatima:

«Abbiamo fatto le superiori assieme, stessa città, stessa scuola. Sai, però, da quanti anni non la vedo? Ci vedevamo sempre alle superiori, poi io mi sono spostato qua, lei ha studiato anche in Svizzera, nella parte francese, per poi trasferirsi con tutta la sua famiglia a Fes. Non scherzo quando dico che non ci vediamo da più di cinque anni. Però c'è qualcosa che ci lega. Da ragazzi c'eravamo baciati ed era stato speciale.» Gli chiedo come sono riusciti a ritrovarsi dopo tanto tempo: «Grazie a Facebook, avevamo degli amici in

comune, l'ho aggiunta e abbiamo iniziato a scriverci. Lei lavora ancora a Fes, eppure appena l'ho invitata è venuta a Rabat, oggi, questo weekend, solo per me. Tutto ciò è pazzesco. La situazione è strana, speciale. Era destino che ci saremmo ritrovati perché il legame è troppo forte».

Il tono di Taha è molto concitato, sia per il clima da festa accompagnato dall'alcol, sia per l'emozione che prova nel rivedere un'amica che appare a lui così intimamente legata; non l'avevo mai visto e non lo rivedrò più così emozionato. Già alle superiori erano in qualche modo legati, avevano avuto un primo assaggio di intimità, che però poi avevano perso a causa delle diverse traiettorie di vita. Il legame che aveva caratterizzato la loro relazione ai tempi continua ad esistere, la distanza fisica e temporale non ha intaccato il sentimento tra i due giovani, dimostrazione per Taha della potenziale durevolezza del loro rapporto.

Quasi un anno dopo mi siedo in un bar di Rabat a parlare con Fatima che si è dimostrata disponibile ad aiutarmi con la ricerca per la tesi. Sono le quattro di pomeriggio, il bar ha appena aperto e Fatima berrà tre birre. Ne berrò una per farle compagnia ma non riesco a tenere il suo ritmo. Dice che la birra la aiuta con le complicazioni allo stomaco delle quali è affetta come il padre, problemi che si riflettono anche nel suo aspetto fisico gracile e delicato, che contrasta con i capelli ricci, lunghi fino a metà schiena e che adora tingere di rosso. La grinta che il suo taglio esprime è la stessa che lei cerca di veicolare presentandosi, in particolare quando fa riferimento alle sue origini berbere da parte di padre. Identifica la propria discendenza berbera come collegata al proprio spirito indipendente e determinato; c'è spesso la credenza che arabi e berberi si distinguano anche attraverso un diverso grado di autonomia e determinazione. Questa credenza motivò il potere coloniale alla creazione dei *dahir*, un diverso sistema legale per i gruppi berberi in Marocco. Le origini di questa credenza, della storia della costruzione di questa alterità, sono rintracciabili risalendo al diciannovesimo secolo, in seno agli studenti-soldati presenti in Algeria, che abbracciarono l'idea che arabi e berberi appartenessero a due razze diverse. La distinzione si realizzava in questi termini: i berberi erano laboriosi e gli arabi fannulloni; i berberi indifferenti alla religione e gli arabi eccessivamente

ortodossi; i berberi rispettavano la gerarchia mentre gli arabi erano anarchici; i berberi erano reticenti e gli arabi prolissi, e via discorrendo (Miller, 2013: 125). Ignorando prove dell'arbitrarietà e artificiosità di tali distinzioni, gli ufficiali del protettorato in Marocco riconobbero sempre il paese in termini essenzialmente binari, adottando dal punto di vista amministrativo la tattica del *divide et impera*, come nel caso del *dahir* berbero precedentemente illustrato.

Fatima inizia spontaneamente a parlare della sua relazione con il compagno: «sai che Taha è il mio primo ragazzo marocchino? Lo sai che sono stata con uno svizzero, poi ho avuto un ragazzo francese e ora per la prima volta sono in una relazione con un ragazzo marocchino». Emergono poi i ricordi dei loro primi scambi alle superiori, stimolati dalla casuale riemersione di alcuni diari di Fatima del tempo:

«Lo scorso fine settimana sono tornata dai miei genitori, nella casa dove ci sono tutti i ricordi di quando ero più giovane. C'erano tantissime scatole di cose mie che per fortuna mia mamma non aveva ancora fatto in tempo a buttare via e ho controllato. Di alcune cose proprio mi ero dimenticata, in particolare di questi diari di quando ero alle superiori. Non me li ricordavo più. È stato come fare un viaggio nel tempo, e già scrivevo di Taha. Mentre eravamo alle superiori lui era uno dei figli della città, suonava in un gruppo e aveva i capelli lunghi. Praticamente lo adoravo, per stare più tempo con lui avevo addirittura cambiato scuola, mi piaceva un sacco. Prima studiavo in un'altra scuola, lui non lo sa che l'ho cambiata apposta per lui, ma non voglio che si monti la testa. Ho riletto il diario di quando ci siamo baciati per la prima volta. Lui stava con un'altra ragazza, io gli avevo detto che era una cosa sbagliata che stavamo facendo, però quanto erano forti le emozioni! Adesso con lo stesso ragazzo del quale scrivevo da ragazzina convivo, quasi non ci credo. Sembra una favola e io ci sono dentro».

Fatima mi parla dell'essere riuscita a vivere con Taha come di un successo, il coronamento di un sogno giovanile che è cresciuto con lei. La Fatima ragazzina e la giovane donna di oggi per un momento si incontrano nella rilettura dei vecchi diari. Nel raccontarmi del ritrovamento di questi, gli occhi di Fatima sono spalancati e sorridenti,

anche i suoi gesti sembrano più plateali, sprigiona entusiasmo. Ha salvato questi diari dal diventare spazzatura, li ha portati a casa con sé e ha lasciato che i suoi genitori buttassero ciò che si era lasciata dietro. Le chiedo se ha intenzione di parlare di questi ricordi a Taha, magari di condividere dei passaggi: «No, sei pazza? In quei diari parlo di tutto ciò che facevo in quel tempo, comprese le infatuazioni e i baci con altri ragazzi, so che sarebbe geloso» (ivi). Taha non è, quindi, l'unico amore giovanile di Fatima, come emerge dai suoi diari. Rispetto agli altri ragazzi dei quali era infatuata e che baciava, Taha, però, è speciale: è con lui che oggi convive e vive la relazione amorosa, rileggere i passaggi che riguardano lui con lo sguardo di oggi, le fa cogliere quanto fosse speciale per lei già ai tempi delle superiori. I sentimenti e le emozioni di oggi si collegano a quelle del passato e Fatima riesce a tracciare tra di esse una continuità: Taha è il ragazzo popolare della scuola con il quale lei finalmente convive. In questa sua favola romantica, Taha emerge come il principe azzurro.

L'antropologa Alice Elliot tratta della concezione del destino. L'autrice esplora questo concetto in Marocco anche attraverso il fenomeno del trucco come mezzo per seguire il destino scritto da Dio: «se la bellezza apre le porte alla possibilità di trovare un marito, possedere le competenze della bellezza significa anche essere in grado di maneggiare, almeno in parte, il proprio futuro» (Elliot, 2016: 491, TdA). Le pratiche di abbellimento che le giovani donne mettono in atto di fronte allo specchio sono in questo senso azioni anticipatorie, azioni che inscrivono nel presente uno specifico orientamento in merito al futuro (Miyazaki 2004; Nielsen 2011; Reed 2011); abbellendosi rendono possibile il destino, in materia di relazioni amorose, assegnatogli da Dio. Il caso illustrato nelle parole di Fatima non si inserisce strettamente in questa formulazione, ma la rilettura che fa del proprio diario rende quest'ultimo un'azione anticipatoria a posteriori. All'interno dei suoi scritti compaiono diversi ragazzi con i quali ha avuto dei flirt, ma Taha è quello al quale assegna una posizione di preminenza anche nel passato. La formulazione di Elliot può, quindi, essere arricchita: le azioni di oggi non solo sono anticipatorie poiché agiscono sul destino, ma anche le azioni del passato possono venire rilette come anticipatorie. Infatti, queste possono essere individuate come lo strumento che ha portato al compimento del proprio destino, lettura che dà anche prova del fatto che il presente

nel quale si sta vivendo è, in quanto frutto di azioni anticipatorie del passato, ciò a cui si era predestinati.

Fatima mi parla della favola che si ritrova a vivere in un contesto del quale Taha non è a conoscenza: il ritrovamento di diari dell'adolescenza. Taha, allo stesso modo, racconta che la relazione tra lui e Fatima rimane scritta nel loro destino anche quando lei non è fisicamente presente. La condivisione di queste confidenze da parte loro e la ricorrenza con la quale si presenteranno durante il mio periodo sul campo suggerisce come questa predestinazione sia parte della narrazione di questa coppia e della sua storia.

2.3.2 Illegalità e stigma

Un'altra componente della narrativa di Taha e Fatima in quanto coppia e della loro relazione è la condizione di illegalità. Come già citato l'articolo 490 del Codice Penale vieta le relazioni sessuali prematrimoniali. Seppur non proibisca esplicitamente la convivenza tra persone di sesso opposto, questo articolo viene spesso mal interpretato dalle forze dell'ordine, seguendo quello che è il giudizio sociale e religioso negativo della pratica della convivenza. Questa legge viene inoltre spesso applicata dalle strutture d'accoglienza per viaggiatori e turisti, che rifiutano le coppie non sposate nelle quali almeno una delle due parti sia marocchina. La legge fu introdotta nel sistema legale marocchino sotto Marshal Lyautey durante il protettorato francese, cristallizzandosi poi nel codice penale del paese del 1962.

La preoccupazione per la condizione di illegalità emerge forte quando Taha per sbaglio parla al padre lasciandosi sfuggire che sta convivendo:

«Mio padre mi ha guardato come se mi fossi fatto scappare di aver ucciso una persona. Non sapeva cosa dirmi anche perché io l'avevo detto per sbaglio, come se fosse la cosa più naturale del mondo. Mi ha chiesto se abbiamo rapporti sessuali, “sì papà” “guarda che se lei rimane incinta non venire a chiedermi nulla” “va bene papà non ti preoccupare, non ne sentirai più parlare”»

Dopo il racconto Taha tira un sospiro di sollievo, facendomi capire che se anche suo padre non si era mostrato di supporto alla sua relazione, era comunque andata meglio di come si aspettasse. Taha non aveva intenzione di parlare a suo padre della propria situazione abitativa e romantica. È consapevole dell'illiceità della situazione. Il padre non ha reagito proponendo al figlio discorsi moralisti o consigli pratici (se un vicino decidesse di denunciare Taha e Fatima, questi rischierebbero di dover passare un periodo da un mese a un anno in prigione), oppure adirandosi. Si è limitato ad allontanarsi da questa situazione, ribadendo al figlio di non poterlo aiutare qualora percorrere questa strada lo dovesse condurre nei guai. È forse per questo che Taha legge il confronto come uno scampato pericolo: accetta volentieri la presa di distanze rispetto ad un'aperta avversione e al contrasto.

La presenza del controllo e dello stigma sociale sul tema della convivenza è molto forte e ne ho testimonianza il ventisettesimo giorno di Ramadan. La mattina mi reco a casa della coppia di amici per passare una mattina con Fatima. Come sempre lei si sveglia molte ore prima di Taha, e in questo caso anche di Sohaip, loro amico che dorme sul divano. Per non disturbare nessuno, io, lei e il suo cane Liv ci sediamo sullo *ṣṭah* a prendere un po' di sole e a parlare senza il timore né di svegliare nessuno, né di essere ascoltate nel condividere confidenze. Sono passate solo un paio di settimane dal trasferimento nell'Oudayas. Una volta arrivate sullo *ṣṭah*, Fatima pulisce gli escrementi dei gatti che in quest'area della città paiono superare ampiamente il numero degli abitanti. Essendosi trasferiti da poco, questo spazio della casa deve essere ancora sistemato. Tra i cumuli di oggetti da riordinare, Fatima mi porge uno sgabello sgangherato e iniziamo a parlare. Il sole ci scalda, io mi tolgo la felpa e rimango in maglietta a maniche corte, lei fa lo stesso e rimane in canottiera. Mentre stiamo chiacchierando sul tetto vicino a quello di Fatima appare una signora. Le due case sono separate da una piccola stradina pedonale larga poco più di un metro, e quando la signora si avvicina alla ringhiera del proprio *ṣṭah* ci troviamo molto vicine. La vicina saluta in modo gentile, molto diverso rispetto al modo nel quale poi si congederà. Ci ricorda che quella è la ventisettesima giornata di Ramadan, seguono gli auguri di pro

forma²⁶. Velocemente cambia argomento nel momento in cui il suo sguardo si posa sul cane, e dice, rivolgendosi a Fatima:

- “Sei tu la proprietaria della casa? Ci vivi tu?”

- “Sì, con mio marito”

- “In quell’angolo ci sono davvero tante cose. Poi cosa ci fa qua il cane?”.

Il suo tono e il suo sguardo sono entrambi di rimprovero. Fatima non lascia che questo la scuota, mantenendo lo stesso tono pacato dell’inizio della conversazione afferma, sorridendo: “Il cane vive con noi, e tra quelle cose ammassate ci sono anche le coperte per farlo dormire qua la notte”. Il cane sentendo parlare la signora si avvicina alla ringhiera: “Vede, anche il cane la vuole salutare, le sta dicendo ciao”, dice Fatima con altro sorriso. “E tu non hai freddo?”, domanda la vicina; il messaggio è implicito ma molto chiaro, la canottiera forse è un po’ troppo piccola, Fatima dovrebbe coprirsi di più. Fatima continua a mantenere la sua tranquillità: “no grazie, sto bene”, rivolgendole l’ultimo sorriso nell’interazione.

La signora non raggiunge nessuno dei suoi obiettivi: far riordinare lo *stah* oppure indurre Fatima a coprirsi di più. La vicina torna all’interno di casa sua, senza salutare e con un’espressione di disgusto e disapprovazione. Non mi aspettavo che l’incontro con la vicina sarebbe stato tanto intenso nonostante l’apparente tranquillità nelle affermazioni. Fatima nota il mio stupore e silenzio, si preoccupa, quindi, di presentarmi la sua rilettura dell’evento: «Adoro l’Oudayas ma le case sono troppo vicine e sembra di essere sempre guardati. È comunque meglio non lamentarsi o scontrarsi ma farsi andar bene ciò che dicono, sorridere e annuire. È meglio non farseli nemici, non sai mai a che punto potrebbero arrivare». A questo riguardo si assiste ad un tipo di rigido controllo e

²⁶ La ventisettesima notte di Ramadan viene chiamata Laylat al-Qadr, la notte del destino, ed è considerata benedetta. In Marocco i bambini che ancora non svolgono il digiuno del Ramadan sono invitati a provarlo per un giorno o per una mezza giornata, a seconda dell’età. I membri della famiglia allargata li elogiano nei festeggiamenti serali tramite il regalo di uova bollite o zucchero. I bambini, e particolarmente le bambine, vengono vestiti in abito da cerimonia. Alle bambine viene applicato anche l’henne.

pressione sociale. Ciò che Fatima dovrebbe fare è molto chiaro agli occhi della vicina: pulire e coprirsi. Fatima non si piega alle volontà altrui ma allo stesso tempo nemmeno vi si pone in aperto contrasto, come sottolinea nella rilettura dell'evento quando afferma che è meglio evitare conflitti. I vicini potrebbero infatti scoprire che non sono davvero sposati e segnalarli, oppure rendere loro la vita difficile in altri modi, esperienze che hanno vissuto in alcune case in cui hanno abitato precedentemente.

2.3.3 Equilibrio tra le forze: predestinazione e desiderio, illegalità e giudizio esterno

Le forze che agiscono sulla relazione di Taha e Fatima guardano a questa da punti di vista diversi. Nelle parole dei due innamorati le spinte dell'attrazione e del destino disegnano un rapporto autentico e vivace, addirittura predestinato, mentre agli occhi della legge e delle norme sociali si tratta di un rapporto che non dovrebbe esistere. Nell'equilibrio tra le forze si trova anche l'agency degli interlocutori e, anzi, la forza che loro mettono in campo (quella del destino), potrebbe essere essa stessa un modo per affrontare le dinamiche e i vincoli che invece si pongono in contrasto all'esistenza della relazione. Questa interazione è riportata anche nel testo di Sabiha Allouche (2019), che studiando le dinamiche di alcune relazioni amorose in Libano sottolinea come la nozione di destino sia spesso invocata dagli interlocutori come un meccanismo di fuga che permette di far fronte alla rigidità degli ostacoli che le relazioni incontrano (ivi). Allo stesso modo nel campo della Allouche la nozione di destino viene invocata anche per cristallizzare unioni improbabili. Taha e Fatima utilizzano la retorica del destino come forza che gli permette di relazionarsi alle rigidità, agli ostacoli che la loro relazione incontra, come espresso da Allouche. Questi ostacoli provengono dalle persone con cui si trovano a dover interagire, in particolare dai vicini di casa, i quali hanno il potere di segnalare la coppia che vive in condizioni illegali. Ciò accade anche in Tunisia, dove Irene Maffi (2018) racconta di una coppia di interlocutori attenta a non attirare le attenzioni del vicinato, concludendo che «è possibile affermare che il controllo sociale sulle relazioni tra uomo e donna, matrimonio e sessualità femminile, sia ancora forte» (ivi: 185, TdA). Si tratta quindi non solo di una posizione di illegalità, ma di trasgressione delle norme sociali con conseguente controllo sociale, rafforzato dal poter far riferimento al quadro normativo statale. Questo contrasto e conseguente controllo

spesso prende la forma di uno scontro generazionale, di sovente invocato in Marocco per disegnare la rottura sociale, ossia la classica contrapposizione tra le giovani generazioni, ispirate a un'idea occidentale di modernità e laiche, e quella più anziana dei loro genitori, con la quale appunto si pongono in conflitto anche a causa del carattere gerarchico (per genere e per età) della società nella quale vivono (Bennani-Chraïbi, Farag, 2017: 32).

Le norme alle quali la coppia è sottoposta si rifanno alla religione islamica, ma ciò non deve far pensare necessariamente a una società monolitica identificata primariamente dal suo essere musulmana. Schielke segnala che “c'è troppo Islam nell'antropologia dell'Islam” (Schielke, 2010: 2, TdA). L'autore rimarca inoltre i due principali errori nello studio antropologico dell'Islam: il primo è che le etnografie nel mondo musulmano troppo spesso riguardano esclusivamente persone pie e coinvolte in gruppi religiosi, non prestando la giusta attenzione alle altre persone facenti parti di comunità musulmane; c'è inoltre un'eccessiva preoccupazione nel descrivere cosa sia l'Islam, nell'analizzare i testi sacri o le interpretazioni delle diverse scuole (hanbalita, malikita, wahabita...), tralasciando la forma che questi testi e interpretazioni assumono nella quotidianità degli individui (ivi). Il secondo errore sta nel fatto che, come in tutte le grandi fedi, per chi vi crede l'Islam può essere molteplici cose (un idioma morale, una pratica di *self-care*, una tradizione discorsiva, una sensibilità estetica, un'ideologia politica, una fonte di speranza, una fonte d'ansia, un'identità, un nemico (ivi: 2)), e queste ultime vanno sempre indagate nel contesto e nella vita quotidiana delle persone e non possono essere generalizzate. Per quanto riguarda il primo errore, cioè la sbilanciata rappresentazione di persone pie (descritte e analizzate sempre nel momento in cui performano la loro devozione), una raffigurazione di questo tipo non includerebbe la coppia di Taha e Fatima tra i possibili soggetti di una ricerca. Essi, infatti, non rientrano nella definizione di persone religiosamente pie, anzi si definiscono come non musulmani. Ciò non toglie che la società continui a vederli come musulmani: il Marocco ha decriminalizzato pochi

anni fa l'apostasia per chi desideri abbracciare altre fedi e non più l'Islam²⁷, ma ciò non annulla la difficoltà burocratica incontrata da chi lo voglia ufficializzare, a causa dello stigma sociale e dell'impianto legale impostato, come già detto, sulla scuola islamica malikita.

Secondo i dati ufficiali ad oggi forniti dallo Stato il 99%²⁸ dei cittadini marocchini sono musulmani²⁹. Questi dati fanno intuire come Taha e Fatima siano obbligati a dover mediare, almeno in pubblico, con l'identità musulmana del fedele osservante, pur non riconoscendola come propria. La religione, segnala Schielke, va infatti letta in come si "realizza" nelle persone: «la religione non riguarda le divinità, i libri e le istituzioni, ma i modi nei quali le persone venerano le divinità, leggono i libri, e si comportano nelle istituzioni» (Schielke, 2010: 9, TdA). Taha e Fatima hanno infatti una relazione con le istituzioni, sia sociali che legali. Conoscere la storia della coppia e riconoscere in loro aspetti riconducibili ad un contesto occidentale di "modernità" non esclude che alle volte si avvicinino di più alle idee descritte come tradizionali: concepire due idee, in questo caso quelle di modernità e tradizione, come opposte, riduce la complessità, la ricchezza e l'ambivalenza che caratterizza l'esperienza umana (ivi: 9). Taha e Fatima, ad esempio, hanno dimostrato la loro vicinanza ad idee maggiormente conservatrici per quanto riguarda i ruoli e le aspettative di genere, parlando una sera di donne abusate sessualmente; in particolare affermavano che, se veramente le donne venissero abusate, sui loro genitali rimarrebbero sempre delle tracce della violenza, sostenendo inoltre che spesso se l'abuso si verifica è perché la donna è stata sprovveduta e avrebbe dovuto sapere che l'uomo ha degli istinti che non riesce a controllare. Taha e Fatima non sono dunque completamente ascrivibili né alla schematica definizione di "tradizionali" né a

²⁷ <https://www.lastampa.it/esteri/2017/02/07/news/liberi-di-uscire-dall-islam-svolta-storica-del-marocco-1.34649363>

²⁸ <https://www.goafrique.it/cultura-religione-e-popolazione-in-marocco/>

²⁹ A detta dei miei interlocutori sul campo, questa affermazione ha anche lo scopo di sostenere il ruolo politico ricoperto dalla monarchia marocchina, nella quale il monarca viene identificato come capo dei credenti. Avere una popolazione di non credenti infatti metterebbe in dubbio la legittimità della dinastia 'Alawita, la quale reclama discendenza dal profeta Muhammad.

quella di “moderni”, ma si riconoscono in diverse istanze comuni a entrambi questi modelli, da non considerarsi opposti ma sempre intrecciati e in dialogo; «non è comunque d’aiuto lavorare con opposizioni idealizzate, come pietà revivalista contro secolarismo liberale, in quanto la maggioranza delle persone aderisce a qualcosa di entrambi (e anche a qualcosa di molte altre cose), in modo diverso in tempi diversi» (Schielke, 2010: 12, TdA).

Nel capitolo successivo verrà presentata una pratica emblematica, attraverso la quale si rende evidente tale mediazione tra forte apparentemente contrastanti. Si tratta di uno scambio di anelli, simile a quello che avviene durante la cerimonia matrimoniale, ma con un’altra accezione.

2.4 Lo scambio di anelli

Una testimonianza importante della ricerca di equilibrio e dialogo tra le istanze sociali e quelle della coppia è lo scambio di anelli, che avviene in un contesto realizzato dalla coppia in questione per soddisfare le necessità di Taha e Fatima. Noto subito la presenza di un anello all’anulare di Taha la prima volta che lo rivedo dopo esserci salutati frettolosamente l’anno scorso. Abbiamo, però, tante cose da raccontarci, e il discorso uscirà in modo più serio dopo un mese dal mio arrivo in Marocco. Taha mi spiega che la scelta di ricorrere a questo espediente per suggellare socialmente la legittimità della loro coppia, ha a che fare con il contesto legale marocchino; la convivenza di una coppia non sposata è perseguibile penalmente. Al contrario io, come straniera godo di libertà non accordate ai cittadini marocchini in quanto generalmente identificati come musulmani: le autorità di polizia di fronte a mie eventuali infrazioni o a quelle di altri studenti internazionali, sono più inclini a lasciar correre, rispetto a quanto non farebbero con un marocchino. Allo stesso modo negli hotel non viene chiesto a una coppia di stranieri il

certificato matrimoniale, mentre è essenziale in una coppia (eterosessuale³⁰) nella quale sia presente almeno una persona con cittadinanza marocchina:

«A te gli hotel non chiederanno mai il certificato matrimoniale. Io invece ho dovuto mentire ai vicini, dire che sono sposato con Fatima. [mi mostra l’anello che indossa all’anulare] Questo me l’ha comprato Fatima, e io ne ho comprato uno a lei, per fingere di essere sposati».

La funzione dell’indossare tali anelli da parte della coppia, è rendere la loro menzogna più credibile, apparire agli occhi dei vicini come una coppia effettivamente sposata. Lo scopo professato da Taha, l’obiettivo di migliorare la propria “performance” da coppia sposata, è raggiunto attraverso lo scambio degli anelli tipico del matrimonio, atto che non ha solo l’effetto di rendere la menzogna più credibile ma anche quello di veicolare significati all’interno della coppia, in particolare affetto, impegno e conoscenza dell’altra persona e dei suoi gusti.

È sempre durante la nostra mattinata sulla *stah* che Fatima mi parla del suo anello. Noto i raggi del sole che riflettono sulla pietra rossa, rendendola più evidente del solito. Mi complimento per il bel gioiello.

«Me l’ha regalato Taha. Sa che mi piace il rosso e guarda, si intona con i miei capelli [a loro volta tinti di rosso]. Però non so se la pietra è vera, perché quando Taha me l’ha regalato, l’anello era troppo grande per me, l’ho lasciato a un orefice affinché lo stringesse. Non serviva tanto tempo ma per più di una settimana non sono andata a ritirarlo: ogni volta che uscivo dal lavoro l’orefice era chiuso. Per me ha cambiato la pietra, ha tolto quella originale e ne ha messa un’altra falsa. Per me prima [di consegnare all’orefice l’anello, la pietra] era più brillante. Però è comunque il mio colore preferito».

³⁰ Seppur l’omosessualità sia illegale e socialmente condannata, non è difficile per una coppia di uomini o donne condividere una stanza e anche un letto in un hotel. Questo comportamento verrebbe visto infatti come quello di due amici o due amiche che desiderino fare un viaggio assieme, non come quello di una coppia omosessuale.

Fatima sorride in modo tenero e amorevole nel raccontare come Taha abbia azzeccato il colore, dimostrando così di conoscerla. Lo scambio è avvenuto nel momento in cui la loro relazione è diventata più seria, ossia quando hanno deciso di trasferirsi dall'appartamento che avevano in condivisione con altri amici ad uno che fosse solo per loro due. Questo momento ha necessariamente coinciso con l'inizio delle bugie: anche mentre vivevano ad Hassan infatti, prima di trasferirsi nell'Oudayas, avevano dovuto mentire ai vicini per poter vivere nell'appartamento senza timori costanti. Sia Taha che Fatima, parlando dei loro anelli, danno molta rilevanza alla funzione pratica che essi svolgono, questa appare come la motivazione primaria che li ha spinti a scambiarsi gli anelli, senza comunque escludere la dimensione affettiva dello scambio e della relazione.

Gli anelli che si sono scambiati hanno sia un valore strumentale, cioè rendere la loro menzogna più credibile; sia un valore emotivo, ovvero ricordare ai loro proprietari della natura romantica della loro relazione e della propria complicità reciproca. Questi significati non sono mutualmente esclusivi e si presentano entrambi nell'oggetto dell'anello. Mentre per il fine utilitaristico sarebbero stati sufficienti degli anelli qualsiasi, per la lettura emotiva di questo scambio sono necessarie delle caratteristiche che rappresentino Taha e Fatima: le decorazioni celtiche per il primo, la pietra rossa per la seconda. Sussiste quindi, accanto all'accezione utilitaristica una dimensione di dono nella misura in cui, attraverso lo scambio di anelli viene rafforzato il legame esistente. Nel dibattito antropologico recente viene smantellata la contrapposizione tra dono e merce, contrapposizione presente sia in Mauss (1965) che Godbout (1993). Questi autori descrivono il mercato come meccanismo anti dono, in quanto composto esclusivamente da transazioni basate sul valore. Con dono si intende «uno scambio cerimoniale di oggetti al di fuori del mercato; scambio il cui significato è però evidentemente legato all'esistenza del mercato stesso, nel senso che “donare” o “regalare” si definiscono in contrapposizione a “vendere”» (Dei, 2018: 154). Questa concettualizzazione viene indicata dallo stesso Dei e da altri autori, tra i quali Parry e Bloch (1989), come una dicotomia non chiara in molti contesti specifici. Questa distinzione dai confini più labili non rende la categoria di dono meno necessaria, in quanto riesce comunque a mettere in

luce come i rapporti di mercato non siano esaustivi dei rapporti personali, che continuano a seguire una loro logica diversa da quella della costituzione economico-giuridica (Dei, 2018: 157), il dono fa emergere quindi fenomeni che altrimenti resterebbero nel crepuscolo della teoria sociale. Il concetto di dono appare quindi dotato di una logica che, già nelle società descritte da Mauss fino a quelle contemporanee, si intreccia di continuo con l'economia di mercato e del welfare. Il dono non è quindi un'alternativa radicale ai beni di mercato, ma piuttosto coesiste con questi al fine di veicolare significati diversi (Dei, 2018: 135-179). Così come il dono funziona nel suo intrecciarsi con logiche di mercato, allo stesso modo gli anelli di Taha e Fatima nascono come beni utilitaristici, con un preciso fine, ma si intrecciano alla dimensione del dono più classicamente descritta da Mauss: incentrata, cioè, sulla costruzione e il consolidamento di un legame tra i soggetti dello scambio, nonché di un particolare legame tra persone e cose nell'assenza di ricerca del profitto individuale (Mauss, 1965).

La mediazione tra le istanze personali e contestuali e la ricerca di un equilibrio tra di esse si verifica, quindi, all'interno di uno stesso oggetto: gli anelli rendono credibile una menzogna ma allo stesso tempo esprimono un sentimento attraverso il realizzarsi in una dinamica di dono reciproco e di dimostrazione di affetto e mutua conoscenza. Ciò che a un primo sguardo pare un semplice anello-strumento, sotto la lente etnografica diventa un anello-significato-e-strumento. Non solo questo dono simboleggia una conoscenza del proprio partner ma anche una serietà nel rapporto: non è una scelta casuale e alla sua base vi sono sentimenti forti. L'anello simboleggia una serietà e un'intenzionalità che non è esclusiva del matrimonio ma che può essere trovata altrove, come Taha e Fatima dimostrano di essere riusciti a trovare nella loro convivenza.

3. Verginità e differenze tra i generi (Khalid e Bushra)

La ricerca etnografica a Rabat ha messo in luce come i generi maschile e femminile tendano a essere descritti come opposti e complementari. La verginità è una rilevante testimonianza di queste distinzioni di genere e verrà trattata di seguito attraverso la letteratura sull'argomento e le testimonianze di Khalid e Bushra. Nell'esperienza degli interlocutori sarà presente una riflessione sui ruoli di genere e sulle aspettative riguardanti la sessualità. Il capitolo tratterà, nella sua seconda parte, di movimenti che hanno come focus principale i ruoli di genere, ossia i femminismi, analizzando come questi si realizzino nel contesto nord africano e, in particolare, in Marocco. A questo scopo, ci si baserà sulle testimonianze dei due interlocutori. I femminismi³¹, come anche la questione della verginità, si presentano nelle vite di Bushra e Khalid in modo molto diverso, mostrandosi sempre in dialogo sia con le esperienze collettive (come il clima politico culturale postcoloniale), sia con le esperienze e le necessità personali.

3.1 Teorie sulla verginità in letteratura

La sessualità è un aspetto essenziale del processo di socializzazione degli individui. Nel momento in cui ci si avvicina a questa sfera, i metodi e i significati che vengono impiegati per sperimentarla forniscono informazioni sul modo in cui ogni società contribuisce a costruire le identità sociali e di genere degli individui, rivelando le diverse imposizioni comportamentali a cui sono soggetti ragazze e ragazzi (Bakass, Ferrand, 2013: 44). L'idea maggiormente diffusa in Marocco è che la vita sessuale attiva della persona inizi nel momento in cui viene persa la verginità. La verginità è a lungo stata identificata come un importante evento fisico per le donne: la rottura dell'imene. Grazie agli studi femministi e *queer* e alla loro sempre maggiore influenza in campo medico, è stata rivelato come il concetto di verginità, inteso come penetrazione tra uomo e donna,

31 Ogni luogo e ogni periodo storico attribuiscono al femminismo caratteristiche peculiari, rendendolo un fenomeno complesso ed eterogeneo. Su di esso influiscono inoltre pratiche politiche ad esso connesse (come razza, sessualità e classe). Il termine femminismo indica quindi una pluralità di posizioni e approcci teorici, per questo motivo il termine viene utilizzato al plurale.

sia basato su una concezione eteronormativa (la sessualità tra donne omosessuali ha messo per prima in dubbio il concetto di verginità in questo senso). Inoltre, anche le questioni fisiche inerenti al concetto di verginità sono state da tempo confutate: in ambito medico raramente l'imene viene descritto come membrana. Parallelamente a queste evoluzioni, i valori sociali e morali attribuiti al concetto di verginità nelle diverse società rimangono comunque molto rilevanti, in Marocco la verginità viene considerata dalla popolazione un'imposizione religiosa, nonostante il Corano affermi che è proibito l'atto sessuale esterno al matrimonio, ma non nomina mai la verginità degli sposi o la necessità di prove dell'avvenuta rottura dell'imene (Ben Dridi, 2016).

Bakass e Ferrand (2013) prendono in esame i valori attribuiti ai primi rapporti nel contesto di Rabat, sottolineando le specifiche dinamiche che questo comporta per i diversi generi. In primo luogo i due autori segnalano come, sebbene il Marocco sia investito da cambiamenti simili a quelli che hanno interessato i paesi occidentali (la diffusione dell'istruzione femminile, l'allungamento dell'istruzione stessa e l'ingresso di alcune donne nel mercato del lavoro) questi non implicano, in materia di nuzialità, una convergenza tra le pratiche familiari e sessuali dei marocchini e quelle che si verificano in altri paesi del Nord (specie nelle aree di influenza europea e statunitense) (ivi: 43). Le trasformazioni del mercato matrimoniale, infatti, non sono state accompagnate dallo sviluppo di «un nuovo modello basato sulla libera determinazione degli individui di entrambi i sessi» (ivi); in particolare, vengono mantenuti gli standard della società patriarcale per i rapporti esterni al matrimonio. Le giovani donne incontrate sul campo denunciano a tal proposito un “doppio standard”, ossia l'applicazione di principi di giudizio diversi per situazioni simili a seconda della persona interessata. Uno stesso comportamento può venire giudicato come moralmente o socialmente accettabile se applicato a un dato gruppo di persone, ma inaccettabile se applicato a un altro, distinzione che le interlocutrici trovano evidente nel giudizio sulla sessualità non-matrimoniale: raccomandata e accettata per gli uomini ma condannata per le donne. A prescindere da questi giudizi, è sempre più improbabile che prima delle nozze l'individuo non esplori la propria sessualità, soprattutto alla luce dell'innalzamento dell'età del matrimonio. Purtroppo è difficile reperire dati al riguardo in Marocco, in

quanto le statistiche ufficiali continuano implicitamente a considerare l'età dei primi rapporti sessuali come corrispondente a quella del matrimonio (ivi: 44). Non è questa la realtà che si incontra sul campo, dove gli individui mettono in atto una molteplicità di strategie per dare spazio alle proprie necessità e desideri sessuali. Di seguito verranno illustrati i discorsi e gli immaginari riguardanti le prime pratiche sessuali in base alle norme socio-culturali e di genere dominanti, che fungono da riferimento per l'interpretazione e la valutazione delle esperienze da parte dei diversi generi.

Per gli uomini approfondire e sperimentarsi maggiormente nella sfera della sessualità, rispetto alla controparte femminile, è molto più semplice: non sono soggetti a stigma e vengono anzi incentivati, essendo la sessualità attiva considerata parte integrante dell'identità maschile. Ne deriva che per un uomo i rapporti sessuali vengono favoriti in giovane età, in quanto visti come mezzo per dimostrare virilità e come momento di ingresso nell'età adulta. Questa iniziazione avviene spesso con donne più adulte, divorziate oppure prostitute; si tratta di rapporti caratterizzati da precocità e da pressione dei pari (ivi: 50). Mentre è auspicabile che un uomo esplori la propria sessualità non solo nel contesto matrimoniale, è aspettativa diffusa in Marocco, come in molte società, che la donna esplori la propria soltanto all'interno dell'istituzione matrimoniale. Quando la donna ha rapporti all'esterno del matrimonio viene infatti giudicata negativamente. Secondo l'ordine sociale e religioso dominante in Marocco, la sessualità femminile prematrimoniale non è raccomandabile ma anzi condannabile, retaggio di un sistema coniugale basato sul matrimonio senza il consenso degli interessati e, inoltre, spesso precoce per le donne (ivi: 42).

Alle donne egiziane di cui parla Kreil, per far fronte all'obbligo morale di astinenza dai rapporti sessuali non matrimoniali, vengono proposte dall'associazione Generous Hearts due strategie principali: «prima di tutto riconoscere i propri sentimenti ed esprimerli liberamente; in secondo luogo, rimandare temporaneamente la necessità di amore romantico e fisico in favore di un'amicizia, amore familiare, e amore verso Dio» (Kreil, 2014: 86, TdA). Allo stesso modo anche tra le donne marocchine la seconda di queste strategie si presenta frequentemente, per esempio nelle discussioni tra donne, dove le più

anziane raccomandano alle più giovani di concentrare il proprio affetto nella famiglia d'origine e nella fede religiosa. La richiesta di arrivare vergine al matrimonio per una donna rimane, quindi, un imperativo sociale forte, nonostante applicarlo sia sempre più difficile in una realtà investita da cambiamenti economici che comportano lo slittamento in avanti del matrimonio. Inoltre, nella città di Rabat sono presenti altri modelli sessuali «più individualisti, i quali entrano in competizione con il modello familiare proposto dalla religione e dalla tradizione, presentando la sessualità sempre più come un'esperienza personale, possibilmente dissociata dalle esigenze di procreazione» (Bakass, Ferrand, 2013: 45, TdA). Questi paradigmi maggiormente individualisti, intesi come modelli che diminuiscono il valore accordato alla dimensione collettiva e sociale della sessualità, sono maggiormente diffusi nelle frange più istruite della popolazione e in quelle cittadine, per le quali è più semplice e probabile incontrare nel corso della propria traiettoria di vita valori e persone variegati, distanti e non collegati alla propria famiglia e al contesto d'origine. Queste dimensioni trasversali al genere (la classe sociale e lo studio) verranno continuamente richiamate nel corso del capitolo per rendere conto delle molteplici sfaccettature del tema della verginità, caricandola ancor più di significati e rendendola, anzi, un comportamento sessuale al quale sono stati ascritti giudizi di tipo morale e sociale.

L'attenzione per la sessualità e in modo particolare per la verginità è diffusa in ogni sistema patriarcale, sistema che non va sovrapposto alla religione islamica. Le forme di controllo patriarcale sono trasversali alle diverse culture e, di conseguenza, risultano presenti in tutte le maggiori religioni che vivono o hanno vissuto all'interno di queste (Salih, 2008: 21). Per quanto riguarda la storia dei paesi arabi, la nascita dell'islamismo conservatore dagli anni Settanta ha significativamente inasprito e politicizzato le attitudini verso i ruoli di genere e la sessualità, sia per gli uomini che per le donne (El Feki, 2015: 39). Nei casi in cui siano stati introdotti dei diritti in materia di libertà sessuale, spesso è mancata una riforma politica, economica e sociale più ampia che riconoscesse e rispettasse i diritti umani fondamentali (ivi). Più frequentemente si sono rafforzate le aspettative e i giudizi nei confronti dei generi e delle loro pratiche sessuali, tra le quali la verginità. Come è già stato detto, alle donne viene raccomandata

l'astinenza prematrimoniale; diversamente gli uomini si presentano, principalmente, in due modi: da una parte come protettori delle proprie sorelle dai loro pretendenti, dall'altra come inseguitori e corteggiatori di altre donne (Davis, 1995: 71).

Rispetto agli anni Settanta il Marocco di oggi ha attraversato cambiamenti sociali ed economici, in particolare in riferimento all'istruzione e all'urbanizzazione, entrambe aumentate in modo considerevole. Matthew Carey (2010), antropologo che si è occupato di comunità berbere, segnala come le donne istruite con un lavoro autonomo vivano una libertà che permette loro di cercare un partner in modo autonomo (ivi: 4-6), questo non è altrettanto vero per donne di origine rurale e modesta. La percezione di un "doppio standard", presentata dalle mie interlocutrici esclusivamente in base al genere, e insieme come costruzione oppositiva e complementare dei generi, si rivela insufficiente nel descrivere la complessità della realtà, nella quale hanno un ruolo di rilievo anche fattori come l'istruzione, la mobilità e la classe sociale.

La sessualità, per come è stata analizzata fino ad ora, appare in dialogo con religione, società, discorsi patriarcali sul genere, desideri personali, classe e istruzione. Tutti elementi tra loro connessi, ai quali si collega e va aggiunto anche l'aspetto politico e legale. Nei capitoli precedenti è stato già segnalato come l'Articolo 490 del Codice Penale marocchino vieti qualsiasi rapporti al di fuori dell'istituzione matrimoniale e come questi vengano percepiti dalla società. Verrà ora prestata attenzione alla *Mudawwana*, il codice di famiglia, e in particolare alla sua riformulazione del 2004. Questa legge riguarda la sessualità in quanto in essa sono presenti formulazioni concordi a determinate concezioni relative ai ruoli di genere e familiari. Inoltre, la sessualità femminile è, come è già stato detto, legittimata soltanto all'interno della cornice matrimoniale e normata all'interno di questo codice di famiglia. Infine, la riformulazione della *Mudawwana* è una testimonianza di come i cambiamenti siano stati concettualizzati in Marocco negli ultimi decenni.

Tra i paesi arabofoni, il Marocco si presenta pubblicamente e ambisce ad avere un'immagine di paese liberale e progressista. Nel giugno 1993 lo stato marocchino ha

ratificato la CEDAW (Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women³²), e dal modo in cui ciò è avvenuto si notano le prime ambivalenze tra il diritto internazionale e una concezione dei generi come opposti e complementari. Infatti, in occasione della ratifica, sono state introdotte anche molte riserve: il concetto di uguaglianza di genere veniva considerato come incompatibile con la legge islamica vista come garanzia di equilibrio e complementarietà dei generi all'interno del matrimonio, assegnando ai due generi sia diritti che responsabilità distinti (Elliott, 2014: 17). La *Mudawwana* viene riformata nel 2004, gli obiettivi principali sono: garantire maggiore stabilità al nucleo familiare e tutelare i diritti dei figli. Le modifiche principali sono: il divorzio per mutuo consenso, anziché per ripudio; l'età minima per il matrimonio di diciotto anni sia per l'uomo sia per la donna; in caso di divorzio suddivisione in parti uguali dei beni acquistati durante la vita coniugale; abolizione della tutela matrimoniale per la donna maggiorenne (espletata dalla figura del Wali), a quest'ultima modifica verrà fatto riferimento di seguito. Nella riforma della *Mudawwana* conclusasi nel 2004 vi sono, quindi, modifiche che ricercano un equilibrio con i trattati internazionali sottoscritti dal Marocco, particolarmente la CEDAW, e anche con la percezione della legge islamica intesa come garante della stabilità matrimoniale. Questo equilibrio si delinea, secondo Elliott (2014), come una non aderenza ai trattati internazionali sottoscritti dal Marocco e una mancanza di diritti individuali. Come sottolineato efficacemente dall'autrice, infatti, nel momento in cui la condizione della donna è trattata all'interno del codice della famiglia, vengono riconosciuti dei diritti e dei doveri che rafforzano il ruolo femminile all'interno di questa istituzione.

Altra questione da considerare è come la modifica delle leggi venga implementata e percepita dai soggetti interessati. Nella ricerca di Elliott, ad esempio, il fatto che la presenza di un *Wali* (parente maschile che svolge il ruolo di tutore della donna all'interno del contratto matrimoniale, esprimendo per lei il consenso e stipulando in sua

³² La convenzione è stata adottata dalle Nazioni Unite nel 1979. Gli stati che l'hanno ratificata si sono impegnati nell'eliminazione delle discriminazioni contro le donne in molteplici ambiti. La convenzione istituisce una Commissione che ha il compito di esaminare le relazioni degli stati firmatari.

vece il contratto) non fosse più necessaria, ma comunque possibile a seguito della riforma nel 2004: il Wali viene ora presentato come una figura a cui è concesso ricorrere, ma che non è più imposta dalla legge, rimane quindi possibile la presenza di un Wali, la quale non è però perentoria. Questa modifica non ha portato ad una significativa diminuzione della presenza di *Wali* nella ricerca sul campo condotta da Elliott (nel 2009/2010) in una comunità rurale nella provincia di Errachidia. Questa modifica ha reso più semplice gestire i casi nei quali la ragazza non avesse parenti vicini, ma è stata raramente implementata in altre situazioni. Ciò veniva motivato dagli interlocutori di Elliott riportando il ruolo di protezione identificato nella famiglia, la quale si sarebbe presa cura della donna qualora avesse dovuto affrontare un divorzio. Questa rete di sicurezza familiare aveva, quindi, tanto dovere di tutelare la donna, quanto il diritto a partecipare tramite un *Wali* al contratto matrimoniale (ivi: 8-12). Appare evidente come le riforme che hanno interessato la *Mudawwana* non riescano a modificare profondamente la situazione: la famiglia rimane l'unica rete di sicurezza della donna qualora il matrimonio dovesse presentare delle problematiche, non vi è un sistema di *welfare* alternativo. In conclusione, a fronte dell'esistenza di tali diritti, viene a mancare un sistema di tutele in grado di far sentire le donne protette nell'attuarli.

Le modifiche apportate alla *Mudawwana* rispondono ad una logica, diffusa in Marocco, che predilige una forma di cambiamento graduale, opposto a un cambiamento veloce presentato come pericoloso. Ne parla Serida Lucrezia Catalano (2012) in riferimento alle proteste della primavera araba in Marocco e al Movimento 20 Febbraio (M20F). Catalano analizza gli scarsi risultati del M20F, descrivendolo come un fallimento causato dalla "logica transitologica" (ivi). Quest'ultima, utilizzata dalle istituzioni politiche e dai mezzi di diffusione delle notizie, si costruisce attorno al mito della moderazione: coloro che non seguono un processo di cambiamento graduale vengono presentati come un pericolo, come estremisti e agitatori all'interno del processo di democratizzazione. Presentare chi si oppone in maniera netta allo *status quo* come nemico della collettività implica che le forze d'opposizione marocchine incluse nel gioco politico vengano co-optate e diventino vittime di una "depoliticizzazione consensuale" (ivi: 81-84). Ne deriva che gli attori inclusi nei processi di cambiamento

(nel caso studiato dalla Catalano il M20F), al fine di preservare la partecipazione politica, devono accettare il mantenimento del sistema. Ciò è evidente in Marocco, dove le forze d'opposizione continuano a perdere potere contestativo (ivi: 85). Nel caso particolare della *Mudawwana*, i cambiamenti che si volevano introdurre sono stati presentati come inconciliabili con il diritto islamico malikita e quindi non applicabili direttamente. Così il Marocco non raggiunge gli obiettivi della CEDAW, della quale è firmatario, inserendosi in un flusso di cambiamento estremamente lento e ideologicamente codificato, che presenta i contestatori come pericoli. Ciò rende più semplice il controllo dei processi di cambiamento da parte del *makhzan*³³.

Se le forze di cambiamento faticano a iscriversi nella storia politica in modo significativo, le spinte alla determinazione personale sono forti e si appoggiano sul valore, sempre più presente nella società marocchina, dell'individualismo. Questo è vero ancor più per gli individui appartenenti al gruppo dei giovani istruiti che vivono la propria quotidianità a Rabat. Tra di loro ci sono Khalid e Bushra. I due non si conoscono, li incontrerò singolarmente. Vengono presentati entrambi all'interno di questo capitolo in quanto gli scambi avuti con loro si riferiscono spesso a uno stesso tema: la verginità. Li conosco all'interno di uno stesso gruppo molto esteso, conoscenze con le quali condivido svariate feste organizzate da amici marocchini alle quali vengono invitati diversi studenti stranieri, cioè la parte del gruppo che cambia ogni anno quasi tutti i suoi membri. Molti ragazzi marocchini rimangono però in contatto con loro: essi, infatti, rappresentano un punto di riferimento in comune tra le diverse annate di studenti stranieri a Rabat. Inoltre, le case e i *riad* affittati agli studenti sono sempre più o meno gli stessi, rendendo più facile mantenere i contatti all'interno del gruppo degli studenti internazionali. Conosco Khalid ad una festa: è timido, partecipa solo perché la festa è

³³ La collettività collegata al governo marocchino. Il termine si riferisce all'insieme dei funzionari statali marocchini, un gruppo di persone privilegiato che con il termine "makhzan" viene caratterizzato negativamente. Mohamed Tozy riporta come, concettualmente, l'intero dispositivo autoritario sia rappresentato da un paradigma che fa riferimento al sistema del *makhzan*, il quale «è più di un modo di governo: è sia un modo di essere che di fare, che abita le parole, insaporisce il piatto, fissa il cerimoniale dei matrimoni, tesse gli abiti delle circostanze e determina il rituale di riferimento che fissa la forma e il contenuto del rapporto tra il sovrano e il governato» (Tozy, 1989: 138, TdA).

organizzata a casa sua, dal coinquilino. Conosco invece Bushra nel mio appartamento: è molto amica dei miei coinquilini, membri molto attivi della rete di conoscenze a cui ho fatto riferimento sopra. Con lei condividerò diverse feste e chiacchierate, arrivando ad instaurare una vera amicizia, motivo per cui diviene un'interlocutrice fondamentale per questa tesi e in modo particolare per i temi che costituiscono l'oggetto di questo capitolo.

Di seguito Bushra e Khalid verranno presentati singolarmente. Verranno riportate le loro testimonianze e opinioni rispetto al tema della verginità e della sessualità. Verrà infine prestata attenzione alle posizioni che hanno espresso rispetto ad alcuni dibattiti, da loro descritti come femministi.

3.2 Bushra e la verginità femminile

Incontro Bushra nell'appartamento in cui vivo a Rabat: è amica dei miei coinquilini. Hamza la chiama per via di un mal di spalla che dura da giorni; Bushra infatti sta studiando fisioterapia e da un paio di anni svolge il proprio tirocinio negli ospedali della città. Entra dalla porta e ha le mani occupate da diversi bendaggi e strumenti professionali che ha portato con sé. È minuta, i capelli raccolti rendono visibile la nuca rasata. Indossa vestiti larghi e colorati. Ci stringiamo le mani e da subito mostra il suo modo di fare espansivo abbracciandomi calorosamente. La seduta di fisioterapia si svolge in maniera molto professionale; al termine ci sediamo tutti attorno a un bicchiere di tè caldo. Tra un sorso e un dolcetto Bushra racconta di essere tornata da poco a vivere con i suoi genitori, in quanto l'ospedale nel quale sta facendo il tirocinio ora è vicino alla casa di famiglia e non ha molte lezioni da frequentare in università. La sua famiglia è originaria della zona di El-Jadida, ma lei ha sempre vissuto a Rabat, nella cui università sta studiando. Non è contenta di essere tornata a vivere nella casa di famiglia: si sente limitata dal giudizio e dal controllo dei suoi genitori, nonostante ormai sappiano della sua precedente convivenza con coinquilini anche maschi e del suo consumo occasionale di alcol e tabacco. Controllano il suo orario di ritorno a casa e più avanti, durante il Ramadan, controlleranno che anche lei digiuni, si rifugerà quindi diverse volte nel mio

appartamento per mangiare durante la giornata in compagnia, eludendo la regola imposta dai genitori.

Bushra fa parte delle giovani donne tra i sedici e i ventinove anni che hanno avuto rapporti sessuali al di fuori dell'istituzione matrimoniale e che secondo le stime dell'Économiste sono circa il 34% del totale (marzo 2006). Parla più volte apertamente della propria sessualità durante i nostri pranzi, e accetta immediatamente di lasciarsi intervistare sull'argomento ai fini della tesi. Il suo racconto inizia con la sua prima relazione romantica: dice di aver conosciuto Walid

«quando avevo solo diciassette anni, lui ne aveva quattro più di me. Siamo stati assieme un paio di anni, è stata una storia bella, piena di rispetto. Avevo avuto delle relazioni prima, ma erano cose da bambini. Ci siamo conosciuti ad una festa, gli avevo chiesto se voleva ballare con me. Era molto scoordinato e mi faceva ridere, ma non mi sono mai stufata di parlare con lui, è una persona molto intelligente».

Lo sguardo di Bushra, mentre mi racconta di Walid, è sognante e tende spesso a spostarsi da me verso il vuoto per rendere il ricordo più facile da raggiungere; è il suo modo di goderselo al meglio. Do per scontato, scoprendo poi di sbagliarmi, che lei abbia avuto i suoi primi rapporti sessuali con lui.

«No no, con lui di sessuale non c'è stato niente, non ero pronta, non volevo, e lui mi ha sempre rispettata tanto. Ho aspettato i ventuno anni per la mia prima relazione sessuale, c'era un sacco di femminismo incasinato [fucked up feminism] e liberale allora, e ho deciso che avrei perso la verginità da sola, così anche avendo rapporti con dei ragazzi in seguito, potevo dire che quel momento, la perdita della verginità, non l'avevo fatto per nessun ragazzo, ma solo per me, non per altri... e poi non capisco perché si crede sempre che il farlo sia la penetrazione. Alla fine basta stare bene assieme, non mi va di pensare che avere un rapporto corrisponda alla penetrazione».

Il tema del femminismo che emerge in questo estratto dell'intervista è ricorrente in gran parte della testimonianza di Bushra e verrà approfondito di seguito. Poiché il brano riportato è molto intenso, nel resto del paragrafo passerò in rassegna alcuni dei punti cruciali in esso contenuti. Prima di tutto, Bushra vive il primo rapporto sessuale come momento di auto-affermazione, come atto che vuole compiere solo perché lei lo desidera, non per compiacere un uomo. Si emancipa dall'imperativo sociale e morale della verginità. Il sesso, specie se associato alla vergogna, è un potente strumento di controllo sociale soprattutto per le donne (El Feki, 2015: 41). Rispetto a questo controllo e giudizio sociale molto forti, Bushra sceglie l'emancipazione optando per ciò che descrive come un rapporto sessuale senza alcun uomo. «I diritti sessuali sono difficili da esercitare quando gli interessi familiari prevalgono sulla scelta individuale e quando l'apparenza conta più della realtà, in tutti gli aspetti della vita» (ivi). Quello marocchino, dopotutto, è un contesto che tende a concepire il sesso come «penetrativo e dominante, che privilegia la soddisfazione di un partner alle spese dell'altro» (Obermeyer, 2000: 250 TdA); poiché tale visione può intimorire le donne nel momento in cui si relazionano a un uomo, Bushra ha scelto di sottrarsi vivendo l'esperienza in solitudine.

Il secondo concetto rilevante nella testimonianza che ho riportato è la messa in dubbio dell'atto sessuale come esclusivamente penetrativo. Come Bushra sottolinea in seguito, questa concezione dà rilevanza alla sessualità vissuta dal punto di vista maschile. A tal proposito ella afferma di aver cominciato a scoprire realmente la propria sessualità e il proprio piacere, solo attraverso i primi rapporti con altre donne. Questi rapporti le hanno permesso sia di accettare *in toto* il proprio orientamento sessuale, sia di vivere in modo diverso le relazioni affettive e sessuali. Mentre guardiamo assieme una serie tv, Bushra mi racconta per la prima volta delle sue esperienze omosessuali:

«Questa attrice somiglia ad Alina, te la ricordi? È molto carina, e con lei sento una bella connessione. Mi piacciono i ragazzi eh, ma alle volte vivo delle connessioni davvero intense con delle ragazze. La prima volta che mi sono sentita legata ad una ragazza ero con una inglese, dopo una serata romantica siamo state in campeggio, nel suo van. È stata una relazione molto dolce e

spontanea: abbiamo passato la serata assieme, ho iniziato ad accarezzarle i capelli e lei a fare lo stesso con i miei. Siamo andate nel suo van, abbiamo suonato l'ukulele e cantato, finché non siamo arrivate a baciarsi. Stare con un ragazzo marocchino significa stare nuda e sdraiata, aspettare che lui finisca. Con questa ragazza è stato bellissimo invece. Mi ha fatto conoscere me stessa e il mio corpo. Preferisco comunque i ragazzi, faccio però tesoro di queste connessioni con delle ragazze perché per me sono rare e ne vale davvero la pena».

Bushra scopre il proprio piacere e si sente legittimata ad esplorarlo nelle relazioni con altre donne. Come segnalato precedentemente, spesso in Marocco la sessualità viene costruita socialmente come penetrativa e dominata dalla parte maschile della coppia, alla cui soddisfazione viene accordato più valore. Oltre a questo vi è una tradizione religiosa, basata sulla dottrina islamica, che ammette il piacere sessuale esclusivamente nel matrimonio. Altri due fattori devono infine essere presi in considerazione rispetto alla concezione della sessualità nella realtà marocchina: «un sistema di istituzioni sociali che sottolinea il valore dell'onore e della purezza sui corpi delle donne e restringe la loro autonomia considerandole come le guardiane dei valori della famiglia e della comunità. [Ed infine una] distinzione tra amore e matrimonio e una acuta consapevolezza, specialmente per le donne, delle connessioni tra scambio sessuale e relazioni di potere» (Obermeyer, 2000: 250 TdA). Rispetto a questi fattori che disegnano la concezione della sessualità in Marocco, per Bushra è più semplice sperimentare sé stessa uscendo dalla struttura del sesso imposta dalla società eteronormativa, relazionandosi quindi con altre donne.

Bushra si descrive come sessualmente attiva, indipendentemente dalla presenza di un uomo nella sua vita. Nel racconto del suo percorso ella conferisce molta rilevanza all'autodeterminazione e all'indipendenza, sulle quali costruisce anche il modello di una relazione futura, immaginata con un partner maschile: «non voglio qualcuno che, come altri con cui sono stata, pensi solo al sesso. Voglio un ragazzo che mi supporti nella mia creatività, che quando sono stanca lo capisca e sia pronto semplicemente ad

accarezzarmi la fronte, voglio sentire dalle sue carezze l'elettricità che mi attraversa e mi fa rilassare».

3.3 Khalid e la verginità maschile

Durante una festa a casa di un amico vengo colta dalla stanchezza e cerco conforto lontano dal salotto, sul poggiolo. Lì ho modo di parlare con due coinquilini dell'organizzatore della festa, persone molto riservate che hanno accettato di ospitare una festa in casa loro in via straordinaria, per il compleanno del terzo coinquilino. Uno di loro due è Khalid. Si descrive come una persona tranquilla, che fatica ad uscire dalla propria cerchia di amici, preferisce serate meno movimentate, in cui può leggere un libro, magari meditare. È di statura alta e di stazza imponente, grazie anche al tempo che trascorre in palestra. Lui e la sua famiglia hanno sempre vissuto a Salé, tranne un paio di anni trascorsi in Belgio per lavoro. Sono rimasti nella stessa città, nello stesso quartiere popolare nonostante le condizioni economiche familiari siano diventate per loro più favorevoli negli anni. La casa di famiglia di Khalid è nel cuore di un quartiere popolare tra le strade piene di terra per i lavori perennemente in corso, i palazzi densamente abitati e i caffè occupati da uomini che osservano la vita sociale realizzarsi nelle strade. Non si definisce religioso, o meglio non più: vive la sua spiritualità tra meditazione e libri di crescita personale, dei quali è un grande fruitore. Passa volentieri i propri pomeriggi in compagnia nei caffè, ed è lì che la nostra amicizia si sviluppa.

Dopo quella serata, ci troviamo alle volte per lavorare assieme: io studio e lui lavora all'applicazione che sta sviluppando, con la quale vuole consentire ai giovani marocchini di poter organizzare delle giornate in compagnia a seconda degli interessi. Khalid mi racconta che dopo aver trascorso il periodo in Belgio è tornato a Rabat ed ha sentito la forte mancanza di un tessuto di amicizie. Ha quindi lavorato per un paio di anni e si è licenziato poco dopo che l'ho conosciuto: ha messo da parte fondi sufficienti per potersi mantenere mentre sviluppa una app che permette alle persone di incontrarsi per condividere delle passioni, specialmente lo sport. Khalid è molto loquace quando è

in compagnia di amici, fatica, però, a conoscere persone nuove e spera che questa app possa aiutare chi vive le sue stesse difficoltà.

Quando parlo a Khalid della mia ricerca, si dice disponibile a parlarne, sembra entusiasta all'idea. Ne parleremo in modo approfondito durante una prima chiacchierata in un caffè e poi di fronte ad un piatto caldo in un ristorante di Rabat, incontro organizzato appositamente ai fini dell'intervista. Mentre si mostra molto disponibile a parlare delle sue opinioni sulla sessualità e della sua personale esperienza, fatica a raccontare della propria verginità. Provo a parlare in termini generali di verginità maschile, riguardo la quale si limita ad affermare: «è un bisogno che abbiamo tutti e noi uomini ancora di più, alle volte bisogna proprio sfogarsi», per poi parlare di quella che reputa la verginità per antonomasia, quella femminile.

Vive la sua prima relazione romantica con una ragazza di Salé velata e che non vuole avere rapporti prima del matrimonio, viene definita da Khalid “tradizionale”, il quale raccoglie in questa definizione tutte le donne che, anche qualora scelgano di avere un rapporto sessuale, lo fanno quasi sempre nel contesto di un legame affettivo consolidato (Bakass, Ferrand, 2013: 47). Come già riportato, secondo Khalid il bisogno di intimità sessuale è naturale per gli uomini, ma questo bisogno da lui descritto come fisiologico si scontra con il desiderio della sua ragazza di aspettare il matrimonio. Questo contrasto lo porta a tradire la sua compagna negli ultimi due anni della loro relazione. Nello stesso periodo si allontana dalla religione. Questo aspetto e il desiderio di intimità sessuale lo porteranno a troncare i rapporti con la prima fidanzata. Non solo lui è cambiato, afferma, ma anche «i tempi stanno cambiando, sono stato solo con ragazze marocchine nella mia vita e nessuna era vergine, alla fine queste cose [avere rapporti sessuali] le fanno tutti, per me [il sesso] è un pensiero fisso tutto il giorno». Questa sua affermazione e conversazioni con altri suoi coetanei di Rabat lasciano intuire come la sessualità faccia parte della costruzione di una forma socializzata di mascolinità e come spesso l'iniziazione alla vita sessuale dell'uomo avvenga con persone più esperte, spesso anche più grandi.

Dopo la prima relazione con una ragazza “tradizionale”, Khalid decide di non perseguire più relazioni platoniche, che ritiene non abbiano senso. Ciò non gli impedisce di incontrare ragazze che desiderino mantenere la verginità in vista di un matrimonio futuro o per non sentire sulle spalle il peso di aver disonorato la famiglia. In queste situazioni spesso la verginità femminile riguarda esclusivamente la penetrazione vaginale, ma non i rapporti anali o orali: con diverse ragazze Khalid avrà esclusivamente questo tipo di rapporti. Si tratta di accordi che preservano l’imene della donna, che permettono sia a uomini che a donne di «trovare un compromesso tra la loro concezione di una relazione soddisfacente e il rispetto degli standard del mercato matrimoniale. L’interesse a preservare la verginità femminile richiesta alle giovani donne durante il loro primo rapporto amoroso [...] è poco discusso tra gli uomini, i quali considerano normale rispettare i limiti imposti dalle loro partner perché loro stessi desiderano per lo più sposare una vergine» (ivi: 48, TdA). Questi rapporti escludono dunque solo un tipo di rapporto sessuale, quello vaginale, senza privare di una più ampia sfera sessuale chi mette in atto questi comportamenti.

Nel parlare di sessualità al maschile, specialmente dei primi rapporti, l’ostacolo principale riguarda le difficoltà nell’esprimere i sentimenti di emotività, fragilità ed empatia. Queste non sono ovviamente caratteristiche universali, come indicano per esempio la testimonianza di Marwan e la sua esperienza del primo rapporto, descritto con dolcezza, un sorriso e l’ammissione che «le prime volte sono terribili per tutti, si è sempre inadatti». Marwan afferma di raccontare senza problemi le proprie fragilità con me e alcune altre amiche, discorsi dai quali, però, si astiene in presenza di amici uomini, temendo di apparire fragile e meno virile. Marwan afferma «non parlerei mai in un caffè di quello che sto dicendo a te ora».

Diversamente da Marwan, Khalid incarna anche in mia presenza l’immagine di mascolinità diffusa in Marocco, che collega il concetto di onore a quello di virilità. Per mantenere il privilegio maschile, infatti, è necessario affermare in qualsiasi circostanza la propria virilità (Bourdieu, Serra, 2014: 62). Mentre Marwan ha trovato in me e in altri suoi amici la possibilità di mostrare i lati di sé che non rispondono alla necessità di tale

mantenimento di immagine, per Khalid, risulta sempre molto faticoso se non impossibile parlare dei propri sentimenti e delle proprie emozioni. Davis nota come il tema della sessualità venga approcciato in modo diverso dai giovani uomini e dalle giovani donne: «per i giovani con i quali si poteva discutere di argomenti sessuali, era probabile che dettagli intimi fossero descritti in maniera schietta. Era più difficile convincere questi giovani a parlare dei loro sentimenti verso coloro con le quali avevano avuto rapporti, e spesso i racconti di questi giovani uomini sembravano finire con una nota negativa: spesso il ragazzo sentiva di essere sfuggito per un pelo all'essere manipolato ai fini della ragazza di sposarsi. Le giovani donne erano quasi totalmente riluttanti a discutere i dettagli del comportamento sessuale, ma sembravano più riflessive sui problemi emotivi riguardanti l'intimità» (Davis, 1995: 47 TdA). Khalid si rispecchia perfettamente in questa descrizione, parlando della sessualità esclusivamente dal punto di vista fisico e faticando a mostrare tratti emotivi del proprio vissuto o esperienze che nella sua opinione metterebbero in dubbio la sua virilità. Nel tutelare quest'ultima si porrà anche in contrasto con il femminismo, movimento da lui giudicato come svilente sia per la donna che per l'uomo. Di seguito verrà dato conto di come alcuni movimenti femministi vengano percepiti sia da Khalid che da Bushra.

3.4 Ruoli di genere in mutamento

Lila Abu-Lughod (2002) riflette sull'azione statunitense in Medio Oriente a seguito degli attentati alle torri gemelle, segnalando come le priorità delle lotte femministe possano variare a seconda del luogo e del contesto culturale. Questa azione militare veniva infatti motivata e legittimata agli occhi del pubblico nord americano come lotta per la liberazione delle donne dell'area, presentate esclusivamente come vittime che l'occidente avrebbe dovuto liberare: l'emblema di questa sottomissione è stata la pratica di utilizzo del velo. A tal proposito l'autrice segnala come la forma di libertà proiettata sulle donne che intendono difendersi o rendersi libere non coincida necessariamente con la loro definizione di libertà: mentre in occidente il velo viene spesso presentato dai media come strumento di sottomissione, non è tale per le donne che scelgono di indossarlo: le persone si vestono in modo considerato appropriato dalla propria

comunità, sono guidate da condivisi standard sociali, credenze religiose e idee morali. Il loro concetto di libertà è necessariamente in dialogo con il fatto che gli esseri umani sono animali sociali, che crescono in determinati contesti storici e appartengono a specifiche comunità che contribuiscono a formare i loro desideri e la loro comprensione del mondo (ivi: 785-6). Il velo, in quanto capo d'abbigliamento socialmente normato, non può riassumere in sé la moltitudine di situazioni e attitudini di milioni di donne musulmane: «bisogna rinunciare all'ossessione occidentale con il velo e concentrarsi su questioni serie delle quali le/i femministe/i dovrebbero preoccuparsi» (ivi: 786). Il discorso di Abu-Lughod sottolinea come i punti di partenza di determinate lotte non siano assoluti ma relativi al proprio contesto, quindi non trasportabili in contesti culturali diversi senza che comunichino con le altre istanze in essi presenti.

La forza che in Europa e nel Nord America ha contrastato il patriarcato è ciò che da metà Ottocento viene indicato con il termine ombrello "femminismo", il quale indica molteplici movimenti e dibattiti che condividono l'attenzione per le tematiche di genere. Rispetto a ciò che viene definito femminismo in Europa, altre lotte, forze o movimenti che puntassero a sovvertire le imposizioni basate sul genere sono sempre esistite in forme e contesti diversi. Prestando attenzione a queste forze nell'attuale Marocco, vi sono due principali presupposti da considerare: il primo consiste nel non estendere delle prerogative di femminismi occidentali a quelli presenti nel paese nord-africano, come testimoniato anche dallo studio di Abu-Lughod precedentemente citato. In secondo luogo non bisogna adottare un'idea dell'Islam come necessariamente fautore di una società patriarcale. Con il concetto di patriarcato nel tempo si è inteso sia il primato nello spazio domestico dell'uomo, che ha quindi autorità su moglie e figli, sia il monopolio maschile della dimensione pubblica, delle decisioni politiche ed economiche (Seymour-Smith, 1992: 312-313). Le società che risultano patriarcali nel primo senso lo sono solitamente anche nel secondo, mentre l'opposto non è necessariamente vero: le donne possono mantenere un forte potere all'interno della dimensione domestica. In ogni caso, il concetto di patriarcato non è unitario (ivi), e per non estendere eccessivamente il significato del termine, in questa sede con società patriarcali si intendono quelle in cui la dominanza maschile sui piani politici ed economici è

sistemica. «Una interpretazione generalmente condivisa dalle femministe musulmane è che, lungo i secoli, le regole del Corano siano state seguite soprattutto nella misura in cui consentivano al potere maschile e alla famiglia patriarcale di rafforzare il loro potere, mentre non avrebbero trovato applicazione le parti più esplicitamente favorevoli alle donne. Ciò sarebbe accaduto anche a causa dell'esclusione storica delle donne dal potere di interpretare e codificare» (Salih, 2008: 39). L'Islam, quindi, riproduce dei modelli patriarcali, come tutte le grandi religioni nate in contesti storici dove questi modelli erano già presenti e radicati. Sia i movimenti femministi che Islam vanno intesi come «pratiche politiche e processi di identificazione profondamente intrecciati alle dinamiche coloniali e postcoloniali e quindi come frutto di una genealogia di intrecci sul significato di termini quali femminismo, persona, laicità, religione, piuttosto che come percorsi di emancipazione incontaminati» (ivi: 116-7). Nel contesto in esame gli studi sui generi e sui femminismi non possono, quindi, esimersi dal considerare le dinamiche coloniali e come queste abbiano influito sulla percezione di ideologie e obiettivi politici di movimenti che si definiscono femministi, nella cornice islamica e al di fuori di essa.

Per quanto riguarda le diverse forme che i femminismi assumono nel mondo arabo-musulmano, secondo Ruba Salih (2008) i diritti delle donne vengono riconosciuti principalmente tramite tre vie, alle quali corrispondono tre strategie di azione: «i diritti delle donne come diritti umani che richiedono l'applicazione di convenzioni internazionali e la contemporanea privatizzazione dell'ambito religioso; i diritti delle donne come parte integrante dell'Islam, che necessitano di uno sforzo di reinterpretazione dei testi sacri; ed infine una concezione dei diritti delle donne come diritti umani, auspicati e riconosciuti dalla stessa religione islamica» (ivi: 85). Vi sono quindi femministe laiche (che sostengono che il femminismo islamico sia un ossimoro, ritenendo che la religione debba rimanere confinata alla sfera privata), islamiche (per le quali è la realizzazione della società islamica nel suo insieme che porterà benefici alle donne) e musulmane (le quali pongono come centrale il raggiungimento dell'eguaglianza tra i generi nella società, che esse vedono come auspicato dalla stessa religione islamica) (ivi:105-6).

Bisogna tenere in conto come raramente tutti questi tipi di movimenti femministi tendano a definirsi come tali, più spesso definendosi come “movimenti delle donne” (ivi: 105). Questo indica quanto questi siano, nel contesto in oggetto, più focalizzati sul conferire potere alle donne, che al sovvertire stereotipi di genere. Questo è dimostrato anche dai pochi movimenti che si dedicano a smontare l’imperativo machista della mascolinità³⁴. Bourdieu segnala come il privilegio maschile sappia nascondere la sua identità di trappola, che diventa evidente, però, «nella tensione e nello scontro permanenti, spinti a volte sino all’assurdo, che ogni uomo si vede imporre dal dovere di affermare in qualsiasi circostanza la sua virilità» (Bourdieu, Serra, 2014: 62). Quest’ultima viene descritta dall’autore come connessa strettamente alla fisicità, soprattutto attraverso le attestazioni di potenza sessuale (ivi: 17-20).

Di seguito si proverà a dar conto della percezione che Bushra e Khalid hanno del femminismo e delle aspettative di genere.

3.4.1 Bushra: “posso anche non definirmi femminista”

Bushra, come anticipato, dice di aver vissuto il primo rapporto da sola. Ha fatto questa scelta motivata anche da un “fucked up liberal feminism” diffuso e di moda al tempo. Prima di raccontarmi del suo primo rapporto, ha già espresso più volte il suo rifiuto di identificarsi come femminista. Un paio di settimane prima dell’intervista, in uno degli scambi più significativi che ho avuto con lei, aveva espresso questa posizione:

«per me le vere femministe chiedono diritti, non fanno cavolate come mostrare le tette di fronte al parlamento. Non mi piace questo femminismo estremo che c’è adesso, che mette la donna più in alto dell’uomo e fa queste cavolate. Bisogna avere pari diritti e bisogna chiederli a chi fa le leggi, a chi ha potere. Se essere femministe vuol dire provocare la gente in strada posso anche non definirmi femminista. [...] Per me, per esempio, ha senso fare una legge che permetta a un

³⁴ Un raro esempio ne è il podcast marocchino *al-rujula*, che parla di mascolinità e mette in discussione le aspettative che si hanno nei confronti degli uomini nella lingua popolare, il *darija*.

uomo e a una donna non sposati di vivere assieme, però poi bisogna rispettare gli altri e non sbandierare la propria convivenza. Quando Alina mi ha baciata sulle scale del tuo palazzo lei l'ha fatto con affetto ma io ero in ansia, spero che nessuno ci abbia viste. Tutti si baciano, tutte le donne hanno le tette, non serve mostrare queste cose in pubblico e farle vedere a gente che non vuole vederle, magari anche ai loro figli, i genitori hanno il diritto di non volerglielo far vedere. Si tratta solo di rispetto»

Bushra esprime la sua distanza da un pensiero che identifica con una logica liberale, proveniente dall'occidente e che non appartiene al contesto marocchino. Tale pensiero l'ha spinta a vivere la propria sessualità in un modo che non le apparteneva, come per altre è successo a causa di pressioni familiari o religiose. Quando rifiuta le forze di costrizione provenienti dal proprio contesto, Bushra inizialmente prova a rifugiarsi nel dibattito femminista. Anche in quest'ultimo non sente, però, di avere spazio per esprimere sé stessa. Quando parla del mostrare il seno o del baciarsi in pubblico Bushra fa riferimento nel primo caso alle attiviste *Femen* e nel secondo a un'iniziativa di giovani marocchini del 2013. Quell'anno i membri di un gruppo di giovani si erano scambiati dei baci di fronte al parlamento marocchino, atto illegale, come protesta, poi repressa violentemente dai presenti. Pochi mesi prima infatti dei giovani erano stati arrestati per aver postato sui social un loro bacio avvenuto in pubblico³⁵. Per Bushra un'azione come quella della protesta non ha senso in quanto urta la sensibilità delle persone vicine e non porta a un vero miglioramento nella condizione delle donne marocchine. Bushra vede quindi il cambiamento come esclusivamente proveniente dall'alto, cioè da coloro che legiferano.

Nelle parole di Bushra, il femminismo appare come un'influenza proveniente dall'esterno, motivo per cui è difficile traslarlo nel contesto marocchino nello stesso modo in cui è cresciuto e si è delineato in Occidente: il Marocco infatti presenta

³⁵ <https://www.hurriyetaidailynews.com/morocco-teens-taking-part-in-kiss-in-protest-acquitted-with-reprimand-59182>

specificità culturali che secondo lei non vengono prese in considerazione dai movimenti femministi occidentali. Per Bushra «il femminismo è un concetto che non può essere tradotto nella cultura marocchina nello stesso modo in cui esiste nella cultura europea, non abbiamo lo stesso liberalismo e non serve provocare le persone». Inoltre, anche i movimenti femministi islamici spesso vengono percepiti come non autenticamente autoctoni, piuttosto come il frutto di dinamiche postcoloniali (Salih, 2008: 103). La necessità di «ancorare la lotta per i diritti delle donne alla propria “cultura” risente in parte di un più ampio mutamento che investe l’analisi delle forme di oppressione cui le donne, così come pure le “minoranze”, sono soggette: nel linguaggio e nelle agende di lotta di movimenti sociali attraverso il globo il paradigma “culturale” ha rimpiazzato quello “economico”, il riconoscimento delle differenze e la politica dell’identità sono divenuti terreni di lotta fondamentali nell’epoca postcoloniale» (ivi: 105). Quando Bushra parla di femminismo, lo definisce sia come liberale, come nel passaggio già visto, sia come un’imposizione di stampo coloniale, non autentica del suo contesto culturale e sociale. Secondo Bushra questo atteggiamento di imposizione di valori tramite il femminismo è presente anche negli europei presenti a Rabat che lei conosce, ma ciò non vale, a suo parere, per la mia coinquilina Adriana:

«sai perché Adriana è così apprezzata qua in Marocco? Non perché è per metà marocchina, ma perché lei capisce. La gente dice che c’è un sacco di sessismo in Marocco, ma c’è come c’è da tutte le parti. Lei non provoca, rispetta la cultura che si è creata da noi. Se una certa cultura è in un certo modo è perché si prende cura delle persone, i suoi componenti. Se un uomo può avere quattro mogli è perché un tempo funzionava: mia nonna era la seconda moglie di mio nonno e adorava la prima moglie, si è presa cura di lei finché non è morta. Non si può pretendere di cambiare di punto in bianco un sistema che protegge chi c’è dentro»

In questa affermazione di Bushra il femminismo si delinea come pericolo in quanto spinge le donne marocchine a comportarsi come le donne occidentali, allontanandole da un tessuto sociale che le protegge. Questo tessuto è allo stesso tempo fonte di protezione

e possibile pericolo: mentre il proprio fratello ha una funzione di protezione, il fratello dell'amica è un potenziale pericolo (Davis, 1995: 71). La mancanza di un sistema di welfare statalizzato o comunque diverso dalla famiglia non permette alle donne di emanciparsi dalla protezione proveniente da quest'ultima, alla quale devono continuamente fare riferimento. Ne parla Ruba Salih: nello sviluppo del lavoro extradomestico femminile vengono messe in crisi le relazioni attorno a cui ruota il sistema patriarcale, che prevede protezione economica in cambio di sottomissione per le donne e rispetto e sottomissioni dei giovani nei confronti dei più anziani. Gli uomini quindi

«non si sentono più in grado di soddisfare il proprio ruolo tradizionale e vivono come una minaccia la maggiore libertà femminile. Le donne, da parte loro, sentono venir meno il sistema di protezione della famiglia, ma non sempre hanno accesso a forme di protezione e sicurezza esterne. [...] In contesti in cui le opzioni disponibili per le donne sono estremamente ridotte e il lavoro fuori di casa non garantisce piena protezione per sé e i propri figli, le donne possono assumere attivamente comportamenti e simboli che enfatizzano la propria modestia e rispettabilità, come il velo. Sottolineando come l'onore maschile dipenda ancora dalla loro condotta, le donne tentano di esercitare una pressione sugli uomini, affinché questi ultimi continuino ad assumersi responsabilità nei loro confronti e a ricoprire i tradizionali ruoli maschili di protezione economica e sociale» (Salih, 2008: 23).

Nella formulazione di Salih è centrale il concetto di protezione e di sicurezza, elementi che alcune correnti femministe rischiano di non prendere in considerazione secondo Bushra, per la quale un movimento che non tenga conto del contesto nel quale si trova diviene fonte di pericolo.

L'opinione di Bushra rispetto ai movimenti femministi ha diverse sfaccettature: da un lato sostiene che dovrebbero agire prima di tutto sull'aspetto legale, ciò è fondato soprattutto se si pensa all'assenza di welfare che spinge la famiglia a descriversi come unico luogo di protezione; mentre dall'altro auspica che il cambiamento nelle leggi

avvenga senza scuotere troppo gli animi della gente comune e senza voler imporre nuovi modelli pubblicamente. Secondo Bushra questi modelli e la loro espressione o rappresentazione in pubblico potrebbero influenzare dei giovani o dei bambini, interferendo con l'educazione che la famiglia secondo lei ha il solo diritto di impartire. Ciò che conta per Bushra è quindi sia la propria esperienza, espressa dalla necessità di maggiori tutele legali, sia il fatto che ciò avvenga senza la perdita del tessuto sociale della famiglia, paracadute degli individui e garante della loro sicurezza.

3.4.2 *Khalid: “essere quello forte”*

Khalid ha vissuto per un paio di anni con la famiglia in Belgio: le sue conoscenze tecniche e le amicizie dei genitori gli hanno permesso di trovare uno stage retribuito, che gli ha dato la possibilità di vivere all'estero. In questo suo primo – e per ora unico – viaggio in Europa rimane colpito prima di tutto dal numero di femministe e dal modo in cui queste si comportano durante degli appuntamenti romantici:

«Sono uscito solo un paio di volte con una ragazza femminista. Al primo appuntamento è arrivata in ritardo e mi ha detto che avrei potuto entrare nel bar e sedermi come avrei fatto con dei miei amici maschi, insomma di trattarla come un ragazzo. Ma come posso comportarmi allo stesso modo? Una ragazza attrae, un ragazzo no... poi quando siamo tornati a casa abbiamo preso la metro, un pazzo è salito sulla nostra carrozza mettendosi a urlare e lei mi ha preso la mano! Allora vedi che lì non le è dispiaciuto se non l'ho trattata come un ragazzo! Le femministe io non le capisco e non ne frequenterò più una, ho sempre il timore che una volta in camera da letto vogliano usare uno strap on».

Accompagna la sua battuta finale con delle risate. È rilevante che nel momento in cui Khalid dichiara di non poter trattare allo stesso modo uomini e donne, motivi questa impossibilità tramite il fascino delle donne: questa intrinseca sensualità è prettamente femminile e richiama una dinamica nella quale la donna è l'oggetto del desiderio, mentre l'uomo è colui che vi ambisce e che con esso soddisfa il proprio bisogno sessuale, che gli è praticamente esclusivo. Il fatto che una donna desideri essere trattata

come un uomo per Khalid implica che abbia le stesse spinte sessuali, motivo che la spingerebbe ad utilizzare uno *strap on*. La penetrazione appare, quindi, come prerogativa maschile ed espressione di un desiderio che ha “bisogno di essere soddisfatto”. Per Khalid la sessualità nell’uomo è un bisogno che è necessario sfogare. Lo stesso Bourdieu in Algeria sottolinea come i maschi siano socializzati a compartimentare la sessualità slegandola dalla sfera emozionale e sentimentale, percependola come un atto aggressivo e soprattutto fisico, teso alla penetrazione (Bourdieu, Serra, 2014: 29). Khalid, allo stesso modo, segnala come secondo lui sia difficile parlare pubblicamente di sessualità al femminile: «qui quando si parla di sesso non pensiamo a quello che pensate in Europa. Se un padre viene a sapere che la figlia ha avuto rapporti sessuali se la immagina trattata male e usata da un ragazzo... è una questione di potere e controllo».

Khalid viene da Oujda, città nel nord-est del Marocco conosciuta per essere – al pari di altre particolari regioni del Marocco – più conservatrice in materia di relazioni di genere. Le persone che da Oujda si sono spostate nell’area di Rabat tendono a rappresentare i propri uomini come più virili e meno effeminati degli abitanti della capitale. Le diverse radici si riscontrano anche nella lingua: mentre il dialetto di Rabat ha assorbito molto francese, quello di Oujda condivide molti termini con le lingue berbere e ha subito anche l’influenza algerina. Khalid ha passato gran parte della sua vita tra Rabat e Salé, dove la famiglia si è trasferita quando lui era molto piccolo. Dopo aver vissuto per un paio di anni a Rabat torna a Salé per essere sostenuto dalla famiglia mentre sviluppa la sua applicazione. Prima di licenziarsi viveva con degli amici in un appartamento di un piccolo condominio vicino alla medina di Rabat, nel quale l’avevo conosciuto inizialmente. Mentre Rabat ha lo status di capitale, centro amministrativo nevralgico, metropoli del Maghreb del futuro, Salé viene vista dagli abitanti dell’area come una città più povera e con meno benessere. Le due città sono comunque molto vicine e si nutrono l’una dell’altra: molti miei amici di Rabat vanno regolarmente a Salé per fare shopping a prezzi più convenienti, diverse persone provenienti da Salé invece cercano possibilità di impiego a Rabat. Altro valore attribuito a Salé è quello di essere la città dei pirati, intesa come centro abitato dalla quale essi provenivano. Salé, a differenza di Rabat, è descritta

come città che avrebbe resistito molto di più alla “modernizzazione”. Tra gli stati della costa che nel XVI secolo vivevano di scorrerie, Salé fu l’unico nel quale i corsari ottennero l’indipendenza. Per qualche decennio durante la prima metà del diciassettesimo secolo la città fu governata da un Diwan (Levant, Maziane, 2017), o consiglio di capitani corsari. Si trattava, agli occhi della gente che ha ereditato questa storia, di persone che combattevano contro lo strapotere commerciale degli imperi e lo facevano con coraggio.

Khalid trascorre gran parte della sua vita a Salé, città dove il valore dato a caratteristiche ascritte al genere maschile era enorme (coraggio, forza, intraprendenza). Della città racconta: «bisogna essere duri [*tough*] nella vita, sono cresciuto in un quartiere povero di Salé, già da bambino ho capito che se alla gente mostri i tuoi lati deboli quelli ti potranno attaccare e li useranno, per questo non bisogna mai essere vulnerabili, mai mostrare dei lati sensibili».

Tornando alla sua esperienza in Europa, Khalid si dice sorpreso anche della grande presenza di uomini omosessuali. Il modo in cui si approccia al tema è rilevante perché svela come Khalid si rapporti ai generi e alle aspettative sessuali su di essi, come vede la mascolinità, l’essere un uomo vero. Khalid mi segnala in tono allarmato l’elevato numero di omosessuali che ha potuto osservare in Europa. Quando nota che non sono scossa quanto lui, ribadisce la propria posizione: «comunque, per me i gay sono malati e possono essere curati... è che io amo le donne, sono la cosa migliore di sempre, e se non ti piacciono le donne sei malato per me». Khalid fa riferimento esclusivamente agli uomini omosessuali, quando parla di donne omosessuali appare meno scosso, come si nota quando parla di un’ipotetica prole: «comunque io rispetto tutti comprese le persone gay, ma non vorrei mio figlio fosse così. Con mia figlia potrei sopportare ma con mio figlio no, vorrei che portasse avanti la mia discendenza» (ivi). Khalid si dice inoltre scosso e profondamente infastidito dalle avance di uomini omosessuali mentre si trovava in Belgio. Mentre continua a descrivere il desiderio sessuale come prettamente desiderio maschile nei confronti di una donna, nega una possibile mascolinità negli uomini omosessuali.

La testimonianza di Khalid si pone in dialogo con le testimonianze della presenza di omoeroticità in Marocco, come testimoniata negli studi di Gianfranco Rebutini (2021). Nella sua ricerca a Marrakesh tra il 2002 e il 2005 Rebutini si interessa di omoeroticità come fenomeno presente e accettato all'interno degli uomini della città marocchina: coloro che praticavano questa eroticità non si descrivevano come gay. Fino al XIX secolo anche nel contesto europeo ciò che contava nell'atto sessuale era la posizione attiva o passiva, maschile o femminile; «a partire dalla fine del XIX e ancor più nel XX secolo ciò che conta è il desiderio per il proprio stesso sesso, indipendentemente dal fatto che si assuma la posizione attiva o passiva o che si abbia un'espressione di genere maschile o femminile, o che si sia più o meno giovane o più anziano» (ivi: 240). Pratiche esistenti da tempo in Marocco vengono quindi poco tollerate dalle influenze europee e cristiane, prima tra tutte il protettorato francese. In quegli anni si riscrive la definizione di persone che praticano omoerotismo: mentre «il sodomita era un recidivo, l'omosessuale è ormai una specie» (Foucault, 1976: 43). Questa nuova definizione delle identità sessuali ha avuto un'importante influenza anche sulla «ridefinizione del sistema di genere in Occidente, in particolare per la definizione della mascolinità egemonica che ormai non si definisce più solo in relazione alla femminilità di soggetti subalterni come le donne o le persone effeminate, ma si struttura anche in opposizione alla nuova specie omosessuale, specialmente in opposizione all'omosessualità maschile» (Rebutini, 2021: 241). L'omoeroticità ammessa come variante all'interno della mascolinità, descrive quest'ultima come uno spettro. Diversamente, una mascolinità definita in una logica oppositiva dalla femminilità e dall'omosessualità ammette molte meno variabili, ed è in quest'ultimo tipo di costruzione della virilità che Khalid si identifica.

Le dinamiche culturali e i discorsi circa il genere, prime tra tutte le declinazioni e le modalità di intendere e praticare il femminismo, assumono molteplici forme all'interno delle vite delle persone. Rimangono inoltre sottoposte all'influenza di idee e movimenti politici e culturali attuali, tra i quali quello post-coloniale. Il modo in cui Khalid si relaziona ai discorsi sul genere risponde a molteplici necessità, tra le quali l'immedesimazione in un tipo di uomo che ha saputo ottenere fin da ragazzino il rispetto

e la sicurezza tra i pari, ed è sottoposto a dinamiche più grandi di lui, come la ridefinizione della mascolinità.

4. Le procedure di IVG: i rischi della maternità single e la ricerca di benessere (Houda)

Mentre la sessualità non matrimoniale viene punita dalla legge attraverso sanzioni detentive e pecuniarie, il tessuto sociale nel quale si muovono i miei interlocutori continua a evidenziare lo stigma di queste pratiche ammonendo i giovani: qualora dovessero intraprendere delle relazioni sessuali non matrimoniali c'è il rischio che la donna rimanga incinta. Questo ammonimento, fatto con lo scopo di dissuadere dalle pratiche sessuali non matrimoniali, ricade molto di più sulle donne. La prospettiva di una gravidanza non desiderata comporta, oltre allo stigma, anche il pericolo di diventare madre single, stato di fragilità economica e sociale, negando inoltre alla prole una chiara discendenza patrilineare. Nel capitolo verranno trattate le IVG (Interruzioni Volontarie di Gravidanza) di donne non sposate, principalmente attraverso l'esperienza di Houda. Questa testimonianza dimostra come le persone cerchino il modo di autodeterminarsi nelle proprie pratiche sessuali e nelle eventuali gravidanze indesiderate, facendosi protagonisti delle scelte e adoperandosi per ottenere i risultati desiderati. Inoltre, parlare delle IVG e del tema ad esso collaterale, la maternità single, permette di evidenziare sia lo stigma attorno al tema della gravidanza e della sua possibile interruzione, sia il modo in cui la stratificazione per classi, all'interno della società, si riproduce nelle diverse pratiche attraverso cui viene operata tale procedura. Questa stratificazione infatti non garantisce uguali diritti a tutti i cittadini e incide maggiormente sulle situazioni di vulnerabilità, sottoponendo a un maggiore rischio sanitario chi già si trova in condizioni di fragilità sociale, per motivi di classe o di ricchezza.

4.1 Ricorso alle IVG: un fenomeno multiforme

L'espressione *Interruzione Volontaria di Gravidanza* indica le diverse pratiche messe in atto dalla persona incinta, volte alla conclusione della gravidanza. Si tratta, in quest'accezione, di metodi volontari, intenzionali; il termine aborto indica invece tutte le interruzioni della gravidanza, volontarie e non. I diversi metodi e tempistiche delle IVG vengono normate dagli stati: nel caso del Marocco il sistema legale attuale rende queste procedure mediche illecite. Il codice penale dedica una sezione a Crimini e Delitti

Contro l'Ordine della Famiglia e della Moralità Pubblica³⁶, all'interno della quale si trovano per prime le norme riguardanti l'aborto. Si parla inizialmente della necessità di punire tutte le persone che attuano la procedura sulla persona incinta (articolo 449), a cui fa seguito una specifica che indica le varie figure professionali che rientrano nell'articolo 449. Questa lista di figure professionali viene riportata nell'articolo 451. V'è poi l'articolo 453, che specifica l'eccezione alle norme precedenti, cioè la possibilità di interrompere la gravidanza in caso di pericolo per la vita e la salute della madre. Qualora la donna non incorra in una situazione di pericolo ma scelga comunque di intraprendere l'IVG, dovrà essere punita ai sensi dell'articolo 454. In tutti i casi finora citati tale punizione comporta sia un periodo detentivo che un'ammenda pecuniaria.

L'appena citato sistema normativo, nelle sue sezioni riguardanti il sesso, la parentela, l'aborto e l'adozione, è una combinazione delle leggi del sistema coloniale francese, incorporate nel momento dell'indipendenza, e di un codice basato sulla *shari'a* (Freeman 2012; Slyomovic 2005). Il frutto di questa unione è un sistema nel quale le politiche di accesso alla salute riproduttiva e sessuale non vengono affrontate adeguatamente, prima tra tutte l'aborto, il quale rimane regolato dal codice penale (Capelli, 2019b: 41), restando ben lontano dall'essere riconosciuto come diritto. Anche nei casi in cui l'IVG viene ammessa, «ad uno sguardo superficiale sembra che l'aborto venga legalizzato in caso di gravi patologie o stupro, in realtà viene moralizzato, in quanto donne in condizioni di vulnerabilità dovrebbero dimostrare la loro situazione attraverso delle complesse procedure burocratiche» (ivi, 33, TdA); diversamente, per coloro che appartengono a classi privilegiate o che sono in possesso dei mezzi economici necessari, è possibile accedere con maggiore facilità alle IVG attraverso pratiche illegali che vengono in questo caso più frequentemente tollerate.

La legge, quindi, sancisce un collegamento tra questa procedura medica e l'ambito morale; a causa di ciò e del rischio di incorrere in multe e detenzioni, è difficile ottenere dati affidabili sulla ricorrenza delle IVG in Marocco. Le stime delle associazioni che

³⁶ <https://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/penal/code%20penal.htm>

lottano per la legalizzazione della procedura parlano di un numero che oscilla tra i seicento e gli ottocento aborti illegali ogni giorno in Marocco³⁷. Nel seguito di questo capitolo verrà riportata la storia di Houda, la quale testimonia come le IVG illegali si realizzino a Rabat. Come infatti è facile immaginare, alla luce del numero di IVG svolte quotidianamente nel paese, vi sono medici, specialisti, oppure persone divenute esperte con il tempo e l'esperienza diretta e che praticano IVG. Queste persone non sono, però, distribuite uniformemente sul territorio nazionale: in particolar modo le figure con una formazione professionale (come medici, ginecologi, ostetriche), tendono a concentrarsi nelle zone economicamente più avanzate e con un grande bacino di popolazione a disposizione, quindi nelle principali città. Alla luce di queste premesse, accedere a tale pratica attraverso persone con una formazione medico-ginecologica è una questione correlata alla classe sociale di appartenenza e, prima ancora, alla disponibilità di denaro: alcune IVG, infatti, non vengono portate a termine a causa della mancanza di fondi (Capelli, 2019a: 26). Inoltre non tutte le persone che desiderano ricorrervi abitano in prossimità di specialisti che, trasgredendo la legge, siano disposti a svolgere la procedura. Ciò non vuol dire che nelle campagne la mancanza di medici non permetta l'accesso alle IVG, che invece vengono praticate da figure informali con mezzi accessibili anche in contesti marginali. In questo caso i rischi sanitari tendono però ad aumentare rendendo la procedura dell'IVG ad elevato rischio.

Le donne single che non vi possono accedere per mancanza di denaro o di vicinanza a qualcuno che sappia svolgere la procedura rischiano di entrare in un circolo di fragilità dal quale non è facile uscire. Viene infatti spesso sottolineato il contesto vulnerabile dal quale molte madri single provengono: per queste donne divenire madri single potrebbe significare porsi in una condizione ancor più precaria, in condizioni economiche sempre più difficili e spesso foriere di fenomeni di manipolazione e sfruttamento (Kreutzberger, 2008: 52-53). La classe sociale si delinea quindi come fattore determinante non solo nel momento dell'accesso a un'IVG con maggiori garanzie sanitarie, ma anche nella

³⁷ <http://amlac.org.ma/loi-sur-lavortement/>

condizione delle madri single: le dinamiche socio-culturali riguardanti la sessualità femminile svincolata dal contratto matrimoniale, si declinano diversamente in base alla classe sociale (Cheikh, 2017), con maggiore impatto sulla popolazione «costituita da donne con scarso accesso all'istruzione, alle risorse economiche e a impieghi qualificati e formali, caratteristiche di precarietà "cronica"» (Capelli, 2019a: 21). È quindi la sessualità femminile pre- o extra- matrimoniale ad essere designata come oggetto di stigma, inteso come "esperienza morale" (Kleinman, Good, *et. al.*, 2007). Va segnalato comunque come le questioni dell'aborto e della maternità single, seppur connesse, non siano una il rovescio della medaglia dall'altra. Infatti non tutte le madri single, pur potendo, avrebbero abortito; certo, la condizione di fragilità può essere un fattore che in alcuni casi favorisce la scelta, ma le madri single non sono necessariamente donne che non hanno potuto abortire. La maternità può essere sì una scelta forzata quando mancano i mezzi, primi tra tutti quelli economici, per accedere a IVG, ma può anche essere una scelta dettata dal desiderio della persona di dare alla luce il frutto della propria gravidanza.

Nonostante questa varietà di esperienze, le donne che scelgono di rivolgersi a realtà che le supportino nelle loro difficoltà vengono inquadrare automaticamente come vittime. La figura che viene proposta loro da molte associazioni è quella del *maternalismo aspirazionale* (in originale: "aspirational maternalism", in Newman, 2018). La madre che viene vista come meritevole di accedere alle risorse fornite dall'associazione viene descritta come vittima nel momento in cui è rimasta incinta, ma poi ci si aspetta che desideri sia portare a termine la gravidanza, che prendersi cura del nascituro al meglio delle proprie possibilità, aspirando ad essere una buona madre. Karim, collaboratore di una delle ONG che hanno come beneficiarie le madri single, afferma che «stiamo lavorano con degli individui sui loro progetti di vita. Lavoriamo per la ricostruzione dell'individuo psicologicamente, emozionalmente, ecc. [...] questi individui spezzati vanno ricostruiti. Dobbiamo ristabilire un individuo nella sua dignità» (Newman, 2018: 46, TdA). Si nota nelle sue parole come le beneficiarie dei servizi della sua ONG siano percepite come persone in difficoltà, da aiutare e sostenere nella loro fragilità. Questa supposta debolezza, riconosciuta *in primis* nel fatto che una donna è rimasta incinta al di

fuori dell'istituzione matrimoniale, viene in seguito richiamata numerose volte contestualmente al suo percorso nell'associazione che le fornisce supporto.

Anche nella fase di primo avvicinamento ai servizi, l'immagine di fragilità viene evidenziata e strumentalizzata come criterio d'accesso, in un discorso che non riconosce i diritti in quanto tali ma in quanto "premi morali" per chi dimostra di essere vittima e di aspirare alla figura di madre veicolata dalle ONG stesse. Una vittima ha quindi diritto ad un supporto, mentre una persona che agli occhi dell'associazione ha compiuto scelte discutibili mettendosi volontariamente in pericolo, oppure che trovandosi incinta affermi di aver considerato di intraprendere un'IVG, non beneficia dei diritti che le verrebbero accordati se si riconoscesse come vittima. Questo argomento si ricollega ad altri, trattati in precedenza in questa tesi, ed in particolare alle relazioni romantiche e le aspettative sentimentali dei diversi generi: la relazione intima non matrimoniale viene descritta come desiderio maschile al quale la donna cede, perpetuando una visione vittimistica della donna in una relazione intima non matrimoniale. Spesso gli assistenti sociali delle ONG descrivono le giovani donne incinte come vittime di promesse di matrimonio, o di relazioni manipolative, mobilitando «una nozione astratta o reificata di amore che può contribuire a consolidare il profilo standardizzato delle madri nubili che si rivolgono alle ONG, che le assistono fintanto che sono viste come soggetti vulnerabili. Questo processo è cruciale in quanto determina se le donne hanno la possibilità di impegnarsi in relazioni amorose o meno» (Capelli, 2018: 200, TdA). La donna viene considerata meritevole di aiuto nel momento in cui si è lasciata coinvolgere in una relazione romantica solo per motivi di fragilità, in quanto vittima e non in quanto agente attivo, aggiungendo un valore morale alla dimensione dei diritti. Il fatto che le donne che riescono ad accedere ai servizi di salute riproduttiva attraverso le ONG siano quelle che possono dimostrare la propria eleggibilità, non risolve la più ampia questione della mancanza di servizi di qualità nell'ambito della salute sessuale e riproduttiva gratuiti per tutte le donne, indipendentemente dal loro status (Capelli, 2019b: 37). Tutto ciò crea un paradosso nel quale le donne non reclamano i propri diritti ma rivendicano la propria vulnerabilità: «Questa prestazione di cura neoliberista si basa, quindi, sulla

responsabilità individuale e, di conseguenza, ‘ri-moralizza’ la condotta sessuale» (ivi, TdA).

Il tema della sessualità interagisce, quindi, anche con quello delle madri single e delle IVG. Questi ultimi due temi, come già affermato, seppur connessi, rimangono distinti in quanto le madri single non sono necessariamente donne che non hanno avuto accesso all’aborto; allo stesso modo le donne che ricorrono a IVG non sono esclusivamente quelle che rimangono incinte al di fuori dell’istituzione matrimoniale. Vi sono infatti donne sposate che ricorrono a IVG, ma nell’occasione di questa ricerca, dedicata alle relazioni non matrimoniali, il focus di tale dinamica rimane sulle donne non sposate, scegliendo un punto di vista sicuramente non rappresentativo della totalità delle IVG nel contesto marocchino. Le gravidanze che si verificano all’esterno dell’istituzione matrimoniale in Marocco sono “socialmente imprevedute” (Capelli, 2019a: 20), e investono la categoria delle madri non sposate, descritta da Bargach come “corpi eccedenti” l’ordine sociale (Bargach, 2002: 6). Infatti, le gravidanze e la possibile conseguente maternità rompono due ordini di stigma: da un lato sono una chiara testimonianza di una pratica sessuale che si è verificata all’esterno dell’istituzione matrimoniale, dall’altra il bambino nato in queste condizioni subirà la mancanza della *nisba*³⁸ (Kreutzberger, 2008).

Di seguito riporto l’esperienza di una gravidanza extra-matrimoniale e di IVG attraverso la testimonianza di Houda, una giovane donna marocchina che conosco da due anni, Houda decide di raccontare la propria storia quando mi invita a trascorrere con lei un weekend a Essaouira.

4.2 Houda e la ricerca del proprio benessere

38 Discendenza patrilineare, la sua mancanza determina stigma sociale, e da un punto di vista più pratico l’assenza di un cognome. Riguardo questa assenza diverse organizzazioni hanno spinto per un cambiamento, ad oggi in Marocco è infatti possibile per una madre dare il proprio cognome al figlio se anche il padre o i fratelli concordano. In caso contrario è stata stilata una lista di cognomi che è possibile dare ai figli nati senza chiara paternità.

Arriviamo a Essaouira dopo un lungo viaggio in autobus. Houda aveva organizzato questo weekend per passarlo in compagnia delle sue colleghe di lavoro, alle quali mi sarei aggiunta in seguito. Solo io e Houda facciamo il viaggio poiché le sue amiche sono spaventate dalla situazione sanitaria, non hanno fondi per sostenere le spese, o sono state scoraggiate da parte della famiglia a fare un viaggio in compagnia di sole ragazze. Passiamo tre giornate nella cittadina, piena di giovani e di europei che hanno deciso di stabilirvisi per il costo della vita contenuto, le spiagge e la possibilità di praticare surf. La maggior parte della giornata viene dedicata allo shopping; Houda compra degli oggetti che dice essere fondamentali per lei: un piccolo tavolo di legno per la propria stanza, fermacapelli, vestiti, cappello, creme e *henna* per l'*ḥammām*. Ogni giorno inoltre la mia compagna di viaggio insiste per andare nei bar più in voga della cittadina, spendendo gli ultimi soldi rimasti in birre e bottiglie di vino. Houda non vive la vacanza solo come allontanamento dai luoghi della quotidianità: cerca anche di fare tutto ciò che normalmente non potrebbe permettersi, spendendo denaro per tutta la durata della nostra permanenza a Essaouira.

Oltre a questa sua passione per lo shopping, ho modo di osservare i segreti della sua pelle perfetta: utilizza assiduamente creme e sieri per il viso che alterna all'interno di una ferrea routine. I prodotti sono di qualità, dice di averli ordinati da alcuni siti statunitensi dopo delle attente ricerche in materia. Mi dà consigli sul come prendermi cura della mia pelle con fare professionale, la sua conoscenza è molto approfondita e dettagliata. Le chiedo come sia nata questa sua passione, domanda che con mia sorpresa svela la più grande difficoltà vissuta da Houda nell'ultimo anno:

«L'anno scorso ho avuto un periodo nel quale sono stata molto male, ero depressa. È successo poco dopo che sei ripartita tu, mentre eri qua non lo sapevo ma ero già incinta. Ho scoperto di esserlo un paio di mesi dopo, non me ne ero accorta perché avevo il ciclo regolare. Sentivo comunque qualcosa di diverso: dei dolori strani e i gusti del cibo mi sembravano molto più forti del solito. [...] Quando l'ho scoperto ho deciso di abortire. Ho cercato il migliore [ginecologo] di Rabat, anche se è illegale alla fine quasi tutti lo fanno. Lui però non voleva

farlo perché era il periodo del Ramadan, ma alla fine quando ha scoperto che io e Sohaip non eravamo sposati ha deciso di farmelo, perché per loro non essere sposati è molto *ḥarām*³⁹. L'ha quindi fatto, l'ho dovuto pagare 4000dh [circa 400 euro]. Sohaip l'ha detto alla sua famiglia e suo papà ci ha aiutato con i soldi. Fortunatamente la sua famiglia è aperta e ci ha aiutato, altrimenti non so come avrei fatto a trovare così tanto denaro».

Dal tono in cui pronuncia queste parole è evidente la sofferenza che ha vissuto in quel periodo, accompagnata, comunque, da fermezza nel modo in cui riporta la vicenda, sulla quale sembra aver ragionato molto, arrivando a gestire il dolore che le provoca. Come segnala il suo racconto, seppur si tratti di una procedura illegale (se non in caso di pericolo per la madre), l'accesso è praticamente assicurato se si ha una somma di denaro sufficiente. La somma di denaro può variare a seconda della specializzazione della persona che attua la procedura, in base alla strumentazione utilizzata e allo specifico contesto geografico. Il prezzo presentato a Houda dal ginecologo è probabilmente tra i più alti in materia di IVG in quanto si tratta di un medico rinomato della capitale. Il servizio che riceve, seppur sia fornito da un medico, non è comunque paragonabile ad una procedura ospedalizzata e garantita dalla legge: Houda racconta infatti di aver avuto per diverse settimane dei dolori molto intensi all'addome e un sanguinamento abbondante che preoccupavano lei e chi le era vicino, in particolare Sohaip. Houda ha continuato a prendere gli antidolorifici che le erano stati indicati per poi fortunatamente riprendersi autonomamente; non ha chiamato il medico in quanto accedere nuovamente ai suoi servizi avrebbe potuto comportare delle spese che non sarebbe stata pronta ad affrontare.

Pur essendo una procedura illegale, le IVG vengono continuamente praticate. L'assenza di regolamentazione da parte dello stato fa sì che i medici si auto impongano delle linee

³⁹ Termine che indica comportamenti o situazioni contrari alla fede islamica. Durante il mio periodo di campo questo termine veniva spesso utilizzato con una forte carica moralizzatrice, indicando sia un comportamento non islamico che un comportamento da stigmatizzare.

guida. Houda racconta: «siccome avevo il ciclo non l'ho scoperto subito, mi ci è voluto più tempo, e quando ho trovato sia medico che soldi avevo superato da poco i tre mesi. Sapevo che era passato troppo tempo, ma il medico l'ha fatto lo stesso perché li avevo superati da poco e perché non ero sposata». Il medico incontrato da Houda aiuta maggiormente le donne non sposate entro il primo trimestre della gravidanza. Queste regole arbitrarie non garantiscono un eguale accesso al diritto all'IVG e, come si è visto, non garantiscono alle donne un diritto universale ma lo pongono in relazione alla loro condizione relazionale.

L'IVG in Marocco può quindi avvenire quando si rispettano le regole non scritte del medico e quando si hanno soldi per pagare la prestazione di uno specialista. Non si esauriscono così le possibilità di interruzione della gravidanza, ma queste sono sicuramente tra le più sicure dal punto di vista sanitario per chi decide di ricorrervi. All'interno delle diverse componenti della società si trovano diversi modi per attuare una IVG, corrispondenti alle diverse possibilità economiche e di mobilità delle persone. Questo vale in generale in Marocco per tutte le forme di salute sessuale e riproduttiva, concetto di salute che viene adoperato nelle politiche governative e non-governative marocchine in modo stratificato e gerarchico (Capelli, 2019a: 20; Ginsburg, 1995: 13) secondo le linee già segnalate in precedenza: classe, urbanizzazione, istruzione. Nel caso specifico dell'IVG, Houda riesce ad accedere ad un servizio medio-alto, a differenza della sua amica Dounia:

«Anche lei era rimasta incinta ma non aveva i soldi per il medico, allora ha preso un medicinale per i reumatismi che come effetto collaterale causa aborti. Lo sappiamo tutte che quello in particolare viene usato per abortire. Praticamente ne ha mangiata in una volta sola mezza confezione, l'altra metà l'ha messa nella vagina. Tutto ciò l'ha fatta abortire, però è stata davvero tanto male, adesso non può più avere figli».

Dal commento che Houda fa dell'esperienza della sua amica, risulta molto consapevole delle disparità nell'accesso all'IVG. Dounia ricorre a metodi alternativi, ma non per questo meno noti alle donne, o almeno alle giovani donne di Rabat; questo metodo

comporta però rischi maggiori. Dounia era consapevole, e detta di Houda, dei suddetti rischi, che comunque è disposta a correre per porre fine alla gravidanza indesiderata.

Sia in Dounia che in Houda si nota il forte desiderio di autodeterminazione. Entrambe, inoltre, dovranno convivere con gli effetti collaterali di IVG realizzate in condizioni di fragilità. Houda con settimane di dolore e sanguinamento, Dounia con la perdita totale della fertilità. Il desiderio di autodeterminazione di Houda si rispecchia in molte scelte della sua vita, scelte che lei presenta come fondanti della propria identità. Oltre alla sua esperienza di aborto, una di queste scelte riguarda il rapporto conflittuale con la madre, soprattutto per quanto riguarda il matrimonio. Sull'autobus, di ritorno dal nostro viaggio, mi racconta di come sua madre abbia paura del fatto che lei possa diventare una *bayra*⁴⁰: Houda ha infatti quasi trent'anni e la madre ritiene che abbia ormai raggiunto l'età adatta in cui stipulare un matrimonio. La reazione di Houda alle insistenti pressioni è di rifiuto: cambia il numero di telefono per non essere raggiunta dalla madre, che, vivendo in un'altra città, non ha altro modo di parlarle. Houda reclama così il potere di decidere quando comunicare con la madre, comunicazione che può interrompere qualora la sua insistenza diventi eccessiva. Quando Houda ha ritenuto che la madre avesse capito di dover rispettare i suoi desideri le ha fornito il suo nuovo numero di telefono e hanno ripreso a sentirsi con una cadenza regolare.

Houda si stacca dalla rappresentazione di figlia remissiva nei confronti dei genitori tanto quanto da quella di donna incinta vittima del fascino dell'amore e del romanticismo. Houda percorre con decisione le difficoltà che la vita le impone prendendole come tali, non come fattori che ne determinino un processo di vittimizzazione. Mentre diverse ONG dipingono le donne come vittime da tutelare, nel proprio operato e nella narrazione di sé, Houda rivendica il diritto alla scelta e all'autodeterminazione, anche per le proprie amiche, tra le quali Dounia.

⁴⁰ Termine che indica una donna non giovane e non sposata. Corrisponde all'italiano "zitella".

Conclusioni

Questa tesi ha voluto indagare le relazioni romantiche e sessuali non matrimoniali della gioventù di Rabat. In particolare, è stata prestata attenzione a come in esse si incontrino le necessità, i desideri e le ambizioni del singolo, con le spinte provenienti da istituzioni sociali: la famiglia, la religione, la legge. Queste dimensioni sono state analizzate, appunto, nei modi in cui gli individui costruiscono le relazioni o nel modo in cui si pongono rispetto a temi ad esse collegati: corteggiamento, convivenza, prime esperienze sessuali e gravidanze al di fuori dell'istituzione matrimoniale.

Questi argomenti sono stati indagati attraverso la letteratura accademica e le riflessioni emerse dal lavoro di campo svolto a Rabat, principalmente tra febbraio e giugno 2021. Oltre alla condivisione della quotidianità con gli interlocutori e all'osservazione di campo, sono state realizzate delle interviste con l'intento specifico di approfondire i temi oggetto della tesi con coloro che si sono dimostrati disponibili. Gli interlocutori principali sono stati presentati nel corso dei capitoli.

Il primo capitolo si è concentrato sul corteggiamento, in particolare su una dinamica segnalata da Marwan: la donna fugge dalle *avance* dell'uomo, il quale invece continua a insistere per dimostrare il proprio sentimento. Marwan non si rispecchia in questo diffuso modello di comportamento nel corteggiamento, non lo ritiene utile al perseguimento dei propri obiettivi. Questa testimonianza ha messo in luce sia il disagio di Marwan, che non si identifica nell'"uomo che fugge", sia il modo in cui i generi vengono rappresentati al momento del corteggiamento.

Il secondo capitolo ha illustrato, anche attraverso la testimonianza di Taha e Fatima, come le leggi e le norme sociali riguardanti l'imperativo del matrimonio vengano manovrate o aggirate da coloro che non lo desiderano. Inoltre, la coppia conosciuta a Rabat ha dimostrato come dei simboli propri dell'unione matrimoniale, gli anelli, possano essere utilizzati in relazioni non matrimoniali. Questi permettono a Taha e Fatima di veicolare significati e sentimenti importanti adattando gli anelli alle condizioni della propria relazione.

Nel terzo capitolo è stato trattato il concetto di verginità, attraverso il quale è stato possibile rappresentare le diverse aspettative nei confronti dei generi maschile e femminile. Sono state a tal proposito fondamentali le testimonianze di Khalid e Bushra, diverse ma frutto allo stesso modo di confronti necessari con il contesto di provenienza. Le loro differenze nell'ambito della sessualità e di costruzione del genere e le loro similitudini nel rifiuto verso il femminismo forniscono testimonianza del dialogo tra le necessità ed esperienze personali e quelle collettive (come il clima politico culturale postcoloniale).

Nel quarto e ultimo capitolo è stato approfondito il tema delle Interruzioni Volontarie di Gravidanza. Queste procedure, pur essendo illegali secondo la legge statale, sono diffuse sul territorio marocchino. Le donne incinte fuori dal matrimonio vengono spesso dipinte come delle vittime dalle ONG che le hanno come beneficiare. Contrariamente, attraverso la testimonianza di Houda, è emerso come alcune scelte riguardo le gravidanze non matrimoniali possano essere importanti momenti di autodeterminazione della persona. Infine, le diverse procedure con le quali viene raggiunta una IVG, mostrano un composito tessuto sociale, nel quale chi possiede più mezzi sociali ed economici può garantirsi l'accesso a dei diritti non tutelati dalle norme statali.

Bibliografia

- Abu-Lughod, L. (2002). "Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others". *American anthropologist*, 104(3), pp. 783-790.
- Adely, F. (2016). "A different kind of love: compatibility (Insijam) and marriage in Jordan". *The Arab Studies Journal*, 24(2), pp. 102-127.
- Ahearn, L. M., (2004), "Literacy, Power, and Agency: Love Letters and Development in Nepal", *Language and Education*, XVIII, 4: 305–316. (Citato in Fortier, Kreil, Maffi 2018)
- Aljem, S., & Strava, C. (2020). "Casablanca's megaprojects: Neoliberal urban planning and socio-spatial transformations". *TRIALOG. A journal for planning and building in the third world*, 135(4), pp. 12-19.
- Allouche, S. (2019). "Love, Lebanese Style: Toward an Either/And Analytic Framework of Kinship". *Journal of Middle East Women's Studies*, 15(2), pp. 157-178.
- Bakass, F., & Ferrand, M. (2013). "L'entrée en sexualité à Rabat: les nouveaux «arrangements» entre les sexes". *Population*, 68(1), pp. 41-65.
- Bakhshizadeh, M. (2018). *Changing gender norms in islam between reason and revelation*. Garmania, Verlag Barbara Budrich.
- Bargach J. (2002). *Orphans of Islam: Family, Abandonment and Secret Adoption in Morocco*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield. (Citato in Capelli 2019)
- Barry, L. S. (1998). "Les modes de composition de l'alliance: Le 'mariage arabe'". *L'Homme*, 147, pp. 17-50.

- Ben Dridi, I. (2013). “Manières de dire et de faire la jeune fille vierge en Méditerranée”. *Au Bazar du genre*, pp. 64-68.
- (2016). *The medicalised repairs of the hymen: purification and absolution techniques?* Paper non pubblicato, Convegno European Association of Social Anthropologists (EASA 2016), Panel 077.
- Bennani-Chraïbi, M. Farag, I. (2017). *Jeunesses des sociétés arabes: par-delà les promesses et les menaces*. CEDEJ-Égypte/Soudan.
- Bennani-Chraïbi, M. (2017). “The King Is Good, the Political Class Is Bad: A Tired Myth”. *Jadaliyya*, September, 5.
- Bourdieu, P., & Serra, A. (2014). *Il dominio maschile*. Milano, Feltrinelli. (I ed. 1998)
- Bucholtz, M. (2002). “Youth and cultural practice”. *Annual review of anthropology*, 31(1), pp. 525-552.
- Cantini, D. (2018). *Chapter 6: Romantic Love and Finding a Place in Life: Jordanian University Students and Their Loving Subjectivities*. In Corinne Fortier, Aymon Kreil, Irene Maffi (a cura di), *Reinventing Love? Gender, intimacy and romance in the Arab World*, Berne, Peter Lang, 2018: pp. 143-166.
- Capelli, I. (2018). *Chapter 8: (Im)Possible Matches: Love and Intimacy in the Lives of Unmarried Mothers in Morocco*. In Corinne Fortier, Aymon Kreil, Irene Maffi (a cura di), *Reinventing Love? Gender, intimacy and romance in the Arab World*, Berne, Peter Lang, 2018: pp. 193-212.
- (2019a). “Concetti globali per categorie socialmente imprevedute: le politiche di «salute sessuale e riproduttiva» rivolte alle madri non sposate in Marocco”. *EtnoAntropologia*, 7(1), pp. 19-36.
- (2019b) “Non-marital Pregnancies and Unmarried Women’s Search for Illegal Abortion in Morocco”, *Health and Human Rights Journal*, 21 (2), pp. 33-45
-

- (2021). “Undutiful daughters claiming their futures and the uncertainties of non-marital love in Casablanca”. *EtnoAntropologia*, 9(1), pp. 61-80.
- Carey, M. (2010). “Entre rencontres et rendez-vous: stratégies marocaines de sexualité hors mariage”. *L'année du Maghreb*, (VI), pp. 171-187.
- (2012). “‘The rules’ in Morocco? Pragmatic approaches to flirtation and lying”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(2), pp. 188-204.
- Carvalho, E. (2015). *Safâa Monqid, Femmes dans la ville. Rabat: de la tradition à la modernité*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Géographie sociale », 2014.
- Catalano, S. L. (2012). “Democrazia marocchina e Movimento del 20 Febbraio: Primavera sì, purché non troppo araba”. *Società, Mutamento Politica*, 3(5), pp. 69-88.
- Chandler, C. (2016-2017) *Pre-marital sexuality in Casablanca*. Tesi di Master. KU Leuven, Prof. Dr. K. Matthijs.
- Cheikh, M., & Miller, C. (2009). “Les mots d’amour: dire le sentiment et la sexualité au Maroc. De quelques matériaux”. *EDNA, Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, 13, pp. 173-199.
- Cheikh, M. (2013). “‘Bnât Lycée dayrin sexy’: De l’amusement à la prostitution à Tanger”. *Jeunesses Arabes. Du Maroc au Yémen: loisirs, cultures et politiques*. La Découverte. Pp. 264-273.
- (2017). “De l’ordre moral à l’ordre social. L’application des lois pénalisant la sexualité prémaritale selon des lignes de classe”. *L’Année du Maghreb*, (17), pp. 49-67.
 - (2018). “De l’amour tarifé au don d’amour”. *Migrations Société*, (3), pp. 51-64.
-

- Cisney Vernon, W., Morar N. (2015) *Biopower. Foucault and beyond*. Chicago, University of Chicago Press.
- Cole, J. and Thomas, L. M. (2009). *Love in Africa*. Chicago, The University of Chicago Press, pp. 15-16. (Citato in Kreil 2016B)
- Davis, S.S., D.A. Davis (1989). *Adolescence in a Moroccan town: making social sense*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press (Citato in Menin, 2015)
- Davis, D. A. (1995). "Modernizing the sexes: changing gender relations in a Moroccan town". *Ethos*, 23(1), pp. 69-78.
- Dei, F. (2018). *Cultura popolare in Italia: da Gramsci all'Unesco*. Bologna, Il mulino.
- Deeb, L., & Winegar, J. (2012). "Anthropologies of Arab-majority societies". *Annual review of anthropology*, 41, pp. 537-558.
- Dialmy, A. (2002). "Premarital female sexuality in Morocco". *In Sexuality and Arab Women. Al-Raida Journal*. Lebanese American University, 20, pp. 75-83.
- Dwyer, D. H. (1979). "Law actual and perceived: the sexual politics of law in Morocco". *Law and Society Review*, pp. 739-756.
- Eickelman, D. F. (1974). "Islam and the impact of the French colonial system in Morocco". *Humaniora Islamica*, 2, 215.
- (2020). "Anthropology in Morocco since the 1960s: A Personal Odyssey1". *Hespéris-Tamuda*, 55(2), pp. 209-228.
- El Aji, S. (2018). *Sexualité et célibat au Maroc: pratiques et verbalisation*. Casablanca, La Croisée des chemins. (I ed.
- El Feki, S. (2014) *Sex and the citadel: Intimate life in a changing Arab world*. New York, Random House. (I ed. 2013)
-

- (2015). "The Arab bed spring? Sexual rights in troubled times across the Middle East and North Africa". *Reproductive health matters*, 23(46), pp. 38-44.
- Elliot, A. (2016). "The makeup of destiny: Predestination and the labor of hope in a Moroccan emigrant town". *American Ethnologist*, 43(3), pp. 488-499.
- Elliott, K. Ž. (2014). "Morocco and its women's rights struggle: a failure to live up to its progressive image". *Journal of Middle East Women's Studies*, 10(2), pp. 1-30.
- Eltahawy, M. (2015). *Headscarves and hymens: Why the Middle East needs a sexual revolution*. New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Ennaji, M. (2010). "Violence Against Women in Morocco". *Al-Raida Journal*, pp. 63-68.
- Ferrero Camoletto, R. (2003). "Una vecchia storia: il processo di individualizzazione nella seconda modernità". *Quaderni di sociologia*, (32), pp. 188-196.
- Fortier, C., Kreil, A., Maffi, I. (a cura di). (2018) *Introduction. Reinventing Love? Gender, Intimacy and Romance in the Arab World*. In Corinne Fortier, Aymon Kreil and Irene Maffi (a cura di), *Reinventing Love? Gender, intimacy and romance in the Arab World*, Berne, Peter Lang, 2018: pp. 9-32.
- Fortier, C., Kreil, A., Maffi, I. (2016). "The trouble of love in the Arab world: romance, marriage, and the shaping of intimate lives: editors' note". *Arab Studies Journal*, 24(2), pp. 96-101.
- Fortier, C. (2017). "Intersexuation, transsexualité et homosexualité en pays d'islam", in Gross, M. and R. Bethmont (a cura di), *Homosexualité et traditions monothéistes: Vers la fin d'un antagonisme?*, Ginevra, Labor et Fides: 123-37.
- Foucault M. (1976), *La volontà di sapere. Hystoire de la sexualité 1*, Paris, Gallimard. (Citato in Rebucini, 2021)
- (2001). *La volontà di sapere (Vol. 1)*. Milano, Feltrinelli Editore.
-

- Freeman, A. (2012). "Re-locating Moroccan Women's Identities in a Transnational World: The 'Woman Question' in Question." *Gender, Place, and Culture* 11, no. 1: pp. 17–41. (Citato in Newman 2018)
- Ghannam, F. (2011). "Mobility, liminality, and embodiment in urban Egypt". *American Ethnologist*, 38(4), pp. 790-800.
- Ginsburg F., Rapp R. (a cura di) (1995), *Conceiving the new World Order. The Global Politics of Reproduction*. Berkeley: University of California Press. (Citato in Capelli 2019)
- Godbout, J.T. (1993). *Lo spirito del dono*. Torino, Bollati Boringhieri. (Citato in Dei 2018)
- Harding, S. (1991). "Representing fundamentalism: The problem of the repugnant cultural other". *Social research*, 58, pp. 373-393.
- Hart, K., (2007), "Love by Arrangement: The Ambiguity of 'Spousal Choice' in a Turkish Village", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XI, 2: 345–62. (Citato in Fortier, Kreil, Maffi 2018)
- Jankowiak, W. R., & Fischer, E. F. (1992). "A cross-cultural perspective on romantic love". *Ethnology*, 31(2), pp. 149-155.
- Kleinman A. et al. (2007). *Culture and stigma: adding moral experience to stigma theory*, *Social Science and Medicine*, 64: pp. 1524-1535. (Citato in Capelli 2019a)
- Kreil, A., Rundell, E. (2016). "Finding Words for Sexual Harassment in Egypt: The Vicissitudes of Translating a Legal Category". *Critique internationale*, (1), pp. 101-114.
- Kreil, A., Sorbera, L., Tolino, S. (a cura di). (2020). *Sex and Desire in Muslim Cultures: Beyond Norms and Transgression from the Abbasids to the Present Day*. Londra, Bloomsbury Publishing.
-

- Kreil, A. (2014). "Love scales: class and expression of feelings in Cairo". *La Ricerca Folklorica*, 69, pp. 83-91.
- (2016a). "Territories of desire: A geography of competing intimacies in Cairo". *Journal of Middle East Women's Studies*, 12(2), 166-180.
 - (2016b). "The price of love: Valentine's day in Egypt and its enemies". *The Arab Studies Journal*, 24(2), pp. 128-146.
- Kreutzberger, K. (2008). "Single mothers and children born out of wedlock in the kingdom of Morocco". *Year Book Islamic & Middle Eastern Law*, 14, pp. 14-82.
- L'économiste, 2006, "Qui sont les jeunes d'aujourd'hui et quel Maroc vont-ils produire?", publié le 18 janvier 2006. (Citato in Bakass e Ferrand 2013)
- Levant, Y., & Maziane, L. (2017). "The Republic of Salé (1627–1641/1666); an alternative pirate organization model?". *Management & Organizational History*, 12(1), pp. 1-29.
- Maddy-Weitzman, B. (2005). "Women, Islam, and the Moroccan state: The struggle over the personal status law". *The Middle East Journal*, 59(3), pp. 393-410.
- Maffi, I. (2018). *Chapter 7: Uncertainties and Shifting Forms of Intimacy in Post-Revolutionary Tunisia*. In Corinne Fortier, Aymon Kreil Irene Maffi (a cura di), *Reinventing Love? Gender, intimacy and romance in the Arab World*, Berne, Peter Lang, 2018: pp. 167-192.
- Mauss, M. (1965). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, pp. 153-292. (Citato da Dei, 2018)
- Mead, M. (1928). *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. (trad. it. *L'adolescenza in Samoa*. Firenze: Giunti-Barbera 1980).
-

- Menin, L. (2015). “The impasse of modernity: personal agency, divine destiny, and the unpredictability of intimate relationships in Morocco”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21(4), pp. 892-910.
- (2018). “Texting romance: mobile phones, intimacy and gendered moralities in Central Morocco”. *Contemporary Levant*, 3(1), pp. 66-78.
 - (2020). “‘Destiny is written by God’: Islamic predestination, responsibility, and transcendence in Central Morocco”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26(3), pp. 515-532.
- Michet et al. (dir.), *Au bazar du genre. Féminin/masculin en Méditerranée*, Parigi, MuCEM/Textuel, pp. 64-68.
- Miller, S. G. (2013). *A history of modern Morocco*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Miyazaki, H. (2004). *The Method of Hope: Anthropology, Philosophy and Fijian Knowledge*. Stanford, CA: Stanford University Press. (Citato in Elliot, 2016)
- Naciri, H. (2018). “Gender-based violence in Morocco: domestic violence as a case in Point”. *Kultūra ir visuomenė: socialinių tyrimų žurnalas*, 2018, nr. 9 (1), pp. 51-66.
- Newman, J. M. (2018). “Aspirational Maternalism and the “Reconstitution” of Single Mothers in Morocco”. *Journal of Middle East Women's Studies*, 14(1), pp. 45-67.
- Nielsen, M. (2011). “Futures Within: Reversible Time and House-Building in Maputo, Mozambique.” *Anthropological Theory* 11 (4): 397–423. (Citato in Elliot, 2016)
- Obermeyer, C. M. (2000). “Sexuality in Morocco: Changing context and contested domain”. *Culture, Health & Sexuality*, 2(3), pp. 239-254.
- Parry, J., Bloch, M. (1989). *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, Cambridge University Press. (Citato in Dei 2018)
-

- Rassam, A. (1980). "Women and domestic power in Morocco". *International Journal of Middle East Studies*, 12(2), pp. 171-179.
- Rebucini, G. (2021). "Maschilità, omoerotismo e identità sessuali in Marocco". *Illuminazioni* (ISSN: 2037-609X), n. 55, gennaio-marzo 2021.
- Reddy, W. M. (1999). "Emotional liberty: Politics and history in the anthropology of emotions". *Cultural Anthropology*, 14(2), pp. 256-288.
- Reed, A. (2011). "Hope on Remand." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17 (3): 527–44 (Citato in Elliot, 20 m16)
- Rosen, L. (1999). "Legal Pluralism and Cultural Unity in Morocco". In B. Dupret, M. Berger, & L. a. Zwaini (a cura di), *Arab and Islamic laws series: Vol. 18. Legal pluralism in the Arab world* (pp. 89-96). The Hague: Kluwer Law International. (Citato in Kreuzberger, 2008)
- Royaume du Maroc. (2014). *Recensement général de la population et de l'habitat 2014*. Retrieved from <http://www.rgph2014.hcp.ma/>
- Salih, R. (2008) *Musulmane rivelate. Donne, Islam, Modernità*. Roma, Quality Paperbacks, Carocci.
- Schielke, S. (2009). "Ambivalent commitments: troubles of morality, religiosity and aspiration among young Egyptians". *Journal of Religion in Africa*, 39(2), pp. 158-185.
- (2010). *Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life*. Zentrum Moderner Orient Working Paper, Number 2.
- Seymour-Smith C. 1991, *Dizionario di antropologia*, Firenze: Sansoni (I ed. 1986).
- Singerman, D. (2006). "Restoring the Family to Civil Society: Lessons from Egypt." *Journal of Middle East Women's Studies* 2, no.1: 1-32. (Citato in Allouche, 2019)
-

- Slyomovics, S. (2005). *The Performance of Human Rights in Morocco*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. (Citato in Newman 2018)
- Smerecnik, C., Schaalma, H., Gerjo, K., Meijer, S., Poelman, J. (2010). “An exploratory study of Muslim adolescents' views on sexuality: Implications for sex education and prevention”. *BMC public health*, 10(1), pp. 1-10.
- Strathern, M. (1987). “An awkward relationship: The case of feminism and anthropology”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 12(2), pp. 276-292.
- Strohmenger, S. (2018). *Chapter 1: The Art of Playing Tuql. How to ‘Make’ Love in Egypt*. In Corinne Fortier, Aymon Kreil, Irene Maffi (a cura di), *Reinventing Love? Gender, intimacy and romance in the Arab World*, Berne, Peter Lang, 2018: pp. 33-48.
- Tozy, M. (1989). “Représentation/intercession: les enjeux de pouvoir dans les' champs politiques désamorçés' au Maroc”. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 28, 153-168.
- Tsibiridou, F. O. T. I. N. I. (2015). “Lifestyle and Consumerism: Neoliberal Biopolitics and Islamist Experiences in the Muslim World”. *Semiotics and Hermeneutics of the Everyday*, pp. 60-81.
- Wilkinson, E., (2016), “On Love as an (Im)Properly Political Concept”, *Environment and Planning D: Society and Space* 35, 1 : 47–71. (Citato in Capelli 2018)

Sitografia

Introduzione:

Età mediana della popolazione marocchina.

https://www.treccani.it/enciclopedia/marocco_res-7e454da0-ac23-11e2-9d1b-00271042e8d9_%28Atlante-Geopolitico%29/#:~:text=La%20popolazione%20del%20Marocco%20%C3%A8,in torno%20al%2047%2C7%25, ultimo accesso: 14/2/2022.

Popolazione italiana per età, sesso e stato civile 2010.

<https://www.tuttitalia.it/statistiche/popolazione-eta-sesso-stato-civile-2010/>, ultimo accesso: 14/2/2022.

Capitolo 1:

Definizione di Love scale. <https://dictionary.apa.org/love-scale>, ultimo accesso: 14/2/2022.

Illusion, canzone in *darija* di B.I.G.

https://www.youtube.com/watch?v=XCV_DTmMVf4, ultimo accesso: 14/2/2022.

Lma3allem interpretata dai B.I.G. <https://www.youtube.com/watch?v=9o7nLa7yRG0>, ultimo accesso: 14/2/2022.

Accuse a carico di Saad Lamjarred. <https://stepfeed.com/plagiarism-justifies-deleting-saad-lamjarred-s-songs-but-rape-doesn-t-9328>, ultimo accesso: 14/2/2022.

Il Re del Marocco tutela Saad Lamjarred.

<https://www.independent.co.uk/news/world/africa/morocco-king-cover-legal-cost-saad-lamjarred-french-rape-case-a7392746.html>, ultimo accesso: 14/2/2022.

La Bezzaf interpretata dai B.I.G. <https://www.youtube.com/watch?v=C-Eii-XZJd0>, ultimo accesso: 14/2/2022.

Codice Penale Marocchino.

<https://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/penal/code%20penal.htm>, ultimo accesso: 14/2/2022.

Capitolo 2:

Celibato in Marocco. <https://www.maroc-hebdo.press.ma/marocaines-marocains-celibat>,
ultimo accesso: 14/2/2022.

Codice Penale marocchino.

[https://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/penal/code penal.htm](https://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/penal/code%20penal.htm), ultimo
accesso: 14/2/2022.

Hajar Raissouni accusata di aborto illegale e sesso non matrimoniale in Marocco.

[https://www.ilfattoquotidiano.it/2019/10/01/marocco-giornalista-condannata-a-un-
anno-di-carcere-per-aborto-illegale-e-relazione-fuori-dal-matrimonio-amnesty-
processo-politico/5489998/](https://www.ilfattoquotidiano.it/2019/10/01/marocco-giornalista-condannata-a-un-anno-di-carcere-per-aborto-illegale-e-relazione-fuori-dal-matrimonio-amnesty-processo-politico/5489998/), ultimo accesso: 14/2/2022.

De-penalizzazione dell'apostasia dall'Islam in Marocco.

[https://www.lastampa.it/esteri/2017/02/07/news/liberi-di-uscire-dall-islam-svolta-
storica-del-marocco-1.34649363](https://www.lastampa.it/esteri/2017/02/07/news/liberi-di-uscire-dall-islam-svolta-storica-del-marocco-1.34649363), ultimo accesso: 14/2/2022.

Statistiche ufficiali della popolazione marocchina. [https://www.goafrique.it/cultura-
religione-e-popolazione-in-marocco/](https://www.goafrique.it/cultura-religione-e-popolazione-in-marocco/), ultimo accesso: 14/2/2022.

Capitolo 3:

Protesta a Rabat: baci in pubblico di fronte al parlamento.

[https://www.hurriyetaidailynews.com/morocco-teens-taking-part-in-kiss-in-protest-
acquitted-with-reprimand-59182](https://www.hurriyetaidailynews.com/morocco-teens-taking-part-in-kiss-in-protest-acquitted-with-reprimand-59182), ultimo accesso: 14/2/2022.

Capitolo 4:

Dati sulle IVG illegali in Marocco. <http://amlac.org.ma/loi-sur-lavortement/>, ultimo
accesso: 14/2/2022.

Ringraziamenti

Prima di tutto, vorrei ringraziare tutte le persone che ho incontrato in Marocco. Dalla prima famiglia che mi ha ospitato a tutte le persone che hanno deciso di far parte di questa ricerca. La loro scelta di affidarmi informazioni tanto personali e delicate è stata la più grande dimostrazione di supporto e amicizia.

Vorrei ringraziare poi il professor Francesco Vacchiano per il supporto e la disponibilità durante la realizzazione della tesi e il lavoro di campo in Marocco. Allo stesso modo ringrazio la dottoressa Irene Capelli per le utili indicazioni e approfondimenti consigliati relativamente alle tematiche trattate.

Rivolgo un ringraziamento particolare alla mia famiglia. Il loro supporto e la vicinanza incondizionate sono state la base sulla quale ho potuto costruire questo percorso accademico. La loro presenza è stata un sostegno fondamentale durante tutto questo percorso.

Ringrazio i compagni di studio incontrati in Marocco, Marcos e Lucia, per avermi sempre accolta nei momenti del bisogno e anche in quelli del divertimento. Poter condividere con loro le difficoltà della lontananza da casa e la nostalgia ha reso questa esperienza di ricerca ancor più ricca.

Grazie infine a tutte le persone incontrate in questi anni che hanno saputo sostenermi e darmi spunti nuovi. Un ringraziamento particolare alle donne che mi hanno sempre supportata durante il percorso accademico: Chiara, Douae, Dounia, Federica, Giorgia, Gloria, Sara e Veronica. In momenti diversi di questo percorso, ognuna di voi mi ha offerto supporto e vicinanza, balsamo anche durante le difficoltà più grandi.