

GENERE e **R-ESISTENZE** in MOVIMENTO

Soggettività, Azioni, Prospettive

A cura di Maria Micaela Coppola, Alessia Donà, Barbara Poggio, Alessia Tuselli



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Centro
Studi
interdisciplinari
di genere



Edito dall'Università degli Studi di Trento

Novembre 2020

Impaginazione e grafica a cura di:

Martina Cicaloni e Mario Velluso

Immagine di copertina:

elaborazione di un disegno di Zerocalcare,
che ringraziamo per la concessione a titolo gratuito.

Licenza CC BY-NC-ND

ISBN: 978-88-8443-894-2

Con il contributo, per l'Università di Trento, di



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI TRENTO

Dipartimento di Sociologia
e Ricerca Sociale



Laboratorio
Interdisciplinare
per la Qualità e
l'Innovazione della
Didattica

CeASUm

Centro di Alti Studi Umanistici



Laboratorio
Letterario
LaborLET

GENERE e R-ESISTENZE in MOVIMENTO

Soggettività, Azioni, Prospettive

A cura di Maria Micaela Coppola, Alessia Donà, Barbara Poggio, Alessia Tuselli

Editrice Università degli Studi di Trento
2020

Sommario

INTRODUZIONE

<i>Genere e R-Esistenze in movimento</i> Alessia Donà, Barbara Poggio	1
<i>Soggettività, azioni, prospettive – Parte prima</i> Maria Micaela Coppola	5
<i>Soggettività, azioni, prospettive – Parte seconda</i> Alessia Tuselli	9

PARTE PRIMA

1. PRATICHE DI R-ESISTENZA IN CONTESTI FORMATIVI

<i>Diseguaglianze di genere nell'Università che cambia: un'analisi del reclutamento nel sistema accademico</i> Camilla Gaiaschi, Rosy Musumeci	19
<i>Sfide femministe e apprendimento dall'esperienza. Pratiche riflessive collettive per lo sviluppo dell'identità professionale dell'insegnante</i> Francesca Bracci, Alessandra Romano	35
<i>Processi di resistenza alla violenza sulle donne: la rete di contrasto in Piemonte e l'apertura nell'Università di Torino del primo Sportello Antiviolenza</i> Roberta Bosisio, Maddalena Cannito, Francesca Pusateri, Paola Maria Torrioni	49
<i>Sessismo ed empatia: quale relazione con la consapevolezza di genere in medicina? Uno studio psicosociale su un campione di medici di medicina generale in formazione</i> Norma De Piccoli, Silvia Gattino, Simonetta Miozzo, Gabriella Tanturri, Mariasusetta Grosso	63

2. GENERI, R-ESISTENZE E NARRAZIONI

<i>"Your body is a battleground": vulnerabilità e resistenza in The Power di Naomi Alderman</i> Giuseppe Capalbo	79
<i>Corpi di china: underground comix e liberazione femminile in traduzione</i> Chiara Polli	87
<i>Cambiamento climatico, genere e intersezionalità: narrazioni r-esistenti alla climate fiction apocalittica</i> Chiara Xausa	99

<i>Genere e scienza nelle policies europee. Aprire la black box della narrazione dominante</i> Silvia Cervia	109
<i>Nuovi allocutivi per vecchie forme d'odio. Il collocamento di bacioni e di altri salutemi nella cronaca contemporanea</i> Stefania Cavagnoli, Francesca Dragotto	121
3. LGBTQI+: AZIONI, PRATICHE, R-ESISTENZE	
<i>Fare formazione sui temi LGBT nelle istituzioni pubbliche: il caso del tavolo interistituzionale per il contrasto all'omotransnegatività e per l'inclusione delle persone LGBT del comune di Reggio Emilia</i> Margherita Graglia	141
<i>L'inclusione degli studenti LGBT+ nel contesto accademico: stato dell'arte e nuovi orizzonti di ricerca e di intervento</i> Anna Lisa Amodeo, Sabrina Antuoni, Concetta Esposito, Cecilia Montella, Daniela Scafaro, Claudio Cappotto	155
<i>Azioni di Contrasto al Sessismo e all'Omofobia (ACSO): un modello innovativo di diversity training per favorire il benessere organizzativo nelle università</i> Elena Luppi, Vincenzo Bochicchio, Cristiano Scandurra	171
<i>La scatola nera: le educazioni di genere implicite nell'infanzia</i> Giuseppe Burgio	185
<i>Genitorialità LGBT+: parole e riflessioni della sociologia italiana</i> Salvatore Monaco, Urban Nothdurfter	197
4. LAVORO, GENERE E CARRIERA	
<i>Il conflitto lavoro-famiglia nelle aree ibride del lavoro. Il caso del lavoro autonomo in Europa</i> Rossella Bozzon	213
<i>Dalle rivendicazioni di genere al nuovo femminismo? Pratiche di R-Esistenza delle donne straniere nello sviluppo delle carriere professionali</i> Loretta Fabbri, Francesca Bianchi, Alessandra Romano	225
<i>Codici di condotta e catena globale del valore: il caso dei codici di condotta contro le molestie sessuali nel luogo di lavoro</i> Cristina Poncibò	239
<i>Emotional e aesthetic labour nell'esperienza delle attrici di teatro a Milano: uno studio esplorativo</i> Emanuela Naclerio	251

5. GENERI, EDUCAZIONE E CONTESTI SCOLASTICI

- Educatori e padri nei nidi e nelle scuole dell'infanzia: pratiche di r-esistenza e contro-narrazioni*
Cristiana Ottaviano, Greta Persico, Alessia Santambrogio 265
- Cambiamenti e resistenze, risorse e varchi per educare alle differenze*
Monica Pasquino 277
- Letterature di r-esistenza: percorsi curricolari di cittadinanza e costituzione*
Cristiana Pagliarusco 285
- Profili giuridici dell'educazione di genere dei bambini e delle bambine nell'ordinamento italiano*
Arianna Pitino 293

PARTE SECONDA

6. CORPI E LINGUAGGI: R-ESISTENZE NON CONFORMI

- Wise nurses e beautiful professors: resistenze al linguaggio inclusivo nella traduzione automatica dall'inglese all'italiano*
Alessandra Luccioli, Ester Dolei, Chiara Xausa 309
- L'intersezionalità e la vulnerabilità come strumenti euristici dell'Healthist Approach*
Rosaria Piroso 325
- Buone e cattive madri. La dieta come territorio di controllo e resistenza*
Sebastiano Benasso, Luisa Stagi 337
- Generi dissidenti: corpi non conformi nello spazio dello sport*
Carla Maria Reale, Alessia Tuselli 349
- La sessualità come opportunità. Percorsi di attivismo disabile e riflessioni dai margini*
Chiara Paglialonga 361

7. LA R-ESISTENZA: LE DONNE NEGLI ANNI DEL NAZIFASCISMO IN EUROPA

- R-Esistere a ruoli e confini: viaggi e attraversamenti delle donne italiane emigrate in Francia tra le due guerre mondiali*
Sara Rossetti 375
- Punti di luce: le donne ebraiche nella resistenza europea*
Antonella Tiburzi 385
- Resistere alla guerra: scritture di donne*
Patrizia Gabrielli 397
- "Un ostinato antifascismo": nascita e morte della rivista femminile La Chiosa (1919-1927)*
Valeria Iaconis 403

8. DONNE, GENERE, ETNIA: SPAZI, PRATICHE E SFIDE

- Intersezionalità allo specchio: voci di r-esistenza dalla comunità Panjabi italiana*
Sara Bonfanti 417
- Display di genere e autodeterminazione tra rassegnazione e r-esistenze. Una ricerca qualitativa sulle donne di nuova generazione in Italia*
Gaia Peruzzi, Alessandra Massa 429
- Donne richiedenti asilo e ingiustizia: un framework normativo*
Gloria Zuccarelli 441
- Donne in politica: l'esperienza della Provincia autonoma di Bolzano*
Sara Boscolo, Josef Bernhart, Nathalie Colasanti, Rocco Frondizi 453

9. R-ESISTENZE URBANE

- Le pratiche intellettuali femministe delle donne nella città di Catania: nuove forme di conoscenza e saperi trasformativi per la società*
Chiara Carbone 465
- Relazioni di genere e precarietà di vita: tra progettualità difficili e ridefinizione dei ruoli. I casi di Milano e Londra*
Annalisa Dordoni 477
- Casa libera tutte. La costruzione di spazi femministi più sicuri come pratica di r-esistenza nei contesti urbani*
Giada Bonu 487
- Città arcobaleno in Italia. Uno spazio di frontiera per la rivendicazione identitaria, sociale e politica dei cittadini omosessuali*
Fabio Corbisiero, Salvatore Monaco 499

10. FEMMINISMI E NUOVI MOVIMENTI

- R-Esistere o credere? I movimenti di contrapposizione alla "teoria del gender" e i diritti delle religioni: primi spunti di riflessione*
Francesca Oliosi 517
- Il femminismo del passaggio degli anni Ottanta. Ritirarsi in un archivio come atto di r-esistenza*
Rosa De Lorenzo 529
- Gioco di ruolo e discriminazione: una prima indagine sulla community italiana*
Claudia Pandolfi, Roberto Lazzaroni, Aurelio Castro, Gloria Comandini, Francesco Giovinazzi 541

ELENCO DELLE AUTRICI E DEGLI AUTORI 553

8

**DONNE, GENERE, ETNIA:
SPAZI, PRATICHE E SFIDE**

Display di genere e autodeterminazione tra rassegnazione e r-esistenze. Una ricerca qualitativa sulle donne di nuova generazione in Italia

Gaia Peruzzi, Alessandra Massa¹

1. LE GIOVANI DONNE ISLAMICHE DI FRONTE ALLA RIVOLUZIONE DI GENERE. PROBLEMI CONOSCITIVI E PROSPETTIVE TEORICHE

Un processo di trasformazione poderoso, lento ma profondo, sembra aver intaccato negli ultimi decenni le culture di genere, in primo luogo in Occidente, ma anche in diverse altre regioni del mondo, indirizzando le società in un percorso di cambiamento che, seppur faticoso e non lineare, talvolta persino contraddittorio, appare procedere inesorabile.

Le quattro ‘ondate’ del movimento femminista che, dalla seconda metà del secolo XIX ad oggi, si sono succedute, con ritmo sempre più ravvicinato, a denunciare le discriminazioni cui da millenni sono sottoposte le donne e le minoranze di genere e di orientamento sessuale², contestando l’assioma che il genere sia un destino interamente predeterminato dal sesso, hanno svelato la natura culturale, dunque artificiale, del perno, prima ritenuto irremovibile, di tutta una serie di relazioni gerarchiche e di pratiche di potere che strutturavano la vita sociale, sia privata che pubblica. In discussione e sotto attacco sono i pilastri su cui da secoli si regge un ordine di genere che, nonostante la varietà delle declinazioni nel tempo e nello spazio, si mostrava sostanzialmente omogeneo e invariato nelle coordinate principali: il riconoscimento e l’organizzazione (almeno pubblicamente) delle identità di genere in uno schema binario dicotomico, rigido e sempre funzionale al dominio (eterosessuale) maschile (Bourdieu, 1998; Connell, 2011).

Quella in corso è una vera e propria rivoluzione, che sta cambiando – o sfidando, laddove le resistenze sono maggiori – le leggi, le mentalità, le abitudini e le istituzioni in tutto il pianeta. Un *movimento sociale totale*, potremmo chiamarlo, parafrasando il fortunato concetto di Marcel Mauss (1923-24), nel senso di un intreccio di movimenti sociali che, nelle società globali mediatizzate, da situazioni e paesi diversi, si intrecciano, si sostengono e si amplificano (si pensi, a solo titolo d’esempio, alle lotte transnazionali del movimento Lgbt, alle politiche sovranazionali per le Pari Opportunità, e, in epoca più recente, al movimento globale MeToo), cercando di coinvolgere tutte le sfere della società. A prescindere dalle gravi disparità della situazione femminile, omo e transessuale nel mondo, e dagli esiti dei processi di trasformazione nei singoli territori, tutti gli attori delle società contemporanea sono, o sembrano destinati ad essere, coinvolti dal cambiamento: personalmente gli individui, uomini e donne, nei percorsi di costruzione delle proprie identità, in famiglia e nelle storie interpersonali; e poi tutte le altre organizzazioni, la scuola, le imprese e le associazioni, le istituzioni, le amministrazioni e gli Stati.

¹ L’articolo è frutto del lavoro condiviso dalle due autrici. In particolare, a Gaia Peruzzi si deve la stesura del paragrafo 1, ad Alessandra Massa quella del paragrafo 4, mentre entrambe hanno collaborato alla stesura dei paragrafi 2 e 3.

² Gli studiosi identificano comunemente quattro ‘ondate’ nella storia del femminismo, corrispondenti ad altrettante fasi temporali, ciascuna caratterizzata convenzionalmente dall’emergere di una o più questioni caratterizzanti (AA.VV., 2019, pp. 14-15). La prima, dalla metà del XIX secolo al 1920 circa, è l’epoca delle lotte delle donne (bianche), in America e in Europa, per il voto, l’accesso all’istruzione e i pari diritti nel matrimonio. Dalla fine della seconda guerra mondiale agli anni Ottanta circa del secolo scorso si ha la seconda grande ondata, quella che negli immaginari comuni corrisponde alla ‘rivoluzione femminista’, con l’esplosione dei movimenti popolari intrecciati alle contestazioni giovanili, per chiedere le libertà in famiglia, la parità nella sfera pubblica, il divorzio e il diritto all’aborto; è nella coda di questa ondata che emergono le istanze del femminismo nero e la consapevolezza del carattere multiplo, intersezionale, delle discriminazioni. Dagli anni Novanta dello scorso millennio, per l’emergere delle attiviste che reclamano una diversità autonoma, oltre la parità con gli uomini, e l’apertura alla questione trans, si afferma l’avvento di una terza ondata. Che nell’ultimo decennio, sulla spinta delle nuove voci femminili sui social media e del movimento MeToo, si starebbe evolvendo in una nuova, quarta fase.

Il saggio qui proposto si interroga sulla posizione assunta, di fronte a questa *gender revolution*, da una categoria specifica, quella delle giovani donne di origine islamica che vivono in Italia. Si tratta di un punto di vista importante, data la rilevanza sociale delle componenti islamiche nelle società europee contemporanee, ma, curiosamente, poco, se non per nulla, indagato.

Secondo uno studio pubblicato dal Pew Research Center nel 2017³, nel 2016 la popolazione islamica aveva raggiunto quasi il 5% di quella europea – con l'Italia che rappresentava perfettamente la media del continente (4,8%) –, e, secondo tutte le proiezioni effettuate, è destinata ad aumentare nei prossimi decenni. Ma non è solo il volume a rendere significativa questa presenza. C'è da considerare che, se gli immigrati e le seconde generazioni si concentrano oggi nelle fasce più giovani della popolazione, nel tempo è del tutto presumibile che la loro visibilità e il loro ruolo nella società possano crescere. Ma sono soprattutto ragioni di ordine culturale che suggeriscono che la prospettiva delle donne islamiche sul tema possa essere preziosa. In primo luogo, ai nostri giorni negli immaginari popolari dell'Occidente l'Islam rappresenta 'l'essenza' dell'alterità radicale, e gli uomini e le donne musulmani incarnano meglio di ogni altro soggetto la figura dello 'straniero', della 'minaccia culturale'. Non è un caso che da anni un'inchiesta sulle disprezioni sociali diffuse a livello globale rilevi una esagerata sovrastima della presenza islamica sul proprio territorio come un difetto costante nelle opinioni degli italiani e degli abitanti di diversi paesi d'Europa (Ipsos Mori, 2018⁴). Un secondo fattore importante è che proprio la condizione femminile è uno dei temi, a torto o a ragione, chiamati in causa dai media e dal dibattito pubblico per sottolineare la distanza tra le culture autoctone e l'Islam; e quasi sempre la rappresentazione delle posizioni si cristallizza in una contrapposizione – *noi-Europa secolarizzata e più progredita = cultura dell'emancipazione femminile* versus *voi-Islam religioso e arretrato = cultura della sottomissione femminile* – tanto monolitica quanto inattuale e poco credibile per il pensiero scientifico. Infine, è evidente che l'attribuzione dell'etichetta *islamico/musulmano*, già di per sé indefinita, a intere generazioni di migranti e ai loro discendenti, effettuata solo sulla base della provenienza familiare, è una forma di identificazione elementare, da cui non si può pretendere di dedurre in automatico pressoché nulla riguardo alla mentalità e agli stili di vita di individui plasmati da esperienze diverse e dal contatto con altre culture:

Ma cosa significa musulmani? Chi sono i musulmani? È la donna che porta il velo o quella che non lo porta? Bisogna essere molto religiosi o no? Laici o no? Lo si distingue dal colore della pelle un musulmano? Dalla forma del naso? O da come si taglia i capelli? Indossa Armani o si veste alla bancarella sotto casa? È ricco o povero? Indonesiano o senegalese? Marocchino o siriano? Italiano o francese? Slip o boxer? Musulmano, alla fin fine, non significa niente. È una religione, una cultura, una visione. Qualcosa che puoi abbracciare o rifiutare. Una parte della tua identità, ma non l'unica di certo. (Scego, 2015).

Dunque, se l'islamismo è una dimensione parziale dell'identità, incapace, da sola, di raccontare le effettive credenze e le pratiche religiose di un individuo contemporaneo, è evidente come il suo potere di indicazione si affievolisca ancor di più introducendo un ulteriore elemento di complessificazione, qual è la variabile di genere, di fronte a questioni che toccano sfere – come quella del corpo, delle relazioni sentimentali, della sessualità – tra le più difficili da narrare e indagare.

Nonostante non manchino i motivi di interesse, ad oggi, come si diceva, le ricerche sul *display* di genere delle giovani islamiche che vivono nel nostro paese sono scarse. Passando in rassegna la letteratura sociologica, è difficile rintracciare contributi empirici consistenti che abbiano indagato la posizione delle giovani migranti rispetto all'evoluzione delle culture e dei rapporti di genere, e nello specifico quella delle

³ Pew Research Center (2017), "Europe's growing Muslim Population", <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>, data ultima consultazione: 25/03/20.

⁴ Ipsos Mori (2018), "Perils of Perception", <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2018-12/ipsos-mori-perils-of-perception-2018.pdf>, data ultima consultazione: 25/03/20.

donne di origine islamica, senza partire dal presupposto di una loro (reale o presunta) vulnerabilità. Fra le poche eccezioni si possono segnalare i saggi di Annalisa Frisina (2010), Monica Massari (2014, 2017) e Renata Pepicelli (2014), e la ricerca pubblicata da Ivana Acocella nel 2015. Al di là delle differenze di approccio e di metodo delle autrici, un comune denominatore nei risultati di questi studi si rintraccia nei seguenti elementi: quadri sempre polifonici, che restituiscono il mondo delle figlie delle migrazioni come una realtà eterogenea, più ricca di voci e diversificata di quanto gli immaginari popolari e mediali (e forse anche quelli degli studiosi) non tendano a concepire; rivisitazioni inedite del rapporto modernizzazione - tradizione; forme di *agency* venate da un'inattesa intraprendenza. A prescindere dalle differenti prospettive che informano questi lavori, i panorami che ne derivano si lasciano leggere sempre come fertili di spunti e di figure, e di certo richiamano ulteriori approfondimenti.

Benché evidenti e significative, le considerazioni sull'attualità appena illustrate non sono però le uniche ragioni per indagare il tema in oggetto. In prospettiva storica, da tutti i fronti delle scienze sociali si attesta l'esistenza di un legame profondo tra l'esperienza della mobilità e le culture di genere, fondamentale nella costruzione e decostruzione di processi sociali strutturali. Come efficacemente sintetizza Eric J. Leed (1992, pp. 144-145):

Per un periodo lungo e importante della storia umana, il periodo della crescita delle civiltà patriarcali, il viaggio fu visto come un'attività che dimostrava le forze maschili e generava un carattere particolarmente 'maschile' antitetico nella sua mobilità alla 'femminilità', radicata nel luogo, nel suolo, nei giardini, nella stessa natura materna della terra.

Per secoli, nelle esperienze di migrazione, fossero queste azioni di esplorazione o di conquista, il viaggio è stato un'attività di definizione dei generi, e la territorializzazione si è spesso compiuta anche attraverso atti di sessualizzazione, mediante l'utilizzo della donna (offerta allo straniero, scambiata, o dallo straniero omaggiata, asservita, stuprata). Purtroppo, gli echi di queste prassi maschiliste e autoritarie talvolta sopravvivono anche nella nostra epoca.

D'altra parte è indubbio che con l'avvento della modernità le questioni di genere emerse in conseguenza a grandi fenomeni di mobilità e di mescolamento tra culture hanno più volte funzionato invece come sguardo rivelatore delle dinamiche non dichiarate e delle contraddizioni delle società. Nell'ultimo secolo i femminismi cosiddetti *nero* (americano), *post-coloniale* e *indigeno* hanno denunciato per primi sia gli intrecci perversi tra 'razza', sesso e classe nei rapporti di dominio tra le culture, che le ambiguità dei movimenti di emancipazione delle donne occidentali, spesso venati di razzismo e incapaci di aprirsi alla comprensione delle 'sorelle' meno privilegiate. Il fortunato concetto di *intersezionalità* (Crenshaw, 1989) ha avuto la forza di condensare in una sola parola il fatto che il patriarcato e il razzismo procedono spesso abbracciati. Da un altro versante poi, il *femminismo islamico* ha già sollevato la questione dell'imposizione della visione della donna e delle idee (femministe) occidentali al resto del mondo (AA.VV., 2019, pp. 244-245). Per ora in Europa l'unico Stato in cui questo dibattito ha avuto ampia risonanza è la Francia, soprattutto per la questione del velo, ma le migrazioni stanno provocando trasformazioni culturali e sociali profonde, e non è detto che altri paesi del Vecchio Continente possano eluderla nel tempo.

È dunque importante, come si diceva, interrogarsi sulle concezioni, le idee e le pratiche *originali* che le nuove soggettività migranti stanno producendo, per comprendere se tali nuove elaborazioni prefigurino reazioni o resistenze alle tradizioni occidentali e/o a quelle delle famiglie di origine, e quali percorsi di cambiamento esse immaginino, rivendichino, stiano costruendo.

2. LA RICERCA. GENESI, OBIETTIVI E METODI

La ricerca di risposte agli interrogativi appena illustrati è stata effettuata analizzando un corpus di 89

interviste a giovani donne di origine islamica residenti in Italia, realizzate fra la primavera 2017 e quella 2019 nell'ambito di due progetti di ricerca istituzionali distinti, ma coincidenti, per obiettivi e metodi, nell'azione che stiamo descrivendo⁵.

L'intenzione comune ai due progetti era quella di conoscere le donne di origine straniera nelle loro esperienze quotidiane, soprattutto in merito al posizionamento della costruzione di genere rispetto alla società e alla cultura italiane, e alle mediazioni tra aspirazioni personali e rappresentazioni pubbliche. Le domande che fungevano da filo rosso alle ricercatrici nella raccolta e nell'analisi delle testimonianze potrebbero essere così declinate: Quali sono le principali tensioni che queste giovani si trovano ad esperire nel confronto fra le culture e i ruoli di genere appresi in famiglia e quelli diffusi nella società locale? Il confronto Islam-Occidente viene vissuto come una tensione fra tradizione e modernità, quale l'Europa spesso tende a presentarlo? Quanto la percezione del senso comune influenza le scelte di visibilità pubblica, in primo luogo quelle legate al velo? Come si tessono i fili che ricompongono tradizioni culturali, pratiche religiose e integrazione con la società italiana? Come si attua il *display* (anche politico) del genere? Con quali meccanismi di r-esistenza si rivendica la propria autonomia rispetto a pregiudizi e aspettative pubbliche e familiari?

Come anticipato nel paragrafo precedente, lo sforzo delle autrici è stato quello di cercare di assumere e di comprendere, secondo le evidenze della ricerca più avanzate, le testimoni nella loro qualità di "soggetti attivi di fronte a una modernità non più intesa necessariamente come occidentalizzazione" (Massari, 2014).

Date la natura ancora poco esplorata del campo disciplinare e la delicatezza dei temi trattati, si è utilizzato lo strumento classico di questo tipo di ricerche: l'intervista di tipo semi-strutturato, focalizzata sui temi dell'indagine. Inoltre, prendendo a modello alcuni esempi accreditati in letteratura, soprattutto nella scuola di sociologia della coppia francese, si è adottata la strategia di far ricorso ad un'osservazione apparentemente banale (del tipo: "Scusa, ho visto che porti/non porti il velo...") per indirizzare la conversazione verso temi delicati, altrimenti non facili da abordare. Il velo, uno dei simboli emblematici delle tensioni legate all'affermazione dell'Islam in Europa, si è rivelato un pretesto molto efficace: nessuna delle interviste si è mostrata reticente ad affrontare l'argomento – anzi, alcune lo hanno introdotto spontaneamente – e lo stimolo ha funzionato bene per orientare il discorso.

Qualche dettaglio sul corpus oggetto di analisi. Le 88 voci narranti sono tutte di giovani donne cresciute in Italia all'interno di famiglie islamiche provenienti da vari Stati africani o asiatici: Tunisia, Marocco, Egitto, Bangladesh, Iran, Pakistan. In diversi casi le testimoni sono nate in Italia, in tutti gli altri vi risiedevano, al momento dell'intervista, da molti anni. L'età era per tutte compresa tra i 18 e i 30 anni, ma la più alta

⁵ I due progetti sono rispettivamente *Il pretesto del velo* e *Oltre. Contronarrazioni dai margini al centro*. Il primo era un Laboratorio tenutosi all'interno di un corso di *Sociologia della moda e della cultura* della Sapienza nell'a.a. 2016/2017, che ha coinvolto le studentesse e gli studenti in un percorso di ricerca-azione mirato a indagare identità, aspettative e percezioni delle giovani donne di origine islamica in Italia, a partire da un capo di abbigliamento – il velo – che si immaginava un pretesto ideale per far emergere sentimenti e contraddizioni su temi delicati, a cavallo tra vita pubblica e privata. Nell'ambito di questa attività sono state raccolte fra il 2017 e il 2018 68 testimonianze di donne di età compresa tra i 18 e i 30 anni, residenti a Roma o nella provincia laziale. *Oltre* è invece un progetto europeo mirato a realizzare una campagna per la prevenzione dei fenomeni di radicalizzazione religiosa in Italia. Capofila è l'Università di Roma 2 Tor Vergata; partner: gli atenei di Roma Sapienza, Cagliari e Palermo, e diversi enti della società civile, fra cui associazioni di promozione sociale, agenzie e associazioni di comunicazione e pubblicità, tutti selezionati sulla base della sensibilità e dell'impegno riguardo ai temi dell'intercultura. La prima fase delle attività del progetto era dedicata all'esplorazione dell'immaginario di giovani uomini e donne cresciuti in Italia in famiglie islamiche, mediante lunghe interviste indirizzate a esplorare il rapporto con la cultura di provenienza e con quella locale. Ne sono state realizzate 21, a giovani studentesse tra i 19 e i 26 anni, residenti in diverse città italiane.

La convergenza tra i due progetti è stata possibile grazie al fatto che la prima autrice del presente saggio era sia docente del Laboratorio che responsabile dell'Unità di ricerca *Coris-Dipartimento di Comunicazione e ricerca sociale* della Sapienza nella seconda iniziativa; ovviamente, tutto è avvenuto in un contesto di massima disponibilità alla condivisione delle sinergie e dei risultati da parte della cabina di regia di *Oltre*. Ancora, entrambe le autrici del saggio hanno partecipato alle attività di ricerca dei due progetti.

concentrazione si è avuta nella fascia 23 – 28. La gran parte delle intervistate risiedeva stabilmente a Roma o nelle zone limitrofe. Circa un sesto delle intervistate, invece, era distribuito equamente fra le città di Bologna, Torino, Milano, Padova, Palermo, Cagliari. La quasi totalità erano studentesse universitarie, e questo è al contempo il fattore di maggiore parzialità e di maggiore omogeneità del campione. Tutte le donne sono state raggiunte dalle intervistatrici nel contesto di residenza.

Per completare il quadro metodologico, si può aggiungere come dettaglio finale che non si sono registrate difficoltà o particolari reticenze ad affrontare i temi dell'indagine (al contrario di quanto poteva presupporre, data la delicatezza degli argomenti proposti). Anzi, in alcuni casi le intervistate sono parse positivamente colpite dall'interesse dimostrato dai ricercatori e dall'istituzione nei loro confronti.

La restituzione delle analisi si articolerà intorno a 4 temi emersi come particolarmente significativi, anche in relazione al tema della call: i rapporti con la famiglia e le culture di origine, il velo e la dimensione pubblica dell'esistenza, i rapporti con l'altro sesso e i modelli di genere nella sfera pubblica, tutti analizzati, ovviamente, nella cornice dell'identità islamica.

3. LE TESTIMONIANZE. IL GENERE ALLA PROVA DEL MUTAMENTO CULTURALE

3.1 Reti familiari e culture d'origine

La doverosa premessa, nella ricostruzione dell'impatto della famiglia d'origine sui modelli di genere, va ricondotta alle prescrizioni coraniche (richiamate da più intervistate) che incitano al rispetto dell'autorità genitoriale, così come, più in generale, dei membri più anziani della famiglia. L'osservanza della prassi religiosa, pertanto, sembra spiegare solo parzialmente perché i *milieu* familiari vengano raramente messi in discussione. Più volte si ribadisce come l'autorità genitoriale sia poco influente nelle decisioni che riguardano le questioni religiose (la velatura, in primis, ma anche l'obbligo della preghiera) malgrado svolga, al contempo, un deciso ruolo nella socializzazione all'Islam: se il *frame* rivendicato pare essere quasi sempre quello della libertà di scelta, non si può negare come una madre che indossa il velo, o un padre che frequenta la moschea, siano un indubbio modello.

Allo stesso tempo, non viene quasi mai toccata la questione dei modelli di genere per quanto riguarda la vita routinaria familiare (autorità patriarcale o matriarcale, ruoli domestici, altro); se non quando si è criticamente in grado di riconoscere come questi derivino, a loro volta, da una trasmissione di stampo tradizionale e siano paragonati alle influenze educative dei propri coetanei italiani. Come ben noto grazie alla letteratura sulle seconde generazioni (ad esempio Ambrosini, 2004), la discussione dei modelli culturali delle società di provenienza dei genitori coinvolge lo svelamento delle questioni di genere, sia per quanto riguarda le pressioni conformiste, sia per la percezione del diverso investimento (in formazione, o nelle opportunità di integrazione) nei confronti dei fratelli:

Quindi mia madre molto indietro ha preso il modello che hanno adottato i suoi genitori e l'ha proiettato verso di me e, ovviamente, a me non sta bene. Perché sono cresciuta qui, ho amici italiani, amiche che comunque hanno una certa libertà e io no e mi dà fastidio, quindi mi ribello però serve a poco. (E., Torino, 21 anni)

[Mio fratello] I miei genitori lo trattano in modo diverso, ed è veramente palese infatti noi ogni volta, noi, cioè noi femmine, ogni volta ci impuntiamo sul perché debba ricevere un trattamento diverso e la risposta è "eh, ma lui è un maschio!", però non sta su e quindi sì, c'è sempre anche da parte di mia mamma che lei lo palesa veramente tanto e c'è molto questa cosa, si sente... (L., Bologna, 21 anni)

Gli ostacoli alle proprie professioni di indipendenza, che trovano lo sbarramento genitoriale, vengono sovente attribuite all'"essere femmina", che, in maniera quasi automatica, implica restrizioni (paterne e materne) che si attribuiscono al legame con i paesi d'origine ("da noi"): "E dicevo anche per il fatto dell'uscire, (...) gli italiani sono anche un po' liberi su questo, uscire e entrare quando vogliono invece io

ecco no, purtroppo no, anche perché sono femmina, immagino... sai, un po' le donne da noi non dovrebbero uscire spesso." (J., Padova, 20 anni)

Le battaglie per l'espressione del genere passano anche per questioni mondane, come le cronache in questi anni ci hanno già suggerito. In alcuni casi, sono gli aspetti dell'autoespressione vestimentaria, definita secondo codici occidentali, a suscitare ribellioni, negoziazioni, rivendicazioni legati alla libertà femminile:

Poi magari ci sono state delle litigate per quanto riguarda il vestiario... (...) mio padre non mi faceva comprare certe cose, quindi io me le facevo prestare, però per uscire da casa (...) mi vedeva come ero vestita, quindi a un certo punto, litigate su litigate, mi faceva cambiare (...) io ho cambiato strategia: quindi mi vestivo come diceva lui, però mi portavo il cambio e mi cambiavo in macchina degli amici miei, capito? io ho dovuto portare avanti delle battaglie con mio padre che oggettivamente una persona, un ragazzo e una ragazza italiana manco ha dovuto combattere per 'ste cose. (F., Roma, 23 anni)

3.2 Il velo come ostensione simbolica e rivendicazione di visibilità pubblica

La questione del velo assume particolare rilevanza nella formazione di un'identità pubblica di 'donna islamica'. Circa i due terzi delle intervistate portano il velo; la maggior parte di loro ha scelto di indossarlo in adolescenza o nella tarda adolescenza; la quasi totalità afferma che la scelta di velarsi (o di non velarsi) sia dovuta a processi razionali autonomi, nei quali le disposizioni familiari fungono più da 'consenso informato' (nel senso di apprendimento e di discussione concertata) che da obbligo, tanto che sono presenti, all'interno dello stesso nucleo familiare, più atteggiamenti nei confronti della prescrizione.

In questa sede, è impossibile risolvere il dibattito sul senso religioso (e sull'obbligatorietà) della copertura del capo; quello che appare opportuno ribadire è il legame tra autoespressione e velatura in un contesto nel quale l'Islam non è la religione maggioritaria: questo, il più delle volte, assume i crismi di una rivendicazione identitaria.

Allo stesso tempo, è difficile restituire la complessità delle verbalizzazioni che riguardano principi ispiratori, condizioni quotidiane e discriminazioni nella vita associata: si è scelto, quindi, di presentare la questione del velo in connessione con la relazionalità di genere, implicando il confronto con modelli di femminilità 'islamicamente' determinati. In questo caso, il velo assume il fondamentale ruolo di *protezione* a fronte degli sguardi maschili: molte intervistate hanno ribadito che indossare il velo, nella prassi islamica, costringe a una serie di comportamenti pubblici (dal non poter alzare la voce e dibattere animatamente, utilizzare un linguaggio volgare, fino al divieto di contatto fisico) che finiscono per disegnare un 'modello' positivo di femminilità:

Per me rappresenta 'identità' perché non riesco a immaginarmi senza, è diventato parte di me, del mio modo di vestirmi e, appunto, della mia identità. Il suo è un significato religioso che riguarda la fede ma ha anche un significato di 'protezione' della propria bellezza esteriore e il suo obiettivo è di non attirare l'attenzione del sesso maschile. (S., Roma, 26 anni)

Mio padre è stato il primo a insegnare a mio fratello come deve essere trattata una donna. Se una donna sente il bisogno di coprirsi con il velo in presenza di un uomo, vuol dire che l'uomo sta facendo qualcosa di sbagliato, forse la sta guardando in modo libidinoso. Una donna deve sentirsi sempre sicura in presenza di un uomo. L'uomo deve far sentire la donna protetta, non minacciata. (A., Roma, 27 anni)

L'ho indossato a 19 anni dopo uno studio, riflessioni personali. Per me, è stato un atto di devozione che mi sentivo di fare. Non lo indosso assolutamente per nascondere e coprire la bellezza della donna, ma come segno di devozione e simbolo identitario. La libertà di indossare il velo non è compresa agli occhi di molti. (...) Indosso il velo da ormai sei anni ma non voglio essere solo quello. Non voglio che sia l'unico aspetto trattato e

percepito. (S., Roma, 25 anni)

Le donne che non indossano il velo ne identificano motivazioni altrettanto autonome e pragmatiche. In alcuni casi, il significato religioso del velo ritorna con prepotenza: l'assenza di velo si lega alla non comprensione e non condivisione dei precetti religiosi islamici. In altri casi, si percepisce il velo come un ostacolo, sia nella realizzazione tramite istruzione o lavoro, sia nelle attività più banali dalle quali, comunque, passa la socializzazione con la società autoctona (lo sport, ad esempio). In tutti i casi, si evidenzia la concordanza (quando non lo stimolo) della famiglia nelle scelte (anche eventuali dissapori sono mitigati nel tempo): "Per me il velo è solo un oggetto che nasconde la vera bellezza della donna, se siamo nati così non vedo perché dovremmo nasconderci. Per questo non l'ho mai portato... è una 'regola' che ho sempre ignorato proprio perché non condivido il motivo per cui dovremmo portarlo." (F., Roma, 19 anni)

3.3 Relazioni con l'altro sesso e identità islamica

Le relazioni con l'altro sesso si sono dimostrate significative per evidenziare il grado di apertura, o meglio di chiusura, nei confronti della società 'occidentale'. Quando interrogate sulla possibilità di intessere relazioni sentimentali con giovani di origine italiana, la maggior parte delle donne intervistate ha manifestato non pochi imbarazzi, se non aperte reticenze. In questo caso, l'influenza familiare e le questioni religiose, che negli aspetti precedentemente illustrati parevano influire limitatamente sulla verbalizzazione delle scelte personali e sulle interazioni, riacquistano un ruolo preponderante. Infatti, la maggior parte delle donne intervistate nega la possibilità di frequentare un uomo 'occidentale' (nel senso di marcatamente europeo nei costumi) o ne evidenzia le possibili e inevitabili difficoltà. Tale negazione viene principalmente ascritta a due aspetti. Il primo interessa il dominio familiare. Parrebbe impossibile, infatti, far accettare ai genitori e ai parenti ancora residenti nel paese d'origine una relazione con un ragazzo italiano, alla luce di non sempre specificate, ma inconciliabili, differenze:

Per la mia famiglia invece è molto importante che l'uomo che sarà al mio fianco appartenga alla mia stessa religione, ovviamente se così non fosse accetterebbero la mia decisione, ma ribadisco che per loro è un fattore molto importante. (M., Roma, 22 anni)

Nella nostra religione la donna non potrebbe sposare un uomo che professa un'altra religione, diversamente per gli uomini che invece possono sposare una donna di religione diversa poiché l'uomo non può imporre alla moglie di cambiare il proprio culto e invece la donna che sposa un uomo di religione diversa potrebbe lasciarsi influenzare e convertirsi alla religione del marito. (S., Roma, 26 anni)

Quale che sia l'ordine delle motivazioni, le relazioni miste si confermano un banco di prova fondamentale, un indicatore nell'emancipazione delle culture migranti e di genere (Peruzzi 2008, 2013). Va notato come nel campo 'amoroso' il rispetto della tradizione sia considerato particolarmente pressante. Si consideri come questa intervistata (non l'unica) valuti positivamente il ruolo delle famiglie nella gestione e combinazione delle relazioni finalizzate alla realizzazione matrimoniale, che acquistano la forma di una vera e propria negoziazione razionale:

Un uomo sa della mia esistenza e desidera tra di noi qualcosa di più serio. Questa persona (...) deve chiedere il permesso ai miei genitori di conoscermi. I miei genitori parlano con lui per capire che non sia un delinquente, un ladro, e gli permettono di parlare con me, sempre in presenza di mio padre e di mio fratello. Se siamo d'accordo si fa un fidanzamento e se siamo d'accordo ci sposiamo. Ho due uomini che mi proteggono, perché dovrei rifiutare? (M., Roma, 27 anni)

Infine, in rari casi, si sottolinea come sia proprio l'apparenza islamica a scoraggiare le relazioni interreligiose. La visibilità sovradeterminata dei significati imposti dal velo funge da discriminare per i rapporti interpersonali:

Prima di indossare il velo ho frequentato ragazzi non islamici, ora che lo indosso penso che una persona cattolica o atea si faccia problemi a frequentare una ragazza della mia religione, in quanto credo possa avere dei pregiudizi. Penso questo perché parto prevenuta, molte persone ti giudicano dall'aspetto esteriore. Ho visto ragazzi e ragazze che, forse per colpa della paura, cercano di non avere una relazione molto aperta con me, forse hanno paura di offendermi. (S., Roma, 20 anni)

Va inoltre rammentato che le uniche donne che non hanno espresso contrarietà alle relazioni con uomini non islamici, nella maggior parte dei casi, non indossano il velo: per questo, l'apertura amorosa potrebbe coincidere con una più generica tendenza alla *secolarizzazione*.

3.4 Vita pubblica e modelli di genere

In questa sezione, si esploreranno le relazioni pubbliche nelle quali le giovani donne islamiche esprimono la propria individualità. I modelli di genere emergenti sono frutto dell'intersezione di donne appartenenti al proprio nucleo familiare, gruppo delle pari (nelle relazioni dirette o *immaginate*) e società più ampia.

Per quanto riguarda le disposizioni familiari, la condizione di seconda generazione contribuisce a svelare i meccanismi di esclusione e di auto-marginalizzazione dei membri più adulti della propria famiglia. Particolare rilevanza assume la condizione linguistica e il legame con la condizione lavorativa. Più volte viene ripetuto che la mancata indipendenza (sociale ed economica) costringe le donne a una posizione di subalternità:

Perché mia madre non sa... visto che papà l'ha sempre tenuta... cioè non le hai permesso di fare un corso di italiano, quindi... che so, anche se si teneva a scuola mia, mia madre ha sempre avuto bisogno di qualcuno che le fosse vicino per parlare italiano, che so in questura... (A., Palermo, 23 anni)

Ma è anche un problema di mia zia, ad esempio. Anche lei...ad esempio, nonostante son 15 anni qua, lo stesso, non vogliono... non hanno voglia di imparare l'italiano. Perché alla fine chi lavora è mio padre, quindi sta più a contatto con gli italiani, e quindi mia mamma non sente l'esigenza d'imparare l'italiano. (K., 21 anni, Cagliari)

In altri casi, sono le differenze di opportunità che contraddistinguono i figli di genitori italiani a pesare sulla possibilità di espressione del proprio potenziale. La condizione di donna e di seconda generazione e di soggetto di minoranza culturale e religiosa si scontra con le ambizioni (mancate) di giovani non stimolate alla piena realizzazione delle proprie capacità:

Appena trovano un lavorino che magari non è neanche questa gran cosa, però son felici perché 'oddio ho trovato un lavoro, son riuscito a trovare lavoro!', si accontentano di poco alla fine, lo vedo anche nelle ragazze, soprattutto, che trovano [lavoro] come commesse, che per carità non voglio dire niente delle commesse, eh, però non c'è una ricerca del meglio, continuare a crescere (...) molto spesso fanno le commesse e dopo un po' si sposano, perché inevitabilmente, cosa fai, la commessa a vita, non ha quell'aspirazione al meglio che invece spesso trovi in un italiano, un giovane cresciuto qui con genitori che tendono sempre a dire 'fai, studia, fai, fai, fai, ti aiutiamo noi' e questo penso sia una differenza abbastanza sostanziale. (L., Bologna, 21 anni)

Per quanto concerne il gruppo delle pari, la condizione di differenza si gioca soprattutto sul piano dei

corpi e sull'esposizione degli stessi. In molti casi si è denunciata un'oggettificazione del corpo da parte delle stesse donne occidentali. Non sempre ciò è percepito come autodeterminazione, come cioè il femminismo occidentale tende a rappresentarlo, ma si suppone spesso sia subordinato alla ricerca di sguardi maschili. La questione dell'esposizione pubblica dei corpi, sia come strumento di seduzione, sia come strumento che si adatta alle pratiche del *loisir* (sport, moda, cura della persona), è ugualmente sentita dalle ragazze velate e da quelle che non indossano il velo:

Il velo serve a coprire, cioè a farti notare qualcosa di più oltre alla mia bellezza, alla fine si sa, una donna oggi come oggi è oggetto di molte fantasie, lo noto anche con i miei amici quando parlano di una ragazza fanno: 'guarda quella che bel sedere, quella che bei capelli!' (R., Roma, 20 anni)

A me fa molto piacere vedere ragazze ben vestite che portano il velo, perché è anche bello da vedere, ma per esempio mi danno molto fastidio alcune ragazze musulmane che vivono qui che portano i jeans strappati, magliette trasparenti, abiti che risaltano le forme del corpo e portano il velo contemporaneamente. Non ha senso. (I., Roma, 20 anni)

La correlazione comune tra corpi coperti e oppressione si riflette sui discorsi sulla libertà (presunta) delle donne islamiche a fronte delle loro coetanee. È in questi casi che il racconto si fa più aspro, a simboleggiare l'opposizione alle stigmatizzazioni de-individualizzanti che spesso costellano le discussioni pubbliche:

A scuola, quando ho iniziato le superiori (...) con questi capelli coperti, le amichette facevano tutte le stesse domande. Anche oggi trovo le stesse situazioni. Persone anziane che mi dicono: 'tu sei così bella, vieni che ti libero' e io gli rispondo che non devo essere liberata. Dico sempre: 'quando passo io, e mi vedete che sono coperta voi siete sicuri che io sono educata e non vi manderò a quel paese se mi chiedete di togliere il velo, ma se passa una ragazza mezza nuda, voi non vi azzardate a dirle copriti, perché avete paura che vi aggredisce o vi manda a qual paese'. Vi permettete con me perché pensate che potete prendere il sopravvento. Secondo molte persone noi donne mussulmane dobbiamo essere tutte salvate. (M., Roma, 27 anni)

4. RIFLESSIONI CONCLUSIVE. IDENTITÀ MOLTEPLICI: L'AGENCY COME NEGOZIAZIONE O R-ESISTENZA

La complessità delle testimonianze raccolte –seppure provenienti, nella maggior parte dei casi, da soggetti con un vissuto biografico simile (quasi tutte le ragazze intervistate sono studentesse) – contribuisce a definire il racconto di donne islamiche dinamiche, dalle identità fluide, in grado di negoziare le ambivalenze culturali. Si segnalano momenti di fiera rivendicazione della propria identità politico-culturale. In particolare, vengono posti in atto meccanismi di resistenza alla vulgata comune in merito all'*agency* femminile: pare quindi emergere, come già riscontrato in letteratura, un quadro che restituisce una polifonia delle modalità di adattamento delle giovani donne islamiche (Massari, 2014). Queste, come evidenziato da Acocella e Pepicelli (2015), hanno spesso un ruolo attivo nel definire le identità, ricorrendo al "doppio paradigma dell'ereditarietà e della rivisitazione", senza riuscire, tuttavia, a scansare tensioni e frizioni con quanto percepito come dominante in relazione alla società italiana. A conferma di quanto già notato dalle due autrici, le intervistate paiono, infatti, collocarsi consapevolmente in una posizione liminare: da un lato (seppure marginalmente) rispetto alle culture e tradizioni familiari, delle quali percepiscono anacronismi e dissonanze; dall'altro lato nelle relazioni (anche sentimentali) con l'altro sesso e con il gruppo dei pari, incapaci di comprendere le loro scelte di vita e le negoziazioni biografiche imposte dall'essere un ponte tra più impalcature culturali.

Le intervistate rivendicano altresì la libertà nella definizione delle traiettorie di genere, dimostrando

come la tradizione possa dialogare con le consuetudini occidentali: la letteratura classica sull'assimilazionismo non nega la possibilità di negoziazioni *à la carte*, dove i soggetti – razionalmente, autonomamente, cinicamente – scelgono cosa tenere delle culture autoctone e quanto demandare alle culture tradizionali e alle reti di supporto da queste attivate (Alba et al., 1997).

Karimi et al. (2019) descrivono l'acquisizione delle identità di genere come accumulo di *capitale*. Se il genere è considerato come un mezzo di legittimazione di una posizione sociale, prendendo le forme di una proprietà acquisita (West et al., 1987), allora il concetto di capitale, così come formulato da Bourdieu (1985), ben spiega come tali disposizioni di lunga durata siano utilizzate dai soggetti come moneta di scambio per acquistare potere nella società o nei più ristretti gruppi familiari.

La tradizione religiosa, in questo senso, è un serbatoio cui attingere per sfidare o integrare le costrizioni unidirezionali delle culture autoctone; questa è contrapposta alla concezione comune (spesso esacerbata dalle rappresentazioni mediali) delle donne islamiche come soggetti privi di *agency*:

Capisco che la gente colleghi automaticamente l'Islam all'oppressione, lieve o estrema che sia, ma è lo stesso Corano a dire che non ci deve essere obbligo verso nessuno. Le persone che seguono veramente la religione islamica sanno che non bisogna costringere né influenzare nessuno. In alcune famiglie si tratta più di retaggio culturale che religioso (...) Ci sono anche casi in cui all'interno del nucleo familiare gli uomini impongono la loro volontà, volendo ricoprire un ruolo di potere e di essere al di sopra di tutto. In realtà nell'Islam non è concesso. C'è parità tra i sessi (...) Adoro il fatto che questa religione sia arrivata in un periodo in cui il maschilismo regnava, dando la possibilità alla donna di avere diritti che prima non aveva. Ci sono dei versetti nei quali viene esplicitato che la donna è un essere umano e deve avere il diritto di lavorare, studiare e avere una propria indipendenza. (S., Roma, 20 anni)

Vi è, infine, la consapevolezza che la figura femminile sia marginalizzata ovunque: in questo caso, non è la condizione di *islamica* a prevalere, ma quella di *donna*, confermando la forza del concetto di intersezionalità (Crenshaw, 1989). Le donne musulmane rivendicano una pluralità di ruoli nei quali esprimere la propria individualità, resistendo a imposizioni monolitiche e a processi in cui la condizione di *powerlessness* come forma di categorizzazione risulta funzionale al dipinto del profilo migliore delle condizioni di genere nella società occidentale. Sostengono Kılıç et al. (2008) che, nel caso delle donne islamiche, il *frame* del gender non venga utilizzato solo per rinverdire il luogo comune per il quale la velatura sia un giogo per le donne a fronte sia della comunità maschile musulmana, sia delle donne delle società nazionali circostanti, ma sia funzionale per la costruzione di un generalizzato 'altro', che comprendere l'intera società musulmana. In questo modo, sono costruiti in maniera relazionale entrambi i generi: gli uomini, fautori del patriarcato, e le donne, vittime dei soggetti maschili circostanti. Si consideri la testimonianza di questa venticinquenne romana:

Ci sono casi e società in cui il velo ha un 'volto' prettamente maschilista in cui governi o stati in nome della religione impongono regole maschiliste e dispotiche. Il secondo volto del velo ha un aspetto femminista e spirituale. È la singola persona a far prevalere uno dei due volti. (...) I miti da sfatare sono molti, ma il primo che mi viene in mente è il classico stereotipo che le persone occidentali hanno, che la donna musulmana è la donna maltrattata dagli uomini di casa. La nostra società deve comprendere che gli uomini maschilisti esistono in qualsiasi società, anche in quella italiana, e a confermarlo sono i numerosi femminicidi che si sono verificati qui in Italia. Bisogna guardare oltre a quell'immagine della donna sottomessa che i media propongono ormai da anni. Noi donne musulmane siamo anche studentesse universitarie, mamme, maestre, donne in carriera, donne che intraprendono la politica, stiliste e tanto altro. (S., Roma, 25 anni)

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. (2019) *Il libro del femminismo*, Milano: Gribaudò.
- Acocella I. (2015) Nuove musulmane: nuove soggettività nello spazio pubblico e privato, in I. Acocella, R. Pepicelli (a cura di) *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*, Bologna: Il Mulino.
- Acocella I., Pepicelli R. (2015) *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*, Bologna: Il Mulino.
- Alba R., Lee V. (1997) "Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration", *International Migration Review*, 31, 4: 826-874.
- Ambrosini M. (2004) Il futuro in mezzo a noi. Le seconde generazioni scaturite dall'immigrazione nella società italiana dei prossimi anni, in M. Ambrosini e S. Molina (a cura di) *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Torino: Fondazione Giovanni Agnelli.
- Bourdieu P. (1985) The Forms of Capital, in J.G. Richardson (a cura di) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood.
- Bourdieu P. (1998) *La domination masculine*, Paris: Seuil.
- Connell R.W. (2011) *Questioni di genere*, Bologna: Il Mulino.
- Crenshaw K.W. (1989) "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics", *1989 University of Chicago Legal Forum*, 139.
- Frisina A. (2010) "Autorappresentazioni pubbliche di giovani musulmane. La ricerca di legittimità di una nuova generazione di italiane", *Mondi Migranti*, 2: 131-149.
- Ipsos Mori (2018) "Perils of Perception". Testo disponibile al sito: <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2018-12/ipsos-mori-perils-of-perception-2018.pdf> (data di ultima consultazione: 25/03/20).
- Karimi A., Bucerus S.M., Thompson S. (2019) "Gender Identity and Integration: Second-Generation Somali Immigrants Navigating Gender in Canada", *Ethnic and Racial Studies*, 42, 9: 1534-1553.
- Kılıç S., Saharso S., Sauer B. (2008) "Introduction: The Veil: Debating Citizenship, Gender and Religious Diversity", *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 15, 4: 397-410.
- Leed E.J. (1992) *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, Bologna: Il Mulino.
- Massari M. (2014) "Musulmane e moderne. Spunti di riflessione su donne, islam e costruzioni sociali della modernità", *Rassegna italiana di sociologia*, LV, 3: 553-573.
- Massari M. (2017) *Il corpo degli altri. Migrazioni, memoria, identità*, Napoli-Salerno: Ortothes Editrice.
- Mauss M. (1923-24) "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Année sociologique*, I [ora in Mauss M. (1950) *Sociologie et antropologie*, Paris: Puf].
- Pepicelli R. (2014) *Le donne nei media arabi. Tra aspettative tradite e nuove opportunità*, Roma: Carocci.
- Peruzzi G. (2008) *Amori possibili: le coppie miste nella provincia italiana*, Milano: Angeli.
- Peruzzi G. (2013) Possible Love: New Cross-Cultural Couples in Italy, in P.R. Spickard (a cura di) *Multiple Identities. Migrants, Ethnicity, and Membership*, Bloomington: Indiana University Press.
- Pew Research Center (2017) "Europe's growing Muslim Population". Testo disponibile al sito: <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/> (data ultima consultazione: 25/03/20).
- Scego I. (2015) "Confesso, casa mia è molto più colpevole di quella dei killer jihadisti", *Internazionale*, 10 dicembre 2015. Testo disponibile al sito: <https://www.internazionale.it/opinione/igiaba-scego/2015/12/10/san-bernardino-strage-televisione> (data ultima consultazione: 25/03/20).
- West C., Zimmerman D. (1987) "Doing Gender", *Gender & Society*, 1, 2: 125-151.