



Università degli Studi di Genova
Genoa University



DISFOR Dipartimento di Scienze della Formazione

DOTTORATO IN SCIENZE SOCIALI

Curriculum: Sociologia

XXXIV CICLO

L'ISLAMOFOBIA DI GENERE IN ITALIA LE DONNE MUSULMANE TRA AUTO ED ETERO-RAPPRESENTAZIONI

Tutor: Federico Rahola

Co-tutor: Marie Moïse

Candidata: Marta Panighel

ANNO ACCADEMICO 2022/2023

A Irene

You only see Oriental
You steady working that dental
You poppin off at the lip
And run ya mouth like a treadmill
Not your exotic vacation
I'm bored with your fascination
I need that PayPal, PayPal, PayPal
If you want education
[...] Keep swaggin my hijabis
Swag-swaggin my hijabis
Swaggin my hijabis
Swag-swaggin my hijabis
Mona Haydar, *Hijabi*

Non c'è alcuna garanzia che nella nostra lotta per la giustizia noi saremo giuste. Dobbiamo esitare, moderare la forza delle nostre tendenze con il dubbio; esitare quando siamo sicure, o proprio perché siamo sicure. Un movimento femminista che va avanti con troppa sicurezza ci è già costato troppo.

Sarah Ahmed, *Vivere una vita femminista*.

Indice

Nota sull'uso della lingua	11
Per un uso femminista della lingua	11
La razza non esiste, ma uccide	14
Introduzione	17
Islamofobia di genere e rappresentazioni	18
La sociologia come <i>mansplaining</i> : per un approccio femminista alla ricerca.....	23
La struttura del lavoro	27
I. Epistemologie critiche e autoetnografie del <i>fuori tema</i>	31
1.1 Fare ricerca al tempo della pandemia globale.....	34
1.1.1 La pandemia Covid-19 e l'impatto sul lavoro di ricerca	34
1.1.2 Strategie di resistenza collettive	41
1.2 L'arte del fallimento queer applicata al PhD	45
1.2.1 Scioperare dall'accademia.....	45
1.2.2 Posizionarsi contro la neutralità della Scienza	50
1.2.3 Autoetnografia sul razzismo.....	54
1.3 Colonialità del sapere ed epistemologie femministe	59
1.3.1 Not All (White) Feminists	59
1.3.2 Studi critici per farla finita con la colonialità.....	66
II. Note metodologiche per una sociologia antirazzista.....	73
2.1 Domande di ricerca.....	75
2.1.1 Può esserci islamofobia senza islamofobia di genere?.....	75
2.1.2 L'islamofobia è razzismo?	77
2.1.3 L'Italia è un paese razzista?	80
2.2 Rappresentazioni e contronarrazioni	83
2.2.1 La costruzione del discorso islamofobo	83
2.2.2 Chi ascolta la voce delle subalterne?.....	87
2.2.3 L'intervista come relazione	91

III. Per una lettura postcoloniale dell'islamofobia in Italia	99
3.1 Orientalismo e Neo-orientalismo.....	100
3.1.1 Orientalismo e orientalismo di genere.....	100
3.1.2 Neo-orientalismo e letture decoloniali	104
3.1.3 Islamofobia: origine e definizioni	108
3.1.4 Islamofobia di genere	114
3.2 Islam e islamofobia di genere in Italia.....	118
3.2.1 Il razzismo in Italia: le origini coloniali	118
3.2.2 Le frontiere della cittadinanza	125
3.2.3 Dall'islam in Italia all'islam italiano	128
3.2.4 La presenza musulmana in Italia	132
3.2.5 Islamofobia all'italiana.....	137
IV. Rappresentare l'Islam.....	143
4.1 Non si rappresentano, devono essere rappresentate.....	145
4.1.1 Rappresentare l'islam in Italia.....	145
4.1.2 Rappresentare l'islam e le donne musulmane nella stampa	149
4.1.3 Rappresentare l'islam come minaccia securitaria	154
4.2 Convergenze femonazionaliste	159
4.2.1 Oriana Fallaci	159
4.2.2 Daniela Santanchè	162
4.2.3 Giuliana Sgrena	166
4.2.4 Monica Lanfranco	170
4.2.5 Annalisa Chirico.....	173
4.3 Rappresentare le donne musulmane: tre casi dalla stampa.....	177
4.3.1 Nibras Asfa, la "sardina velata"	177
4.3.2 Silvia Aisha Romano e la conversione come tradimento	182
4.3.3 Uno sguardo inaspettato: le riviste "femminili" <i>mainstream</i>	187
V. Combattere l'islamofobia con le auto-rappresentazioni	195
5.1 L'ordine della nazione	197
5.1.1 Raccontare di sé.....	197
5.1.2 Cittadinanza ed estraneità.....	200
5.1.3 Razzializzazione e visibilità	204
5.1.4 Tra integrazione e doppia coscienza.....	207
5.2 Percorsi di studio, percorsi di fede.....	212

5.2.1 L'educazione al razzismo	212
5.2.2 Lo stigma del terrorismo	217
5.2.3 اقرأ: “studia, impara e apprendi”	221
5.2.4 La fede come risorsa.....	226
5.3 Costruzioni mediatiche e percezioni di realtà.....	229
5.3.1 Rappresentazioni, stereotipi e decostruzione.....	229
5.3.2 Lo sguardo eurocentrico sul velo	236
5.3.3 “Ma sottomessa a chi?”: il rapporto con i femminismi	243
5.3.4 Rappresentazioni mediatiche: Silvia Romano e <i>Skam</i>	248
5.4 Trasmettere, interrompere, ritornare all'islam	252
5.4.1 Famiglie e rapporti intergenerazionali.....	252
5.4.2 Comunità, associazionismo e attivismo	256
5.4.3 “Ex-muslim”.....	262
5.4.4 Convertirsi e tradire.....	266
5.5 Gli aspetti strutturali dell'islamofobia	270
5.5.1 Le definizioni delle intervistate	270
5.5.2 Aggressioni verbali e fisiche	279
5.5.3 Case e moschee	284
5.5.4 Accesso e condizioni di lavoro.....	287
5.6 Contronarrazioni e strategie di resistenza	293
5.6.1 Mettere fine all'islamofobia	293
5.6.2 <i>Hackerare</i> l'unidirezionalità della ricerca.....	299
5.6.3 Il caso del podcast <i>Your Muslim Sisters Chitchat</i>	305
Conclusioni	311
Analizzare l'islamofobia di genere in Italia	313
Sovvertire le narrazioni, ribaltare l'islamofobia	316
Bibliografia.....	319
Dossier e report	354
Articoli dalla rassegna stampa quotidiana.....	356
Ringraziamenti.....	369

Nota sull'uso della lingua

Come ogni altro prodotto sociale la lingua è intrisa di rapporti di potere. L'hanno sempre saputo le femministe e le soggettività queer e trans che fin dagli anni Sessanta e Settanta hanno imposto le proprie prese di coscienza anche nell'uso del linguaggio (Marcasciano 2007). Negli ultimi anni questa consapevolezza ha raggiunto il discorso *mainstream*, scatenando tutta la rabbia e le paure che gli attacchi al potere, di norma, generano (Ghenò 2019; Manera 2021). Come avrò modo di dire in questa tesi, molti dei ragionamenti e delle energie che l'hanno resa possibile provengono dalla mia esperienza di attivismo nel movimento femminista e transfemminista. È per questa ragione che nell'approcciarmi a una riflessione sull'uso non normativo della lingua – rispetto al quale parte dei miei saperi derivano da una formazione letteraria che mi ha portato a scrivere la tesi di laurea triennale in Sociolinguistica – prenderò a modello il lavoro che le compagne hanno elaborato nelle assemblee politiche e che hanno poi riportato nelle note di traduzione o a piè di pagina, nelle prefazioni o nelle postfazioni delle loro pubblicazioni (Cossutta *et al.* 2018; Ferrante 2019; Borghi 2020; Gusmano 2020; Balzano 2021; D'Epifanio *et al.* 2021; CRAAAZI 2022). Spesso considerati marginali, questi spazi approfondiscono invece i contenuti al centro del testo, dando conto delle genealogie che hanno portato a costruire i ragionamenti che l'accademia ci costringe a presentare come individuali. Sono spazi fluidi e impreveduti che a volte permettono una maggior libertà di espressione.

Per un uso femminista della lingua

La lingua italiana è una lingua genderizzata: nomi, aggettivi, participi sono identificati da un genere linguistico (maschile o femminile) che, se nel caso dei soggetti inanimati fa chiaramente riferimento a una convenzione, nel caso di soggetti animati si ritiene debba corrispondere al sesso biologico della persona/animale a cui fa

riferimento. Inoltre, nel caso si parli di più soggetti animati insieme, vale la regola del cosiddetto maschile sovraesteso: si usa infatti il femminile per indicare il plurale di un referente *interamente* femminile (un gruppo di sole donne), in tutti gli altri casi si usa il maschile plurale – o almeno si dovrebbe, dato che l’abitudine all’uso del maschile sovraesteso fa sì che esso si impieghi spesso anche per riferirsi a gruppi interamente composti da donne e/o altre soggettività. Queste regole grammaticali apparentemente neutre veicolano in realtà i modi in cui le società sono disciplinate: in questo caso, non solo il dominio maschile sulle donne, ma anche il binarismo di genere imposto.

Le soluzioni linguistiche che tentano di mettere in discussione l’assetto normativo della lingua vengono a volte definite forme di “linguaggio genderizzato” o di “linguaggio inclusivo”: ritengo problematici entrambi i termini. Come già detto, la lingua italiana è genderizzata: tuttavia dal momento che il maschile (non solo grammaticale) viene inteso come neutro universale, si pensa all’alternanza col femminile come all’incursione del genere nella lingua.¹ Per quanto riguarda il concetto di inclusività, come avrò modo di evidenziare nella tesi, lo ritengo problematico non solo quando viene riferito alla lingua.² Forzare le regole grammaticali in una direzione che metta in discussione la neutralità del maschile universale non serve a *includere* nell’ordine del discorso le donne, le persone trans e non binarie. Al contrario: serve a denunciare la lingua come uno degli strumenti in cui si mette all’opera la dominazione sociale che passa attraverso il genere. Come afferma Antonia Caruso “l’asterisco, la u, la x, lo schwa sono anch’essi simboli fluttuanti, non *sono* un problema ma *indicano* un problema” (2022, 14). Per questo non mi interessa arrivare a un’unica soluzione condivisa che contrasti l’impiego del maschile sovraesteso: da sociolinguista penso che sarà l’*uso* a decidere quale tra le formule proposte avrà più successo. Mi interessa invece che si continui a mettere in discussione il genere come sistema di potere, utilizzando a questo fine tutti gli strumenti che, di volta in volta, si ritengono necessari.

Per questa ragione, e non dovendo sottostare a delle norme editoriali che richiedono una scelta coerente e uniforme, alternerò l’uso delle seguenti proposte:

- userò la schwa (ə) per tutti i plurali che richiederebbero l’uso del maschile sovraesteso (salvo le eccezioni che elencherò di seguito) e per alcuni maschili

¹ Da Simone De Beauvoir in avanti gli studi femministi hanno evidenziato che “la donna si determina e si differenzia in relazione all’uomo, non l’uomo in relazione a lei; è l’inessenziale di fronte all’essenziale. Egli è il Soggetto, l’Assoluto: lei è l’Altro” (2016, 22).

² A questo proposito, Manuela Manera propone di parlare di “linguaggio esteso” o “ampio” (2021, 3).

singolari.³ Ho scelto la schwa rispetto alle altre “sperimentazioni linguistiche tese ad alterare la norma grammaticale”⁴ (CRAAAZI 2022, 313) perché il suo assomigliare a una “e” invertita mi sembra convogliare sia il desiderio del femminismo storico di utilizzare il femminile plurale sovraesteso come provocazione al dominio maschile, sia quell’“inversione” contro-natura per secoli utilizzata come stigma verso le soggettività queer, lesbiche, trans e gay e oggi sovvertita e rivendicata con orgoglio dalla comunità LGBTQIA+ (Caruso 2022);

- proprio perché la mia intenzione non è quella di stabilire una nuova norma, ma di denunciare il binarismo di genere e i rapporti di potere che passano attraverso le scelte linguistiche, e che hanno invisibilizzato storicamente e quotidianamente il femminile, non adotterò uno stile “rigoroso” (Costantino e Quatraro 2021) né filologicamente corretto della schwa.⁵ La adotterò pertanto come sostituta del femminile plurale, utilizzando quindi l’articolo singolare “l” con l’apostrofo, per eliderla, nei casi in cui la parola che segue inizi con una vocale; utilizzerò sempre l’articolo plurale “lə” e non “ə” (“lə ragazzə” e non “ə ragazzə”); nei casi in cui il sostantivo da declinare abbia un plurale irregolare, userò il femminile plurale preceduto dall’articolo con schwa (“lə ricercatrici” e non “lə ricercatorə”);
- userò il femminile plurale politico per riferirmi a gruppi o nomi collettivi composti, interamente o a maggioranza, da donne. In questo senso userò il femminile plurale per parlare delle donne che ho intervistato, usando la schwa o il maschile singolare per riferirmi alle persone trans/non-binary che hanno preso parte alle interviste. “Femministe” e “transfemministe” saranno sempre declinati al plurale femminile, perché è il modo in cui tali soggetti politici si riferiscono a sé stessi;

³ Grazie alle riflessioni di Grada Kilomba per la traduzione del suo libro in portoghese e in italiano (2021), userò la schwa ogniqualvolta serve a riflettere sul “fatto che un’identità non esista in una lingua scritta o parlata, o che venga identificata come un errore”. Ad esempio, userò la forma “lə soggetta” invece di “il soggetto”, come nella traduzione che Marie Moïse e Mackda Ghebremariam Tesfau’ hanno fatto del testo di Kilomba.

⁴ Intendo con queste l’uso dell’asterisco (*), della chiocciola (@), della “u” e della “x”. Per una ricostruzione genealogica dell’uso di queste sperimentazioni nel movimento transfemminista queer italiano si veda CRAAAZI (2022, 313-314), mentre per l’uso *pornoterrorista* dell’asterisco come “rappresentazione simbolica dell’ano, luogo di desiderio non informato dalla dicotomia dei generi (Preciado 2002; 2010)” rimando a Ferrante (2019, 19-20).

⁵ Le editrici di *effequ*, ad esempio, sostengono che “lo schwa foneticamente ha una pronuncia ‘neutra’ [...], perciò graficamente non necessita della H a precedere (‘ə miə amica’)” (Costantino e Quatraro 2021).

- userò il maschile plurale intenzionale per denunciare la maschilità pervasiva di alcuni soggetti e contesti;
- userò l’alternanza maschile/femminile per riferirmi ai/lle musulmani/e. Sebbene esistano sul territorio nazionale alcune realtà attraversate da persone musulmane che rivendicano una postura queer,⁶ non mi sembra una scelta estendibile a tutta la comunità a cui farò riferimento. Non essendoci una discussione in corso dentro alla comunità, o essendo essa appunto marginale, non voglio sovradeterminare tale processo.

Per tutti i casi che non rientrano in quelli elencati userò la scelta più pertinente a sottolineare il problema qui evidenziato, piuttosto che cercare di risolverlo.

La razza non esiste, ma uccide

Attraverso le norme e le scelte linguistiche non si veicolano solo i rapporti di potere legati al genere. La società italiana è infatti intrisa di razzismo e di colonialità, che si ripercuotono anch’essi nell’uso della lingua. Il lessico per parlare di “razza”, razzismo, migrazioni e islam pertanto, oltre a essere carente rispetto ad altre lingue dove la riflessione è portata avanti da più tempo, è variamente problematico. Tuttavia, un folto gruppo di attiviste e ricercatrici – le cui vite e i cui percorsi politici e di ricerca sono segnate dai rapporti razziali – sta cercando di invertire questa tendenza (Moïse 2019b; Ghebremariam Tesfau’ 2020; Moïse e Pesarini 2022). Anche in questo senso, pertanto, privilegerò le continuità con le scelte delle soggettività razzializzate e dei processi di “ri-soggettivazione autodeterminata” che hanno messo in campo (Ghebremariam Tesfau’ 2020, 14). Per quanto riguarda il lessico che impiegherò in questa tesi, adotterò le seguenti scelte:

- impiegherò il termine razza, senza virgolette per non appesantire il testo, al fine di visibilizzare la costruzione sociale della “razza” e i rapporti di dominazione che essa crea (Guillaumin 2020). Non ritengo che la razza esista come categoria biologica; ritengo che esista invece come strumento sociale di controllo,

⁶ In particolare, il gruppo *SLUM – Sono l’unica mia e Il grande colibrì*.

sfruttamento e dominazione che si realizza attraverso i processi sociali di razzializzazione (Naseem e Adnan 2019; Leunkeu *et al.* 2022). Come sostengono Marie Moïse e Alberto Prunetti nella nota di traduzione di *Donne, razza e classe*, se l'impiego del concetto rischia di naturalizzarlo, “rinunciarvi non è sufficiente a negare l'esistenza di un sistema di dominio razziale. Al contrario, il rischio è di perdere gli strumenti concettuali per poterlo contestare” (2018, 20). Eviterò anche di sostituire a “razza” il termine “etnia” dal momento che tale uso “di fatto torna a naturalizzare una categoria costruita socialmente e che continua ad operare implicitamente per distinzioni binarie e gerarchiche” (Ibidem);

- userò il termine “razzializzato” per fare riferimento alle identità delle persone che subiscono le conseguenze dei processi sociali di razzializzazione, a meno che esse non si autodefiniscano diversamente, in quanto esso è utilizzato dalle soggettività che subiscono il razzismo strutturale e istituzionale per “fare spazio ai termini di auto-rappresentazione dei soggetti solitamente considerati ai margini del dibattito” (Leunkeu *et al.* 2022, 22);
- impiegherò il riferimento alle identità Nere con la lettera maiuscola in continuità con la tradizione critica (Ghebremariam Tesfau' 2020) che da W.E.B. du Bois a Audre Lorde, dal *Black Panthers Party* a Black Lives Matter utilizza la maiuscola come “gesto di riappropriazione e risignificazione soggettiva della categoria razziale, segnalando così un processo di soggettivazione politica” (Moïse e Prunetti 2018, 19). Come afferma Marie Moïse, infatti, “le Nere e i Neri con l'iniziale maiuscola non sono soltanto i corpi oggettificati dal razzismo, ma il soggetto politico di una resistenza che si appropria del marchio della disumanizzazione vissuta e lo impiega come catalizzatore della lotta al razzismo” (2019, 27);
- impiegherò in modo critico l'espressione “seconde generazioni” per fare riferimento alle figlie di genitori immigrati, nella consapevolezza delle problematiche di questo termine (Ambrosini e Molina 2004; Pepicelli 2012b; Acocella e Pepicelli 2015). In particolare, lo ritengo un eufemismo per non nominare la razza e i processi di razzializzazione (Balibar e Wallerstein 1991; Navone e Rahola 2020) che continua a rinviare queste persone all'esperienza della migrazione (che spesso nemmeno hanno vissuto) e a un “supposto luogo

d'origine" (Bentouhami-Molino 2015, 30) di cui avrebbero ereditato le caratteristiche (Delphy 2008);

- per semplicità e per non appesantire il testo userò i termini *islam* e *musulmani/e*, pur sapendo che le persone spesso identificate in un unico gruppo come "musulmane", a parte la fede (che non è unica né monolitica), spesso hanno poco in comune. Vivono o provengono da Paesi con storie e culture diverse (dal Marocco all'Indonesia), appartengono a classi sociali diverse, vivono in contesti diversi (rurali o urbani), hanno età, generi e prospettive individuali diverse. In Europa, tuttavia, la storia comune che queste persone hanno spesso è quella di provenire da Stati occupati fino a meno di sessant'anni fa dagli imperi coloniali europei. Preferirò pertanto l'espressione *paesi a maggioranza musulmana* ai più diffusi "mondo arabo", "mondo arabo-islamico", "mondo musulmano": tale scelta da una parte vuole mettere in discussione la sovrapposizione fin troppo diffusa tra *Arabness* e *Muslimness*, dall'altra riconosce che anche i paesi dove la fede islamica è più diffusa, non sono entità totalmente omogenee dal punto di vista religioso;
- per semplicità e per non appesantire il testo – sapendo che esistono molte differenze tra i tipi di velo a seconda delle tradizioni, dei contesti, delle classi sociali ecc. – userò il termine *hijab* per riferirmi al velo che copre testa e collo lasciando il viso esposto; userò il termine *velo integrale* per riferirmi alle forme di velo che coprono il viso; infine, utilizzerò il termine *burqa* qualora esso venga impiegato nei testi e che cito e nei contesti a cui faccio riferimento.

Tutte le altre scelte lessicali e terminologiche che non discuto qui saranno argomentate nel testo.

Introduzione

Maggio 2019. Ho iniziato il dottorato da sei mesi ma non sono ancora convinta di quale sarà il mio tema di ricerca. Dopo aver indagato per la tesi di laurea magistrale la questione dell'*affaire du foulard* in Francia in una prospettiva di Storia Orale, ho accumulato conoscenze e competenze sulla questione “donne e islam”, ma avendo approfondito il femminismo postcoloniale, decoloniale e intersezionale non me la sento più di trattare un tema che non mi riguarda personalmente, di continuare a parlare per altre. Mi trovo a Napoli per seguire un seminario universitario che si svolge in un centro sociale: Houria Bouteldja del *Parti des indigènes de la République* dialoga con le presentatrici a partire dalla traduzione italiana del suo ultimo libro (2017). La compagna che mi ospita in quei giorni mi mostra una graphic novel, *Io non sono Islam. La vera storia di Islam Mitat, dal sogno dell'occidente all'inferno della Shaaria* (Argentieri e Gironi Carnevale 2019), e mi chiede cosa ne penso. Si tratta del racconto a fumetti di una ragazza marocchina che si innamora e si sposa con un ragazzo conosciuto online, il quale pochi mesi dopo il matrimonio si rivela un combattente di *Daesh*¹: l'uomo la porta in Siria con l'inganno, obbligandola a indossare il velo integrale e sottoponendola a varie forme di violenza.

Sebbene il volume, scritto da una giornalista capace e ben informata, sia encomiabile nel presentare il caso delle cosiddette “spose dell'Isis” attraverso una storia ben articolata, che approfondisce alcune questioni rilevanti nella geopolitica contemporanea, esso contiene varie problematicità, a partire dal titolo. Ciò che salta subito all'occhio è l'uso improprio del termine *sharia*, il quale etimologicamente indica la strada da percorrere verso una fonte d'acqua e, nella giurisprudenza islamica indica la legge

¹ *Daesh* è il nome usato dalle popolazioni siriane e irachene per riferirsi in modo denigratorio all'autoproclamatosi Stato Islamico in Siria e Iraq (ISIS), dalle iniziali del nome arabo del gruppo terroristico, *Al Dawla Al Islamiya fi al Iraq wa al Sham* (داعش). Tale scelta è tesa a evidenziare la non corrispondenza tra la concezione di “islamico” del gruppo terroristico e la religione islamica, professata dalla maggioranza della popolazione siriana e irachena, corrispondenza che peraltro nutre il fantasma occidentale islamofobico. Per questa ragione, utilizzerò il termine *Daesh* e non *Isis* nella tesi, almeno che questo non venga impiegato nelle fonti scritte e orali che cito. Sulla questione, si vedano Il Post (2015) e Asaf e Scott (2016).

divina. La locuzione “inferno della *sharia*”, inoltre, fa ovviamente riferimento al modo in cui i terroristi di Daesh travisano il senso della religione, ma nel riproporla così, senza un contesto, e anzi come opposta al “sogno dell’occidente”, essa finisce per riprodurre l’equazione tra islam e terrorismo che giova proprio ai terroristi. Tale immaginario è riprodotto anche dalla prima parte del titolo, *Io non sono Islam*: in questo caso “Islam” è il nome della protagonista, tuttavia la scelta di titolazione risulta ambigua, dal momento che il rifiuto sembra non tanto quello di un nome, quanto di un’intera religione. Sfogliando il volume, vedo che la vignetta nell’ultima pagina rappresenta due donne che si tolgono il velo e gridano “viva la libertà!”: anche in questo caso, capisco il senso del grido di due donne che si sono viste privare della libertà con l’inganno, ma non riesco a non pensare che la frase unita al gesto non faccia altro che nutrire l’ossessione eurocentrica per lo svelamento.

È in un lento pomeriggio seduta alla finestra con una graphic novel in mano che nasce questa tesi. Forse ho cambiato idea troppe volte, forse mi sono spaccata la testa troppo e troppo a lungo su un lavoro che per molto tempo non sono riuscita nemmeno a immaginare. Forse deve andare sempre così, partire per poi perdersi e ritrovarsi, e non voglio fare finta che sia andata diversamente. Forse questa non è la tesi che avrei voluto scrivere, forse non è niente di quello che dovrebbe essere – non abbastanza storica non abbastanza sociologica non abbastanza teoria critica – ma le teorie e le pratiche femministe prima e decoloniali poi mi hanno insegnato che il canone è fatto per essere bruciato e per danzarci sopra. L’unico mio cruccio è non deludere le persone che mi hanno confidato le loro storie, donandomi letteralmente pezzi delle loro vite.

Islamofobia di genere e rappresentazioni

A partire dalla mia tesi di laurea magistrale che indagava le implicazioni postcoloniali del cosiddetto *affaire du foulard* in Francia, ho elaborato un progetto di ricerca per la tesi di dottorato sul fenomeno dell’islamofobia di genere in Italia. Inizialmente avrei voluto condurre un’analisi comparata tra il caso italiano e il caso francese, ma grazie ai confronti serrati con la letteratura e con variə ricercatrici e studiosə è emersa la necessità di concentrarmi sulla specificità italiana, liberandola dai *discorsi derivati* (Chatterjee 1986) che strutturano il rapporto del nostro paese con le

comunità islamiche che lo abitano. Se è vero che l'islamofobia si struttura come un fenomeno transnazionale, come ogni altro fatto sociale essa va analizzata nel contesto storico e geografico in cui si verifica (Moosavi 2020). Mentre diverse ricerche hanno studiato come si dà il fenomeno islamofobico in differenti contesti nazionali e geopolitici,² gli studi sull'islamofobia in Italia sono ancora limitati,³ nonostante quella italiana sia “una delle popolazioni europee con il maggior livello di islamofobia registrato” (Ciocca 2019a, 22). Inoltre, essi hanno spesso un approccio che guarda al fenomeno soltanto in termini di discriminazioni e aggressioni verso le persone di fede musulmana, ritenute l'esito di pregiudizi sull'islam per lo più legati a una non conoscenza dell'altro. Tali ricerche partono infatti dall'assunto – che questa tesi mette a critica – che l'odio/il razzismo contro le persone di fede musulmana sia conseguenza diretta e “naturale” degli attentati dell'undici settembre 2001 e delle misure allora prese dal governo degli Stati Uniti, le quali hanno influenzato la rappresentazione e la percezione dell'Altro musulmano nell'intero Occidente. In questa tesi metterò in discussione l'idea che islamofobia e razzismo siano legati alla non conoscenza, all'ignoranza e al pregiudizio, adottando invece una lettura strutturale del fenomeno al fine di evidenziare le permanenze degli immaginari orientalisti e coloniali nel rapporto con l'altro musulmano (Mestiri *et al.* 2008; Law *et al.* 2019), anche in termini epistemici (Grosfoguel 2012; Hafez 2018).

Se l'archivio della memoria coloniale continua a produrre significati (Proglio 2016; Giuliani 2019), nella relazione dell'Occidente con l'Islam persiste ancora oggi un certo tipo di narrazione orientalista, la quale “sembra continuamente adattata al fine di affrontare il mutare delle circostanze” (Bruno 2008, 14). Alla contrapposizione dicotomica tra un Occidente moderno, razionale, avanzato, democratico, laico, e un Oriente irrazionale, arretrato, barbarico, dispotico, teocratico, si è infatti sovrapposta e in parte sostituita una visione monolitica dell'islam come religione arretrata, immutabile, intrinsecamente violenta. Come ho già scritto fin dall'inizio dei miei studi sul fenomeno (Panighel 2016), è invece importante restituire una certa complessità alla religione islamica, che si divide nelle correnti sunnita e sciita, le quali a loro volta non sono monoliti invariabili ma griglie che si delineano e si strutturano in base alle scuole

² Dagli Stati Uniti (Lajevardi 2020) alla Spagna (Vasallo *et al.* 2016), da Israele (Calculli 2020) alla Cina (Abbas 2021), dai Sud Globali (Ahmad 2021) agli stessi stati a maggioranza musulmana (Bayrakli e Hafez 2019).

³ Si vedano Sciortino 2002; Allievi 2003; Schmidt 2007; Bachis 2008 e 2018; Massari 2009; Ciocca 2019a; Proglio 2020.

giuridiche di interpretazione, ai momenti storici di riferimento, alle specificità locali e a molto altro. Come sostiene Edward Said,

il termine “Islam”, così come viene oggi usato, sembra possedere un significato semplice, ma in realtà è un miscuglio di fantasia e ideologia, e semplificazione di una religione chiamata Islam. In nessun senso c’è una relazione diretta tra l’“Islam” come viene comunemente inteso in Occidente e l’enorme varietà di vite che si dispiega all’interno del mondo dell’Islam, con i suoi più di 800.000 adepti,⁴ i suoi milioni di chilometri quadrati di territorio in Africa e Asia, i tanti stati, le numerose storie e culture. (2012, 14)

Tale narrazione produce nella realtà contemporanea un processo di razzializzazione su base religiosa che criminalizza le persone musulmane, le quali fanno esperienza di “forme di subordinazione attualmente non sperimentate da altre minoranze religiose” (Aziz 2022, 169). Dai crimini d’odio alla presa di mira da parte delle forze di polizia, dalle difficoltà nel trovare un lavoro all’impossibilità di costruire moschee, la razzializzazione non si manifesta solo attraverso atti discriminatori nei confronti di singoli individui, ma anche in forme sistematiche e pervasive.

Inoltre, come spesso avviene anche nell’analisi di altre tematiche, negli studi sull’islamofobia sia a livello nazionale che internazionale lo sguardo di genere viene inteso come *una* tra le prospettive per guardare al fenomeno, sia nei testi che lo nominano in modo superficiale o in secondo piano rispetto alle componenti ritenute più dirimenti, sia negli studi che più mettono al centro la dimensione di genere (Zine 2006; Mirza 2013; Perry 2014; Zempi e Chakraborti 2014; Rashid 2017; Mustafa 2020). La mia idea, sviluppatasi grazie agli studi femministi sul colonialismo e l’orientalismo,⁵ è invece che l’islamofobia sia costitutivamente costruita sulla categoria di genere. Se il discorso eurocentrico giudica l’arretratezza delle società Altre/alterizzate in base al loro comportamento nei confronti delle donne, questa retorica è notevolmente accentuata nei confronti dell’islam. La religione musulmana è infatti descritta come l’opposto patriarcale e antimoderno di un Occidente/Europa culla dell’emancipazione femminile e dei diritti umani; inoltre, le donne musulmane sono “socialmente costruite” (Rashid

⁴ Dal 1981, anno a cui risale la prima pubblicazione del libro *Covering Islam* di Edward Said, da cui è preso questo estratto, la popolazione musulmana mondiale ha raggiunto quasi i due miliardi di fedeli. Si vedano i dati del Pew Research Center (2022)

⁵ Si vedano in particolare Mohanty (1984), McClintock (1994), Yeğenoğlu (1998), Abu-Lughod (2001), Stoler (2002), Clancy-Smith (2006), Dorlin (2006), Ellena (2010), Khalid (2014).

2017) come vittime passive che richiedono di essere salvate, in una costruzione discorsiva impregnata di violenza epistemica (Ayotte e Husain 2005). Al contrario, il femminismo – inteso come uguaglianza di genere – viene rappresentato come un concetto intrinsecamente occidentale, rimuovendo completamente le lotte storiche per l’emancipazione e i diritti condotte dalle femministe occidentali e l’attacco contemporaneo e quotidiano ai diritti delle donne e delle soggettività queer e trans, definito da Melinda Cooper “neofondamentalismo occidentale” (2008).

Seguendo quella che Mohanty ha definito l’immagine monolitica della “donna del Terzo Mondo” (2003), la rappresentazione delle donne musulmane si riduce a pochi idealtipi: la vittima da salvare, l’icona iper-sessualizzata e l’estremista militante. A ciò si aggiunge l’ossessione orientalista per il velo (Yeğenoğlu 1998): chi lo indossa incarnerebbe il tradizionalismo oscurantista in modo passivo e sottomesso; chi non lo indossa sarebbe “modernizzata” e quindi “occidentalizzata” (Laurano 2014). Inoltre, esiste una forma di retorica “femonazionalista” (Farris 2017) che sfrutta le questioni femministe, stigmatizzando l’Islam e gli uomini musulmani e perseguendo politiche xenofobe in nome dell’uguaglianza di genere. Che il fenomeno di razzializzazione islamofobica si articoli in una dimensione di genere, vuol dire infatti che esso non riguarda soltanto le donne: gli uomini musulmani sono costruiti, in modo inverso ma reciproco, come terroristi violenti o intrinsecamente misogini (Puar 2007; Jazmati e Studer 2017). Per questa ragione, avrei voluto studiare l’islamofobia di genere considerando non solo l’esperienza delle donne musulmane, ma anche quella degli uomini e delle soggettività queer e trans. La necessità di arrivare a una comprensione chiara e approfondita del fenomeno mi ha portato a limitare il mio campo di ricerca, ma spero di poter riprendere e ampliare in futuro questo studio, assumendo una prospettiva di genere più ampia.

A partire dalle epistemologie postcoloniali, decoloniali e femministe ho pertanto indagato le rappresentazioni alterizzanti che vengono fatte a proposito delle donne musulmane nel discorso pubblico, mediatico e politico; allo stesso tempo, ho dato centralità alle voci delle donne musulmane italiane e alle loro contronarrazioni, grazie all’analisi di diverse fonti mediali da loro prodotte e grazie a diciassette interviste biografiche. Se è fondamentale studiare la retorica islamofobica e le sue conseguenze pratiche nella vita quotidiana dei/le musulmani/e italiani/e, è altrettanto importante evidenziare la crescente consapevolezza e la presa di parola delle persone che

esperiscono questa forma di razzismo. Nella discussione sulle donne musulmane, le voci che spesso mancano sono proprio quelle delle musulmane stesse, le quali

non sono vittime né omogenee né passive del dominio patriarcale. Sono attrici sociali a tutti gli effetti, portatrici dell'intera serie di contraddizioni implicite nella loro collocazione di classe, razziale ed etnica, oltre che di genere. (Kandiyoti 1991, 17)

Limitare la produzione discorsiva dellə soggetto è un modo per mantenerlo in uno stato di subalternità; nel caso delle donne musulmane, inoltre, questa pratica riflette l'intenzione epistemologica di non considerarle come soggettività autonome (Benhadjoudja 2015). Una narrazione in cui esse sono soggette e non oggetti del discorso è fondamentale per decostruire il razzismo e l'eurocentrismo che ancora strutturano gli studi sociali. Per questo, la mia ricerca ha dato centralità alle voci delle donne musulmane italiane e alle loro contronarrazioni al fine di dimostrare come, agendo indipendentemente dai discorsi prodotti su di loro, le musulmane italiane resistono, si organizzano e cercano di costruire orizzonti alternativi.

La realizzazione delle interviste, tuttavia, è stata accompagnata da un timore legato alla difficile e frustrante esperienza che avevo vissuto durante il lavoro di tesi magistrale. Come ho raccontato altrove (Panighel 2022), diverse questioni hanno reso difficile e alle volte addirittura impossibile incontrare delle persone che accettassero di farsi intervistare. Tra tutte, la riluttanza di molte di queste a definirsi femministe o attiviste per i diritti delle donne, a seguito delle posizioni ambigue e controverse che la maggioranza del movimento femminista francese aveva preso nei dibattiti sulle leggi contro i veli islamici; e il senso di sfiducia e vulnerabilità legato al costante attacco contro le donne e le comunità musulmane che invadeva i media e il discorso pubblico in generale, e in particolare nel periodo in cui si sono svolte le interviste – nell'anno che è seguito agli attacchi terroristici contro Charlie Hebdo e Bataclan.⁶ All'epoca avevo cercato di affrontare tali problemi dichiarando di adottare una prospettiva posizionata e partigiana, prospettiva che mi ha guidato anche nella realizzazione delle interviste per questa tesi. Come racconterò, se nel rapporto con le intervistate italiane è emerso più raramente un atteggiamento di diffidenza e di chiusura nei miei confronti, ho comunque

⁶ Si vedano Joly e Wadia (2017) sul *backlash* contro le comunità musulmane in Europa dopo gli attacchi terroristici di matrice islamica in Occidente. Per una lettura sociologica dell'attentato alla sede di Charlie Hebdo, si veda invece Spreafico (2015).

cercato di privilegiare un approccio *relazionale* alle interviste: in tal modo ho cercato di far emergere la scelta di non veicolare una panoramica neutra sulle donne musulmane in Italia, quanto piuttosto la volontà di dimostrare come si crea e struttura il discorso d'odio contro di loro e quali conseguenze esso generi. In questo senso, ho reso chiara la volontà di restituire una prospettiva dei modi in cui le donne musulmane resistono e creano contronarrazioni che le mettono al centro come soggettività attive e capaci di raccontare la propria storia facendola andare nelle direzioni che più preferiscono, e non come vittime di un sistema opprimente.

La sociologia come *mansplaining*: per un approccio femminista alla ricerca

Riprendendo la definizione di Angela Balzano della biologia come “un gigantesco caso di *mansplaining*” in cui “gli uomini ci spiegano come siamo fatte” (2021, 28), ritengo che anche la sociologia – o meglio, la sociologhè, possano essere definite come dellè *mansplainer*.⁷ L'accademia italiana è ancora pervasa dal maschilismo istituzionale che guarda con diffidenza o indifferenza agli studi di genere (Adami *et al.* 2020; Abbatecola *et al.* 2022), nonostante un parziale riassorbimento del femminismo “per ripulire la propria immagine rispetto agli episodi di sessismo che di sovente hanno luogo tra le proprie mura” (Gusmano 2020, 23).⁸ Anche la disciplina sociologica, che pur dovrebbe avere uno sguardo critico sulle dinamiche sociali al centro del suo studio, non è libera da questo approccio.

Ciò che vorrei far emergere con la definizione di *mansplaining* sono in particolare due aspetti del lavoro sociologico: l'ossessione per la marginalità e il saccheggio delle vite e delle voci di chi parla anche senza il nostro contributo. Nonostante negli ultimi decenni lo sguardo sociologico si sia rivolto anche verso i gruppi dominanti (Bourdieu 2010), fin dalle sue origini la sociologia tende a interrogare i comportamenti, le attitudini e le costruzioni di senso delle fette più marginali della popolazione. Gli stessi studi sulle migrazioni, sostiene Abdelmalek Sayad, non servono tanto alle persone che

⁷ Il termine, ormai entrato nell'uso corrente, è un neologismo coniato da Rebecca Solnit per indicare l'atteggiamento di “alcuni uomini [quando] spiegano cose che non dovrebbero e non sentono cose che dovrebbero... è quando mi spiegano cose che io so e loro no” (2014, 13).

⁸ Grazie al lavoro delle compagne ogni tanto questi episodi riescono a venire alla luce (Ahmed 2021; Canella 2022), così come gli episodi di razzismo istituzionale (Makaping 2022, 75-83).

migrano, quanto ad andare incontro ai “bisogni delle società di accoglienza” (2002, 161). Anche quando il nostro lavoro è spinto dai migliori propositi, qual è il fine delle nostre ricerche? Far avanzare le nostre carriere accademiche, o contribuire a produrre un cambiamento sociale? All’inizio del mio dottorato, quando mi sono sentita ripetere da più parti che fosse meglio non occuparsi di alcuni temi perché all’accademia non interessavano, mi sono trovata a leggere l’estratto di un diario di campo di un professore che riportava un attimo di lucidità autocoscienziale nei “quattro lunghi giorni [sic]” di etnografia svolti presso la Giungla di Calais:

Così come i migranti, anche migliaia di poliziotti di tutta la Francia si sono installati sul luogo negli ultimi venti anni generando scambi e mercati. La sicurezza crea lavoro. Anche io, peraltro, da quasi venti anni vivo grazie ai migranti, facendo ricerca sulle loro vite, producendo discorsi sui loro destini. (Queirolo Palmas 2017, 455)

Ogni volta che arriviamo a teorizzare un concetto sociologico l’abbiamo letteralmente espropriato dalla vita di qualcuno. Mentre creiamo contro-discorsi che ci fanno sentire dell’è buon’è alleat’è, ci fermiamo mai a riflettere sul “saccheggio” delle vite altrui che compiamo “senza offrire nulla in cambio se non quello spazio di ascolto che maldestramente [riusciamo] a costruire” (Le Impostore 2020, 53)? Se la disciplina sociologica non riesce a dare indietro almeno in parte il valore di quanto abbiamo espropriato – al fine di migliorare le vite di quant’è si sono vist’è spogliare delle proprie esperienze per farci scrivere tesi, libri e articoli, per partecipare a convegni, per avanzare nel nostro percorso accademico – continuerà a riprodurre saperi colonialisti e capitalisti che non intaccano in nessun modo i sistemi di potere messi a critica.

Questa ricerca è *mossa dal desiderio* (Constelación feminista 2020; Gago 2022), nato grazie all’attraversamento del movimento femminista e transfemminista a me contemporaneo, di andare più a fondo nelle questioni che oggi ci interrogano come femministe bianche e occidentali, per indagare le sedimentazioni che il razzismo strutturale ha nelle nostre storie, sia private che politiche al fine di affinare gli strumenti della lotta antirazzista. Allo stesso tempo, questa tesi è un fallimento (Halberstam 2022): all’inizio avrei voluto interrogare il razzismo delle femministe italiane, ma poi – per non restare indietro nell’accademia neoliberale che si preoccupa più della nostra produttività che della nostra formazione (Filippi 2021) – sono ricaduta nella scorciatoia

dell'alterità. Come affermano Carlotta Cossutta, Valentina Greco, Arianna Mainardi e Stefania Voli

precarità significa anche fare i conti con la richiesta di occuparsi di altri temi, in altri modi, con altre forme e metodi, con la speranza di acquisire abbastanza valore per poter – in contemporanea o in futuro – dare spazio anche alle ricerche che più si sentono come “proprie”. (2019, 123)

Se per molte di noi è stato possibile aggirarsi nelle crepe dell'accademia senza dover continuamente rispondere dei propri interessi scientifici al *male gaze*, è stato grazie a chi, prima di noi, ha aperto uno spazio in cui rivendicare la necessità di occuparsi di quello che Lea Melandri definisce “fuori tema” (2017, 7). Certo, i femminismi bianchi hanno prodotto una rottura epistemologica nel pensiero occidentale, ma non sempre sono riusciti a smarcarsi da un inquadramento eurocentrato (Ellena 2010, Vanzan 2012): abbiamo studiato le donne nere, musulmane, migranti come se fossero altro da noi, faticando a capire in che modo la *loro* storia riguardava anche *noi*. Penso invece che come femministe bianche⁹ il tema del rapporto tra femminismo bianco e donne musulmane ci interroghi (e mi interroghi) profondamente, da diversi punti di vista: la strumentalizzazione dei temi femministi e della violenza contro le donne a fini razzisti; la responsabilità delle femministe e delle donne bianche nel riprodurre narrazioni islamofobe; l'importanza di confrontarsi su uno di quei temi ritenuti divisivi all'interno dei femminismi occidentali – insieme alle questioni trans, al sex work, al porno, al linguaggio esteso – onorando il confronto e lo scontro come parti necessarie dell'elaborazione politica e delle creazione di nuove alleanze, e non solo come momenti distruttivi.¹⁰ Come emerge dal frammento di intervista seguente, che riporta le parole di un'intervistata che frequenta spazi di attivismo legati all'area femminista e anarchica, anche nelle nostre cerchie “radicali” è presente una certa diffidenza verso l'islam e verso le donne musulmane:

⁹ Nomino la bianchezza che costituisce in larga parte i femminismi italiani – come “espressione visiva del potere” e non solo come colore (Makaping 2022, 11) – non tanto per rimuovere l'effettiva presenza di compagne razzializzante, quanto perché ritengo necessario “rendere opaca” la trasparenza del soggetto che guarda le femministe Altre (Ferrante 2019, 42-49), in nome della cosiddetta sorellanza globale (Morgan 1984). Sul femminismo bianco si vedano Eddo-Lodge (2021) e Zakaria (2021a).

¹⁰ Ringrazio Athena e tutte le altre compagne per avermelo insegnato in questi anni.

È difficile fare certi discorsi in ambienti che considerano l'islam come una cosa che opprime le donne, che opprime in generale. A volte capitano situazioni in cui si fa un discorso contro le religioni, che è un discorso che posso capire, contro tutte le religioni in quanto la religione magari è un'istituzione che porta avanti un potere di un certo tipo eccetera. E quindi dici ok, potrei anche essere d'accordo, anzi, sono d'accordo. Se invece parli solo di Islam, allora lì vuol dire che ce l'hai proprio con un tipo di religione che poi è associata appunto al tipo di persona [...]. Al di là dell'islamofobia del leghista, che lì è proprio palese, però penso anche a certe situazioni che nascono nel Medioriente o in Nordafrica e che potrebbero essere interessanti, come ad esempio quando ci sono state in Siria tutta quella serie di proteste nel 2011 [...]. Lì ci sono stati dei movimenti auto-organizzati da parte di persone anche musulmane, che però sono stati declinati tutti come “ah, roba dell'Isis quindi non ci appartiene, quindi non vogliamo solidarizzare”. E quindi si guarda alla lotta curda che è bellissima, è fighissima e tutto quanto però c'è anche questa questione qui, penso di non aver mai visto riflessioni su questo. (I9-25)

Non c'era nessun bisogno, né dentro né fuori l'accademia, di una tesi sull'islamofobia di genere scritta da una persona bianca, atea e cittadina: non penso che posizionarsi ripulisca le contraddizioni che anche il mio lavoro, in questo senso, incarna. In parte spero che l'unico contributo positivo di questa tesi possa essere che, in questa società strutturata sul razzismo, le parole delle donne che ho intervistato e che riporto possano godere della credibilità che la mia posizione di “potere” conferisce. È in questa direzione che, alla fine degli incontri, ho chiesto alle donne intervistate di ragionare insieme su quali pratiche di restituzione e divulgazione di questo lavoro ci potessimo immaginare, al fine di non lasciare questo lavoro confinato nelle fin troppe pagine che lo costituiscono, ma per provare insieme a disseminarne dei pezzi dentro e fuori l'accademia, cosicché le riflessioni qui riportate possano informare pratiche di cambiamento.

La struttura del lavoro

Questa tesi si svolge in cinque momenti principali: una prima parte epistemologica e auto-etnografica; una seconda parte metodologica; una terza parte di ricostruzione teorica e genealogica dei dibattiti sull'islamofobia; la quarta e la quinta parte si occuperanno rispettivamente di analizzare le etero e le auto-rappresentazioni sulle/delle donne musulmane italiane.

Nel primo capitolo esporrò il posizionamento da cui muove il mio lavoro e le epistemologie critiche in cui esso si iscrive. Utilizzando un approccio auto-etnografico racconterò le condizioni e le modalità in cui si è svolto il mio percorso di ricerca, a partire dall'irruzione della pandemia globale di Covid-19, dell'impatto che questa ha avuto sul lavoro allora in corso e delle modalità in cui esso si è riconfigurato. Evidenzierò inoltre le strategie di resistenza messe in campo collettivamente, collegandole alle riflessioni critiche sull'accademia portata avanti nei contesti politici che ho attraversato in questi anni. Metterò inoltre in campo la riflessività sociologica per interrogare il mio ruolo di etero-rappresentante e di accademica "neutrale", esponendo apertamente le contraddizioni e i limiti del mio sguardo e del mio posizionamento. Grazie a un'auto-etnografia sull'educazione al razzismo ricevuta, e facendo riferimento agli studi e alle pratiche femministe, transfemministe, postcoloniali e decoloniali, metterò a critica la colonialità del sapere che ci viene impartito e che riproduciamo, concentrandomi sulle strategie per sovvertirlo.

Nel secondo capitolo presenterò la metodologia impiegata per svolgere questo lavoro, a partire dalle domande di ricerca che l'hanno mosso. Argomenterò la mia lettura dell'islamofobia come forma di razzismo costitutivamente caratterizzata da una dimensione di genere, indagando in che modo si siano costruiti i concetti di razza e di razzializzazione anche in Italia – nonostante la presunta assenza di razzismo nel paese. Nella seconda parte del capitolo argomenterò le ragioni per cui ho deciso di concentrarmi sull'analisi delle rappresentazioni come luogo di costruzione del discorso islamofobo. Descriverò com'è stato costruito il disegno di ricerca e presenterò il corpus composito su cui si è svolto lo studio delle auto ed etero-rappresentazioni delle donne musulmane italiane. Oltre alla raccolta e all'analisi di ventitré interviste biografiche, infatti, ho svolto un'analisi critica del discorso su diverse fonti mediali: più di millecinquecento articoli raccolti grazie a una rassegna stampa quotidiana su diverse

testate online; saggi e articoli scritti da giornaliste e politiche *sulle* donne musulmane; nonché varie opere di narrative scritte *dalle* donne musulmane italiane.

Nel terzo capitolo tenterò di delineare una genealogia dei concetti teorici al centro di questo lavoro: orientalismo, neo-orientalismo, islamofobia e islamofobia di genere. A partire dagli studi sul colonialismo e sulle retoriche orientaliste, mi concentrerò in particolare sulle specificità che riguardano la costruzione della donna *altra/araba/musulmana*: in questo senso, evidenzierò come i contenuti e gli immaginari impiegati ai fini della colonizzazione si siano riattivati nel vocabolario contemporaneo. In questa direzione, metterò in discussione il senso comune secondo cui l'islamofobia sarebbe la "naturale" conseguenza degli attentati terroristici che, dal 2001 in avanti, hanno colpito l'Occidente. Nella seconda parte del capitolo approfondirò il caso italiano e le conseguenze delle retoriche islamofobiche nella vita della popolazione musulmana italiana, indagando anche nel caso specifico dell'Italia le connessioni tra razzismo contemporaneo ed esperienza coloniale. Offrirò infine una ricostruzione storica della presenza musulmana in Italia, che tenga in considerazione i dati sulla popolazione islamica nel paese e gli studi sul fenomeno islamofobico finora condotti.

Nel quarto capitolo presenterò una panoramica degli studi sulle rappresentazioni mediatiche dell'islam in Italia, evidenziando le ricorsività con le rappresentazioni che i media fanno delle migrazioni e delle soggettività migranti e sottolineando le specificità nella rappresentazione delle donne, musulmane e/o migranti. In seguito, presenterò un'analisi critica del discorso dei macro temi emersi dalla rassegna stampa di quotidiani e riviste online, dalle letture scorrette e stereotipate del Corano all'equivalenza tra islam e terrorismo, dalle supposte problematichità della visibilità islamica alla strumentalizzazione della violenza contro le donne. A questo proposito, in particolare, analizzerò criticamente i testi di quattro politiche e giornaliste che, nonostante i differenti posizionamenti politici, hanno impiegato simili retoriche femonazionaliste. Nell'ultima parte del capitolo presenterò in maniera più dettagliata alcuni casi che esemplificano bene quanto intendo per etero-narrazione sulle donne musulmane italiane: il caso della cosiddetta "sardina velata", il caso di Silvia Aisha Romano e il caso della rappresentazione sulle riviste "femminili" mainstream.

Nel quinto e ultimo capitolo, infine, mi concentrerò sulle contronarrazioni delle donne musulmane a partire dalle interviste biografiche condotte e dalle opere di diverse scrittrici musulmane italiane. L'articolazione dei paragrafi che costruiranno il capitolo riproporrà la consequenzialità dei racconti di vita, condensando gli argomenti più

ricorrenti nei seguenti macro temi: i percorsi biografici delle donne musulmane italiane; le esperienze di educazione e studio, incrociate alla ricerca della conoscenza come cammino di fede; le rappresentazioni mediatiche e la decostruzione degli stereotipi; i rapporti con le comunità e con le famiglie e i percorsi di avvicinamento o allontanamento dalla religione; l'esperienza dell'islamofobia come fenomeno materiale e strutturale; infine, le esperienze e i desideri di resistenza, tra pratiche contronarrative e progetti futuri. Nonostante la mia tesi sia incentrata sul fenomeno dell'islamofobia di genere, al fine di ribaltare l'approccio vittimizzante che caratterizza le narrazioni sulle donne musulmane, cercherò di dare eguale valore e rilevanza a tutti gli aspetti e le sfumature che caratterizzano le vite delle donne musulmane italiane, per non rappresentarle solo come vittime di discriminazione ma per restituire invece la complessità delle loro esistenze.

I. Epistemologie critiche e autoetnografie del *fuori tema*

In questo primo capitolo esporrò il posizionamento da cui muove il mio lavoro e le epistemologie critiche che ho utilizzato per inquadrarlo a livello teorico. Per mettere a critica l'oppressione e l'estrattivismo epistemico dell'università "occidentalizzata" (Grosfoguel 2017a, 59; Borghi 2020) farò riferimento alle teorie femministe, transfemministe, queer, postcoloniali e decoloniali. Dal momento che la mia ricerca è situata in Italia, senza dover subito scomodare gli epistemicidi compiuti da altri stati coloniali, mi piace l'idea di partire da una delle riflessioni di Alessandro Dal Lago sulla sociologia italiana, che egli riteneva

per lo più conservatrice, da un punto di vista epistemologico e culturale, durante e dopo gli anni *Sessanta* e *Settanta*: impermeabile a ciò che è stato chiamato *interpretive turn*, ai rapporti con le correnti epistemologiche più innovative [...], con l'antropologia, l'etnografia e la storia, del tutto indifferente, se non ostile, ai contributi teorici ed empirici dell'interazionismo simbolico, dell'etnometodologia, di personaggi come Becker, Goffman, Foucault e tanti altri. In sostanza, una scienza sociale che non si è mai posta in un ruolo veramente critico e indipendente nei confronti delle tradizioni culturali dominanti. (2010, 110)

Lo sociologo – come tutt'è assediato dalla socializzazione all'*habitus*, dalle ovvietà del senso comune, dalla "mitologia sociale" (Dal Lago 1999, 11) – deve attuare una "riflessività epistemologica" al fine di non riprodurre strategie di dominio simbolico e materiale (Bourdieu 1984). La teorica postcoloniale Gayatri Chakravorty Spivak ha riattivato il concetto foucaultiano di "violenza epistemica" (Foucault 1961 e 1966) riferendola al contesto coloniale: in particolare con questo termine Spivak fa riferimento non solo alla costruzione e all'alterizzazione, da parte della conoscenza occidentale, del soggetto colonizzato, ma anche alla pretesa di voler concepire tale conoscenza come "verità" (Spivak 1988, 24-25). La pratica dell'epistemicidio, in questo senso, non si è limitata a cancellare i saperi subalterni, ma li ha condannati a una posizione di

inferiorità particolaristica quando non anti-scientifica.¹ Secondo tale prospettiva, definita “colonialità dell’essere” da Nelson Maldonado-Torres (2008a), “tutti i soggetti considerati inferiori non pensano e non sono degni dell’esistenza, poiché la loro umanità è in dubbio” (Grosfoguel 2017a, 78). Prima ancora di interrogarsi sulla possibilità per lo soggetto subalterno di parlare, Hamid Dabashi interroga quello che definisce “eurocentrismo noioso e punitivo” (2008, 37) sulla possibilità stessa per le popolazioni non europee di pensare: *Can Non European Think*, afferma Walter Mignolo nell’introduzione al volume, non è una domanda “banale, perché il razzismo epistemico attraversa i confini della sfera sociale e istituzionale”, svalutando l’umanità delle soggettività razzializzate (2008, X-XI). Pur avendo sempre studiato all’interno dell’università occidentalizzata, l’incontro con i *subaltern studies*, i femminismi postcoloniali e intersezionali prima, e con l’approccio decoloniale poi, ha permesso che mettessi in discussione la colonialità del sapere eurocentrato. Al fine di provincializzare l’Italia e l’Europa (Chakrabarty 2004; Mellino 2011) – e come mossa di resistenza alla precarietà accademica, elaborata nei contesti politici e collettivi che attraverso e ho attraversato e di cui racconterò – non farò qui riferimento al canone (maschile e occidentale) della disciplina “per forza”, ma solo se e quando lo riterrò opportuno e necessario.

L’intenzione di questo capitolo, infatti, è di raccontare cos’è stato per me questo percorso nel suo svolgersi e nel riguardarlo adesso, al fine di posizionare la mia ricerca per poi poterla raccontare. In questa direzione vorrei concentrarmi più che sulla colonialità del sapere, sulle strategie messe in campo per disfarsene, in un passaggio all’azione diretta mosso dal desiderio (Constelación feminista 2020; Gago 2022), che non si limiti a decostruire (Borghi 2020) ma che invece renda “appropriabile e visibile un posizionamento auto-istituente come un trampolino di lancio per soggettività in lotta che, con la materialità della loro resistenza, producono sapere” (CRAAAZI 2020, 67). Adottare posture critiche e posizionate implica correre il rischio di non essere preso sul serio, laddove “termini come serio e rigoroso tendono a essere parole in codice, in accademia come in altri contesti, per sottintendere il rispetto della disciplina” (Halberstam 2022, 14-15). Insieme alla teorica queer Jabir Puar, mi ritengo interessata “agli imprevisti e alle irruzioni non programmate” (2007, 22) che sfidano “in modo irriverente una modalità lineare di conduzione e trasmissione” (Ivi, 21). Lo soggetto

¹ Grosfoguel definisce pertanto l’eurocentrismo un “fondamentalismo” che, al pari di tutti gli altri, vorrebbe imporre “una sola tradizione epistemica da cui raggiungere Verità e Universalità” (2017a, 27).

eccentriche queer, infatti, hanno rivendicato la legittimità di uscire dai margini che delimitano l'accettabilità sociale in modo frivolo e favoloso (De Lauretis 1999; Marcasciano 2007; De Leo 2021): anch'io in questa direzione rivendico la legittimità di superare i confini disciplinari, *queerizzandoli* e rendendoli promiscui, dato che una scienza sociale disincarnata, "disinteressata" (Grosfoguel 2017a, 29) e *straight* (Wittig 2019) è ormai insostenibile.

Gran parte delle riflessioni riportate qui sono state elaborate a partire da un processo autoetnografico. Come sostengono le ricercatrici Angelica Pesarini e Carla Panico

L'autoetnografia è un metodo di ricerca che utilizza le esperienze autobiografiche delle ricercatrici come dati, al fine di analizzare e interpretare determinati aspetti e assunti culturali, situati all'interno di specifici contesti sociali (Ellis et al. 2011, 1; Chang 2008, 9; Reed-Danahay 1997, 9). L'obiettivo non è semplicemente quello di raccontare le narrazioni personali di qualcuno per il gusto di farlo; piuttosto, l'autobiografia personale della ricercatrice può essere utilizzata e analizzata per facilitare la comprensione di specifiche costruzioni culturali (Ellis et al. 2011, 1-4). [...] Inoltre, l'enfasi sul personale aiuta la ricercatrice a essere riflessiva e analitica sulle proprie pratiche, riconoscendo e riflettendo sui propri *bias* piuttosto che cancellarli. (2021, 101)

Attraverso un'autoetnografia sull'educazione al razzismo che ho ricevuto fin da piccola affermerò che, come soggettività dominante sulla linea del colore, non ho il diritto di occupare il margine come spazio privilegiato di osservazione (hook e Nadotti 2020). Posso invece sabotare i meccanismi di riproduzione del sapere scientifico ricorrendo al *drag* accademico come pratica di spostamento e sovversione (Borghi *et al.* 2016), facendo spazio all'impostora, accettando il fallimento al posto di combatterlo. Come "intrusa" nell'accademia (Ahmed 2021, 32) sarà forse possibile sconfiggere l'insicurezza che mi mangia non con l'io monolitico ma con il noi spezzettato, quel luogo di possibilità "in cui mi incontro con le altre" (Scarcia Amoretti 1986, 63).

1.1 Fare ricerca al tempo della pandemia globale

1.1.1 La pandemia Covid-19 e l'impatto sul lavoro di ricerca

Febbraio 2020: mi trovo a Padova per seguire uno dei seminari organizzati in occasione del convegno *Interreligious. Ruolo e condizione della donna nelle Religioni*, su consiglio della professoressa dell'Università di Padova Annalisa Frisina.² Si tratta di un'occasione per poter incontrare di persona alcune delle relatrici, donne musulmane attive nei campi della cultura, del mondo associativo e dell'attivismo: Assia Belhadj, Sumaya Abdel Qader, Nibras Bregheiche e Raisa Labaran. Da poco più di un mese i notiziari del paese hanno iniziato a parlare di un'epidemia influenzale molto contagiosa che si è diffusa in Cina; a fine gennaio vengono rilevati i primi due casi di infezione da Covid-19 in Italia, il 21 febbraio si ha notizia del primo focolaio del virus in provincia di Lodi. Il 22 febbraio, mentre pranzo prima di andare al seminario, ascolto il giornale di Radio Popolare dare la notizia di un focolaio anche in provincia di Padova. Alla presentazione, con una dottoranda che conosco, scherziamo sull'ipocondria di quanto si stanno preoccupando eccessivamente per la diffusione del virus – infondo è un'influenza, cos'è tutto questo timore. Alla fine della presentazione accompagno Sumaya Abdel Qader verso la stazione, parliamo della mia idea di tesi e di come i casi di Covid-19 si stiano diffondendo anche in provincia di Milano; ancora nessuna persona che conosciamo ha contratto il virus, è giusto un argomento di conversazione per riempire i vuoti imbarazzanti che si creano dato che la mia reverenza nei suoi confronti non mi permette di essere particolarmente brillante. Onestamente non ricordo *quando* ho saputo che il seminario dell'indomani non si sarebbe tenuto, come misura preventiva per evitare la diffusione del contagio; forse la notizia mi è sembrata insolita, ma non a tal punto traumatica da imprimerla nella mia memoria (Fassin e Rechtman 2007). Domenica pomeriggio mi metto in viaggio verso Bologna su un regionale completamente vuoto nonostante sia la domenica di Carnevale e il treno arrivi da Venezia; penso che non sia poi un male la sospensione del seminario, ho così tante cose da fare – studiare, sistemare il progetto di tesi per presentarlo alla mia co-tutor, preparare due presentazioni di libri... In fondo è un bene aver recuperato qualche momento di pausa, qualche ora in più per lavorare. I giorni e i mesi che sono seguiti

² Si veda <https://ucid.it/sezionepadova/2020/01/16/interreligious-2020-ruolo-e-condizione-della-donna-nelle-religioni/>.

hanno scompaginato i miei piani (e non solo), interrompendo forzatamente gli scambi sociali e la ricerca per come l’avevamo conosciuta e sperimentata fino ad allora (Bassetti *et al.* 2020).

Mentre sono stati identificati dei lavori “essenziali” che non potevano fermarsi – nonostante l’incapacità di poter garantire la sicurezza dellə lavoratrici – noi chiusə in casa abbiamo visto l’economia neoliberista riorganizzarsi velocemente per non far calare gli standard di produttività, e quindi di guadagno. Anche l’Accademia, ovviamente, ha seguito l’imperativo categorico alla produzione: velocemente, lezioni, conferenze, riunioni, gruppi di lavoro hanno iniziato a svolgersi online. Allo stesso tempo, il lavoro dei gruppi di ricerca e gli interessi delle riviste scientifiche si sono velocemente ridiretti verso gli impatti del virus sulla popolazione, le conseguenze psicologiche del lockdown. L’ennesima imposizione *top-down* a inseguire i temi più di tendenza è stata *hackerata* da un gruppo di ricercatrici, Laura Inno, Alessandra Rotundi e Arianna Piccialli (2020), che sulla rivista *Nature* hanno evidenziato l’impatto del lockdown in termini di disuguaglianze di genere nel mondo accademico, sottolineando come le ricercatrici donne nel 2020 avessero sottoposto a revisione scientifica un numero di articoli più limitato rispetto ai colleghi maschi. Solo un anno e tre mesi dopo, con la legge n. 69 del 21 maggio 2021,³ il Governo ha attuato quella che ha definito una “tempestiva ed efficace [sic] riprogrammazione delle attività di ricerca [al fine] di garantire la giusta qualità e maturità ai relativi progetti, sospesi in conseguenza dell’emergenza epidemiologica da COVID-19”, concedendo allə dottorandə dei cicli XXXIV (il mio) e XXXV la possibilità di avanzare una richiesta di proroga di tre mesi, con relativa erogazione della borsa di studio. Nel frattempo, gli effetti della pandemia e le misure di contenimento del virus a livello globale avevano già rallentato e talvolta impedito il mio lavoro di ricerca. Nella richiesta di proroga avanzata, elencavo così le conseguenze dello stop forzato:

dal venire meno delle esperienze internazionali che avevo programmato e che mi hanno costretto a ridefinire soggetto e campo di ricerca, nonché una rinuncia all’implementare la mia preparazione grazie al lavoro in contesti prestigiosi di ricerca e documentazione; all’impossibilità di svolgere ricerca in presenza, e quindi alla necessità di svolgere le interviste online, diminuendo la qualità e la varietà del

³ Si veda <https://www.lavoro.gov.it/documenti-e-norme/normative/Documents/2021/Legge-69-del-21052021.pdf>.

materiale raccolto; al dover prendere in considerazione altre fonti quasi da zero per poter produrre un lavoro comunque valido ed approfondito; fino alle difficoltà psicologiche ed emotive che il protrarsi dell'emergenza sanitaria ha aggravato, e che mal si conciliano con un proficuo lavoro di ricerca e di scrittura.⁴

I periodi di *visiting* all'estero che avevo programmato⁵ sono stati ovviamente rimandati. Dopo aver sospeso per mesi la mobilità, nel febbraio 2021 con una mail l'Ateneo ha annunciato che “i laureandi e coloro che non possono svolgere successivamente la mobilità [...] dopo aver verificato che sia consentito e praticabile” avrebbero potuto partire dopo il 16 febbraio, ricevendo “il consueto supporto amministrativo”.⁶ Tuttavia, le condizioni di incertezza legate al diffondersi della pandemia nei diversi contesti nazionali, unite al lungo periodo di affaticamento psicologico ed emotivo dovuto al protrarsi dell'emergenza sanitaria, non mi hanno messo nelle condizioni materiali per partire. Il venire meno di tali esperienze internazionali, unito alla discontinuità nell'avanzare nel lavoro di ricerca e di scrittura, ha fatto sì che dovessi riconfigurare il mio progetto.

Innanzitutto, nel periodo del cosiddetto primo *lockdown* (marzo-maggio 2020), ho deciso di non condurre nessun tipo di intervista, nemmeno online, per ragioni legate all'etica della ricerca: non sapevo infatti in quali situazioni materiali e psicologiche si trovasse le persone che avrei voluto intercettare, e non volevo passare sopra alle loro vite incarnate per sottostare all'imperativo categorico alla produzione, che scalpitava anche in un momento di estrema fragilità globale. Imperativo incarnato nei vari slogan che invitavano a “non fermarsi” e del cui *appeal* neoliberale anche l'Università di Genova ha subito il fascino, adottando in calce alle mail la formula *#unigenonsiferma*.⁷ In seguito, a causa delle misure di prevenzione in atto in Italia che per lungo tempo hanno impedito gli spostamenti tra regioni, ho dovuto svolgere la maggior parte delle interviste online, su *Skype*, *Zoom* o *WhatsApp*. Tale scelta, pur permettendomi di avere accesso al confronto con un ampio numero di soggetti, ha ridotto la qualità delle

⁴ Panighel Marta, “Richiesta di proroga dottorato XXXIV ciclo”, 29 giugno 2021.

⁵ Uno presso il centro di ricerca Islamophobia Research and Documentation Project dell'Università di Berkeley in California sotto la supervisione del professore Hatem Bazian, e l'altro presso l'Università di Paris 8 Vincennes Saint-Denis, sotto la supervisione della professoressa Nacira Guénif-Souilamas.

⁶ Mail ricevuta il 02 febbraio 2021 dal Settore Mobilità Internazionale dell'Università di Genova, con oggetto “Mobilità Erasmus outgoing secondo semestre 2020/21”.

⁷ Utilizzata per la prima volta il 20 marzo 2020 dalla Magnifica Rettore, Dott.ssa Marcella Rognoni, è ancora in uso, a giugno 2022, nelle firme automatiche del personale tecnico-amministrativo dell'Università.

interviste e anche la varietà delle soggetti intervistate. Anche in questo caso, nonostante da un certo momento in poi sia sopravvenuta la possibilità di spostarsi all'interno dei confini nazionali, ho preferito continuare a svolgere le interviste online, ad eccezione di quelle svoltesi nel mio comune di residenza, Bologna: tale scelta è stata motivata dalla responsabilità di non mettere delle persone di cui non conoscevo lo stato di salute, economico e familiare a rischio, chiedendo loro di uscire di casa, prendere dei mezzi pubblici, incontrarsi in luoghi affollati. L'idea iniziale di condurre, dei focus group in cui fosse possibile far dialogare le donne e le ragazze che avevo già intervistato in un setting di osservazione, è stata accantonata; allo stesso modo ho accantonato l'idea di svolgere tali focus group online, dal momento che la comunicazione virtuale tra persone sconosciute si sarebbe potuta rivelare macchinosa e dagli esiti incerti.

Dovendo ridefinire il mio campo di ricerca, ho deciso di concentrarmi non solo sulle interviste biografiche, ma anche sull'analisi delle produzioni medialie realizzate da donne musulmane italiane (podcast, serie televisive, romanzi, graphic novel). Ho inoltre iniziato, a partire da maggio 2020, a svolgere una sorta di etnografia online sulle eterorappresentazioni a proposito dell'islam e delle donne musulmane italiane, attraverso una rassegna stampa quotidiana che mi ha portato a raccogliere oltre millecinquecento articoli. Tali scelte, seppur proficue, hanno comportato un lungo periodo di monitoraggio e di selezione dei prodotti medialie, che ha inevitabilmente rallentato il procedere già discontinuo del mio lavoro, in un ritardo non quantificabile nei soli tre mesi di lockdown totale a cui il nostro paese è andato incontro tra marzo e maggio 2020. Per questo motivo, a gennaio 2022 ho fatto richiesta di un secondo periodo di proroga di tre mesi concesso dal Governo con il decreto-legge n.4 del 27 gennaio 2022. Questa seconda estensione è stata concessa soltanto all'è dottorand'è del XXXIV ciclo e non è corrisposta a una proroga della borsa di studio: il decreto-legge, infatti, affermava che la proroga era concessa "senza oneri a carico della finanza pubblica".⁸ Mentre il testo del decreto continuava accennando alla "possibilità per le università di finanziare le borse di studio corrispondenti al periodo della proroga con proprie risorse, ovvero a valere sulle risorse provenienti da convenzioni con altri soggetti, pubblici o privati",⁹ nella comunicazione via mail che gli Uffici di Alta Formazione dell'Università di Genova hanno diffuso tra le mie colleghe il paragrafo sulla possibilità di finanziare la proroga "con proprie risorse" è stato, semplicemente, espunto. Tale decisione va fatta

⁸ Si veda <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2022/01/27/22G00008/sg>.

⁹ Ibidem.

probabilmente risalire a una circolare dell'INPS emanata prima del decreto di proroga: in attuazione della legge n.234 del 2021, l'ente previdenziale comunicava l'estensione a dodici mesi della Dis-Coll, l'indennità di disoccupazione per i contratti di collaborazione continuativa che dal 2017, grazie all'Associazione Dottorandi e Dottori di Ricerca in Italia (ADI), spetta anche a chi conclude un percorso di dottorato con borsa. Il provvedimento, che pur ci ha riguardato con piacere (e incredulità), si inserisce in quell'assetto neoliberale che utilizza misure di *welfare* per sopperire alla mancanza di finanziamenti tra la fine di un contratto e l'inizio di un altro – momenti in cui si continua in ogni caso a lavorare (Contu *et al.* 2022).¹⁰

Oltre alle falle del sistema capitalistico globale, la pandemia ha portato alla luce un elemento a tal punto scontato da sembrare una novità: la centralità del corpo. Resi di colpo visibili “nella loro violenta tragicità” (Le Impostore 2020, 54) i nostri corpi, i corpi delle persone a noi care, hanno imposto la loro presenza a una società quasi interamente centrata sulla razionalità; il corpo si è riscoperto collettivo, interdipendente, vulnerabile, ha reso “evidente che non possiamo pensare e agire come monadi autosufficienti” (D'Elia e Serughetti 2021, 12).

In geografia il corpo come oggetto di studio è presente almeno dall'inizio degli anni Novanta. Benché resti ancora un soggetto “di nicchia”, la sua legittimità non è messa in discussione nella ricerca istituzionale. A patto però che il tuo di corpo ne resti fuori. Si può lavorare sul corpo (delle altre persone) ma non con il corpo: il tuo corpo deve rimanere fuori dalla tua ricerca. Nonostante si sia cominciato a parlare di emozioni nella ricerca geografica, le proprie emozioni non sono ancora le benvenute nella geografia istituzionale dominante, né in Francia né in Italia. La stessa cosa vale per la sessualità. (Borghi - Zarra Bonheur 2018, 146)

Nonostante la crescente legittimità della pratica del posizionamento e del metodo auto-etnografico nelle scienze sociali (Chang 2008; Stagi 2017), restituire, in un lavoro che si vorrebbe scientifico, il tuo corpo, le tue sensazioni, le tue emozioni, la tua sessualità, integrando nello scritto tali esperienze, è ancora un'operazione complessa che comporta un certo grado di rischio (Borghi 2020).¹¹ Per quello che mi riguarda, la

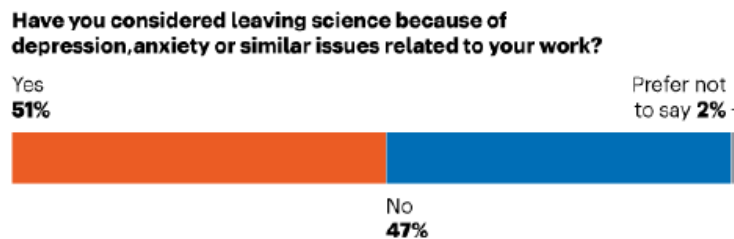
¹⁰ Nel caso della disoccupazione, tali misure servirebbero, appunto, per sostenere le lavoratrici in momenti di assenza del lavoro. Sull'estensione della Dis-Coll si veda <https://dottorato.it/content/cambia-la-dis-coll-sintesi-delle-novit%C3%A0-stabilite-nella-legge-di-bilancio>.

¹¹ Si vedano gli attacchi violentissimi subiti da Rachele Borghi, professoressa della Sorbona e attivista, per l'uso che fa del suo corpo nella ricerca (Borghi 2018; GIFTS 2021).

sfida più faticosa intrattenuta col mio corpo in questi quattro anni ha riguardato la salute mentale: già precaria prima del febbraio 2020, è stata infatti duramente messa alla prova dalla pandemia e dal protrarsi delle misure messe in campo per contenere il virus. Tuttavia, come tante altre persone che convivono quotidianamente con disturbi d'ansia e depressione, il tempo sospeso delle prime settimane di lockdown ha avuto un gusto dolce, o per lo meno ha messo a tacere la sabotatrice interna che, in condizioni “normali”, passa ogni minuto della mia vita a ricordarmi quanto non sono all'altezza. Posizionarsi rispetto alla salute mentale potrebbe sembrare *il fuori tema per eccellenza*: mentre la radicalità della *queerness* e di un certo femminismo sono stati riassorbiti dall'accademia, che li ha svuotati del loro potere sovversivo, la salute mentale è ancora un tema che non ha alcuna legittimità scientifica. I disturbi psicologici collegati all'ansia, all'angoscia e allo stress sono stati inquadrati come uno dei malesseri che affliggono le società capitalistiche (Fischer 2018); io credo che debbano essere inquadrati anche come conseguenza del sistema patriarcale in cui viviamo, delle violenze a cui siamo sopravvissute ma che restano incorporate in noi. Parlare dei miei vissuti di disagio mentale e della violenza che ho subito, pertanto, significa inserire la mia esperienza singola nel quadro della violenza sistematica che si abbatte sui corpi delle donne e dei soggetti femminilizzati. “Non era previsto che sopravviveremo”, dice Audre Lorde (2018) da sopra la mia spalla, e a me risuona come *non era previsto che ci laureassimo, non era previsto che facessimo il dottorato*, ma soprattutto non era previsto che riconoscessimo il nostro vissuto in quello delle altre, riuscendo così a scrivere dei futuri diversi per i nostri percorsi già segnati.

Quello della salute mentale di dottorandə, assegnistə e ricercatrici è stato definito “un problema connaturato” (Gewin 2021, 490): non si capisce tuttavia se sia nato prima l'uovo o la gallina, ovvero se chi fa ricerca in accademia arrivi a sviluppare nella maggior parte dei casi problemi di salute mentale, o se tali problemi siano precedenti all'entrata nel contesto accademico. Per me è vero il secondo caso, ovvero sono stata ammessa al dottorato quando facevo ormai terapia da cinque anni e assumevo psicofarmaci da tre. Varie pubblicazioni della rivista *Nature* sottolineano che le specifiche condizioni di lavoro nel campo della ricerca precaria (Contu *et al.* 2022) – tra cui “l'alto livello di pressione, i lunghi orari di lavoro, i salari relativamente bassi rispetto a quelli di posizioni di ricerca analoghe al di fuori del mondo accademico e l'insicurezza del lavoro” (Woolston 2020, 690) – possono portare a vivere stati di ansia, depressione, disturbi alimentari (Contu *et al.* 2022), *burn out* (Gewin 2021), fino al

desiderio di lasciare il lavoro di ricerca (Woolston 2020), come riporta il grafico seguente:



Dati elaborati da Chris Woolston (2020) per *Nature*.

Isolamento, competitività, relazioni di potere, sfruttamento e autosfruttamento (Le Imperterrite 2020): che l'Accademia non fosse un posto accogliente, grazie agli scambi con le compagne,¹² già lo sapevo. Alcune volte però, conoscere una cosa a livello razionale è diverso da esperirla su di te: dal primo seminario di dottorato (novembre 2018) in cui le relatrici hanno messo ben in chiaro il concetto del *publish or perish*, alle dinamiche competitive passivo-aggressive tra colleghe, alle ingiustizie che vedi scorrerti accanto ma su cui non puoi dire niente a causa dei rapporti di potere ben delineati, ho avuto bisogno di tutto il supporto della mia rete, delle compagne e della mia nuova terapeuta per non farmi risucchiare nell'inganno della meritocrazia in nome della quale è richiesto di immolarci. Con il SomMovimento NazioAnale (2016) penso che, “a fronte dell'elevata incidenza di fragilità in termini di salute mentale delle lavoratrici del settore [...] considerare questo disagio come una responsabilità individuale” di cui ognuna, singolarmente, si deve fare carico “rischia di non andare oltre percorsi di patologizzazione individuale, che non contrastano lo stigma associato al disagio psichico” e che non mettono in conto le responsabilità sistemiche alla base di tale fragilità. Con lo scoppio della pandemia per molte la situazione è peggiorata (Contu *et al.* 2022) ma, come vedremo nel prossimo paragrafo, si sono anche generate nuove strategie di resistenza, nuove reti, nuovo desiderio di azione comune, nuovo bisogno di cura.

¹² Con Beatrice Gusmano rivendico che “il mio intervento è intessuto di riferimenti a colleghe che stimo e a compagne femministe e transfemministe con cui quotidianamente costruisco spazi di resistenza e complicità” (2020, 21).

1.1.2 Strategie di resistenza collettive

“La pandemia da Covid 19 mi ha imposto, non chiesto, di fermarmi”, sostiene Elena Pavan (2020, 58), ricercatrice dell’Università di Trento. La lontananza e la solitudine derivate dal periodo di confinamento forzato hanno avuto nella mia esperienza accademica una doppia valenza: fermarsi ha voluto dire fare i conti con tutte le cose che avevo pianificato e che non potevo più fare, come ho descritto nel paragrafo precedente. Fermarsi, però, ha anche comportato la ricerca di modi nuovi per affrontare vecchi problemi: l’isolamento della ricerca accademica, la costante sindrome dell’impostore,¹³ il ricatto della produzione a tutti i costi, l’imperativo a essere sempre presenti e disponibili. Lo stesso weekend in cui io sono andata a Padova per il convegno *Interreligious*, a Firenze un gruppo di colleghe, compagne e amiche, dottorande presso la Scuola Normale, aveva organizzato il convegno *Sciopero femminista. Riflessioni, pratiche e lotte collettive*.¹⁴ Realtà femministe e nodi locali di Non Una di Meno, insieme a gruppi e a singole ricercatrici, si erano incontrate nelle aule della Normale per discutere insieme di sciopero femminista in vista del 8 marzo 2020.

Anche noi genovesi eravamo state contattate per portare una riflessione collettiva sull’abitare l’università, sulle pratiche di sopravvivenza, resistenza e trasformazione che cercavamo di mettere in atto dentro l’accademia. Quella chiamata, che ci invitava a riflettere sulle nostre esperienze situate di dottorandə, ha aperto uno spazio inaspettato ma necessario di autocoscienza tra colleghe. A *lockdown* inoltrato, abbiamo deciso di continuare i nostri incontri, organizzando di tanto in tanto delle chiamate virtuali. L’obiettivo era di spostare online non solo le fatiche dell’accademia, ma anche i luoghi di piacere e di riflessione critica che investivano il nostro lavoro per come si era dato fino a quel momento e per le nuove forme che stava assumendo:

con quelle che fino ad allora erano state solo colleghe con cui scambiare formalità nei corridoi avevamo iniziato a incontrarci e a confrontarci, a mettere in comune le esperienze. Ci eravamo riconosciute l’una nell’altra: le nostre storie si erano sciolte nella condivisione collettiva. Da colleghe eravamo diventate amiche, compagne.
(Le Impostore 2020, 55)

¹³ Il ricorso a questo termine “psicologizzante” non deve far dimenticare che far sentire “fuori posto” chi prova a impiegare quadri teorici subalterni è uno dei dispositivi di controllo accademici, che affaticano e indeboliscono le ricercatrici (Borghi 2018).

¹⁴ Parlo di Angela Adami, Irina Aguiari, Anastasia Barone, Giada Bonu, Rossella Ciccica, Francesca Feo, Anna Lavizzari. Si veda <https://www.sns.it/en/node/7457>.

Un'esperienza simile, ma a livello transnazionale, si è generata quasi un anno dopo: a gennaio 2021 ho partecipato a una conferenza online sulle migrazioni organizzata dall'Università di Helsinki.¹⁵ Oltre ai vari panel, le organizzatrici hanno voluto proporre anche un workshop per dottorandə in cui confrontarci sui nostri paper con la guida e la supervisione di unə docente. L'esperienza è stata così utile e stimolante che con le partecipanti del mio gruppo abbiamo deciso di continuare a sentirci, creando un gruppo autogestito di incontro, scambio e mutuo-aiuto che ci ha accompagnate per quasi un anno. Insieme, abbiamo anche pensato e proposto un panel per la conferenza annuale sulle migrazioni dell'Università di Helsinki dell'anno dopo, che tematizzasse la questione degli attacchi a livello globale contro i saperi critici. Purtroppo, le stesse ragioni che ci avevano fatto incontrare – il bisogno di collettivizzare parte del lavoro accademico, l'isolamento e le difficoltà nel vivere l'accademia come attiviste – hanno determinato la fine della nostra esperienza, per mancanza di tempo e di energie. Nonostante entrambe le esperienze qui raccontate si siano concluse, esse hanno segnato uno scarto tra un prima e un dopo, dimostrando che “solo grazie alla resistenza e alle alleanze è possibile ripensare l'accademia, cambiarla dall'interno grazie alla condivisione di pratiche femministe” (Le Imperterrite 2020, 13).

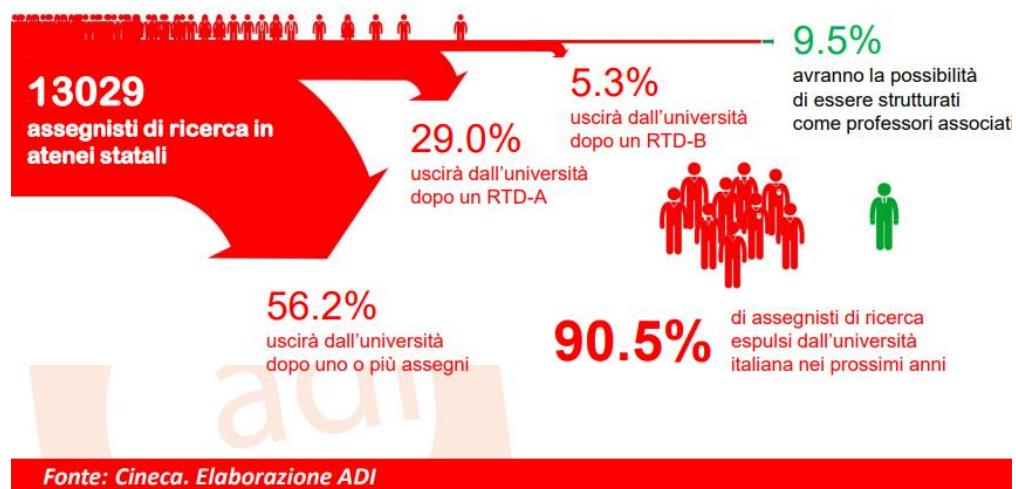
Grazie a questi germogli di resistenza accademica ho avvertito che il mio pensiero “è diventato corale [...]. Anche se non ci sarà sempre possibile mantenere questa voce nei nostri scritti, adesso sappiamo di possederla” (Adami et al. 2020, 12). Prima ancora della teoria, prima di conoscere l'approccio decoloniale o di leggere Foucault, sono state le compagne di attivismo a farmi esperire che era possibile tenere insieme l'approccio disciplinare, la militanza e la mia esperienza situata. Come afferma la filosofa e compagna Angela Balzano “per me lo studio è affetto, e l'affetto è lotta. Ho studiato prima e dopo le manifestazioni, soprattutto durante” (2021, 14). Tra il 2015 e il 2018 ho partecipato alle *Campegge-Queer* organizzate dal SomMovimento NazioAnale,¹⁶ a partire dal “desiderio di sviluppare pensieri e azioni sulla crisi economica e sulle politiche di austerità da una prospettiva transfemminista e queer” e che nel corso degli anni ha anche lavorato “per contrastare i gruppi cattolici e di estrema destra che si battono contro l'“ideologia gender”” (Acquistapace et al. 2016). È stato

¹⁵ Si veda <https://www2.helsinki.fi/en/conferences/20th-nordic-migration-research-conference-and-17th-etmu-conference>.

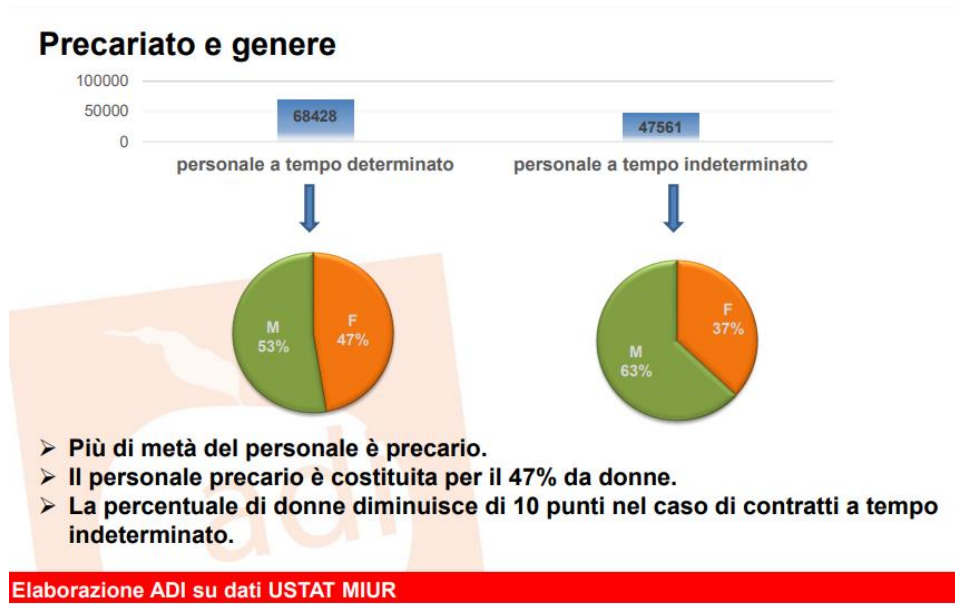
¹⁶ Una rete di collettivi transfemministi queer e singolə attivistə attiva dal 2012. Si veda <http://sommovimentonazioanale.noblogs.org>.

durante la Campeggia tenutasi nel settembre 2016 che per la prima volta ho assistito alla messa in discussione del “solipsismo epistemico” (Grosfoguel 2017a, 61) nel riconoscimento che i saperi, anche quelli scientifici, nascono all’interno delle relazioni – spesso informali – con l’altre (Haraway 1988; Gusmano 2020). A partire da “un’autoinchiesta sulle condizioni di lavoro e sui rapporti di produzione esistenti nel contesto accademico” (SomMovimento NazioAnale 2015), le attiviste della rete si sono interrogate sul rapporto ambiguo fra accademia e attivismo, sui modi in cui l’accademia “cannibalizza” i saperi generati dal basso (Ibidem),¹⁷ sul lavoro gratuito e l’(auto)sfruttamento compiuto intercettando i nostri desideri di riconoscimento. In questo senso, l’autoinchiesta ha messo a critica la “privatizzazione e normalizzazione dei saperi collettivi” (Ibidem) attuata all’interno dell’“industria accademica” (SomMovimento NazioAnale 2016), cercando di elaborare concrete pratiche di resistenza attraverso cui spezzare “il meccanismo individualismo-merito-eccellenza-autosfruttamento-competitività” (Ibidem). In questo senso sono rivelatori i dati diffusi dall’ADI (2019) sulla precarietà in accademia, soprattutto in termini di genere:

Quali prospettive per i post-doc? 2019



¹⁷ A questa considerazione fa eco la riflessione di Carla Akotirene, la quale parla del “saccheggio della ricchezza concettuale e l’appropriazione del territorio discorsivo femminista Nero” (2022).



Dati elaborati dall'ADI (2019) nel corso della "VIII Indagine ADI su Dottorato e Postdoc".

Grazie (o a causa) di queste riflessioni, il mio percorso di dottorato è stato fin da subito segnato da un certo grado di disillusione rispetto al mito della meritocrazia, nella consapevolezza che esso spesso nascondesse competizione malsana e lavoro gratuito. Tale meccanismo è stato definito "economia della promessa" (Acquistapace *et al.* 2016; Adami *et al.* 2020), ovvero la falsa illusione che la nostra dedizione totale e completa sarà ricambiata in futuro in termini di pubblicazioni o di posizioni. Ho deciso, pertanto, di lavorare con docenti e colleghi che non attuano o sottostanno a queste dinamiche di potere. Ricordo tuttavia la frustrazione di sentirmi un "outsider" anche nel mio piccolo dipartimento, attraversato da molti attivisti. Durante un seminario organizzato a Bologna dai collettivi *Link* e *La MALA educación* in vista dello sciopero femminista indetto da Non Una di Meno per l'8 marzo 2019, insieme a Carlotta Cossutta e a Federica Castelli parlavamo del lavoro accademico e di come attuare delle strategie per scioperare. Ricordo che, tra le altre cose, ho raccontato un po' di quella frustrazione che vivevo nel confronto quotidiano con alcune colleghe a cui veniva proposto di tenere lezioni, esami e di scrivere articoli co-firmati: a me nessuno proponeva niente, e letteralmente *rosicavo* perché avrei voluto vivere a pieno l'esperienza accademica, anche nei suoi lati più oscuri. Le compagne presenti a quel confronto mi hanno ricordato quello che stavo facendo: mi stavo volontariamente sottraendo a delle forme di sfruttamento, dal momento che la mia borsa di dottorato prevedeva, per l'appunto, il mio lavoro di studio e ricerca. Tutti gli extra che vengono "proposti" a noi dottorandæ non sono altro che delle forme di lavoro non riconosciuto, "invisibile" (Gago 2022, 15)

in quanto intesi come dovuti e, infatti, non retribuiti.¹⁸ Pensare al lavoro accademico “come un lavoro (e non una vocazione)” rende possibile riconoscerlo come “luogo di conflitti e di lotte, che non possono che partire dalle condizioni in cui lavoriamo, agendo a partire dalle contraddizioni che viviamo e vediamo” (Cossutta et al. 2019, 125).

Molte volte mi sono interrogata, da sola o con le altre, sulla legittimità delle mie posizioni e decisioni, chiedendomi se davvero mi stessi tutelando o se mi stavo, invece, auto sabotando. Entrata al dottorato nel 2018, sull’onda dell’entusiasmo politico mosso dalla potenza del movimento femminista e transfemminista transazionale, ho imparato con dedizione e fatica che il mio modo di studiare, imparare, ragionare non è fatto per stare chiusa in una stanza da sola, nonostante l’abbia fatto e continui a farlo. Ho imparato – grazie a molte delle persone che mi hanno accompagnato in questo percorso – che la mia voce è legittima, che le mie scelte, anche quelle più sgangherate, sono legittime, e che l’unica cosa che voglio che continui a muovere il mio lavoro non è né il desiderio di riconoscimento né la promessa di una carriera, quanto il cambiamento radicale della società e delle dinamiche che, grazie al privilegio di una borsa di dottorato, ho potuto studiare in questi anni.¹⁹

1.2 L’arte del fallimento queer applicata al PhD

1.2.1 Scioperare dall’accademia

Scioperare significa anche porre fine alle norme scientifiche accademiche imposte nell’insegnamento, nella metodologia della ricerca, nei mezzi di comunicazione per la diffusione della conoscenza scientifica. Scioperare significa porre fine all’elitismo del sapere, che si traduce in espressioni e forme che rendono la conoscenza inaccessibile e frustrante per chi non ha tutti gli strumenti per decodificare un testo scientifico, sia esso orale o scritto. Traduzione in azione:

¹⁸ Sarebbe interessante approfondire i confini di queste “proposte” e le ripercussioni che si generano nel caso in cui si decida di non accettarle.

¹⁹ Per la trasformazione sociale come fine ultimo dei nostri lavori, si vedano Crenshaw (1989), Borghi *et al.* (2016) e Aziz (2022).

sperimentare nuove forme di produzione/trasmissione della conoscenza dando pieno spazio alla creatività e al piacere. (Borghi 2018)

Considerare il mondo accademico come uno spazio di lavoro significa anche considerarlo un luogo da cui è possibile scioperare. Utilizzo il concetto di sciopero per com'è stato risignificato dal movimento femminista globale, ovvero come un *processo* (Dambrosio Clementelli 2019; Del Re *et al.* 2019), come una “pratica fondamentale per segnalare la nostra sottrazione da una società violenta nei confronti delle donne” (Non Una di Meno 2017b), come “invenzione, rottura e, simultaneamente, concentrazione di forze” (Gago 2022, 14). Nelle parole di Veronica Gago, professoressa dell'Universidad de Buenos Aires e attivista del collettivo *Ni Una Menos*, la lettura della violenza maschile contro le donne e di genere come strutturale – adottata dai femminismi contemporanei globali, e che emerge anche nel piano di Non Una di Meno (2017a) – “produce uno spostamento strategico: una fuga dalla figura di vittima, dal lutto continuo, o dal conteggio necropolitico dei femminicidi che ci viene imposto” (Gago 2022, 17). Se fin dalla prima indizione dello sciopero femminista anche l'università è stata al centro del processo (Non Una di Meno 2017c), negli anni con molte compagne che attraversano precariamente l'accademia ci siamo interrogate su quali fossero le pratiche possibili per astenersi dal lavoro in un contesto sempre più segnato dalle “posizioni vulnerabili” tipiche del precariato (Le Smagliatrici 2019). Scioperare in modo femminista non significa solo assentarsi da lavoro, ma anche *hackerare* gli spazi e le pratiche esistenti (CRAAAZI 2022) per non produrre né riprodurre un sistema intrinsecamente violento.

Come esempi di hackeraggio – e quindi di sciopero – riporto alcune delle esperienze messe in campo da Rachele Borghi che, a partire dalla sua posizione di docente universitaria, attua una vera e propria diserzione, mettendosi in gioco con studente e colleghi alleate al fine di creare pratiche “di resistenza e di sovversione all'interno del sistema dominante” (2020, 18). La prima di queste pratiche, *Zarra Bonheur*, “è un tentativo di superare i binomi che separano i contesti (scientifico/militante), i saperi (cultura alta/cultura bassa, sapere scientifico/sapere militante), gli spazi (aula universitaria/centro sociale/scena teatrale/spazio artistico), le espressioni (conferenza/performance), creando spazi interstiziali di sovversione/trasgressione delle norme” (Ivi, 178). La seconda, *SCRUM – Sorcières pour un Changement Radical de l'Université Merdique*, “è un tentativo di aprire un percorso di alleanze (studentie-

insegnanti) all'interno di uno spazio di oppressione (istituzione universitaria), di coscientizzazione delle persone studenti razzializzate e minorizzate riguardo alla violenza interiorizzata del sistema scolastico, di coscientizzazione dell'insegnante sul rischio di diventare in qualsiasi momento agente di oppressione" (Ivi, 185).

Scioperare dall'accademia può infatti liberare energie nuove e fantasiose, creando spazi di possibilità: penso ad esempio al convegno *Sciopero femminista* organizzato dalle colleghe e compagne della Scuola Normale Superiore di Firenze di cui parlavo prima. Alcuni degli interventi del convegno sono confluiti nel numero speciale della rivista femminista *DWF*, "SPACCADEMIA. Pratiche femministe in università", curato dalle stesse organizzatrici (Adami *et al.* 2020): il numero ha permesso di mettere in circolo e allo stesso tempo di archiviare alcuni "granelli" di pensiero e di azione (Ivi, 5). Scioperare dall'accademia, però, può essere anche un momento doloroso di "strappo" (Ahmed 2021): nella lettura di Sara Ahmed, attivista, scrittrice, teorica femminista, scioperare vuol dire "deporre gli attrezzi, utilizzandoli per rifiutarsi di lavorare" (Ivi, 295). Ahmed stessa si è dimessa dal suo ruolo di professoressa alla Goldsmith University di Londra "come segno di protesta contro la mancata presa di posizione sul problema delle molestie sessuali" in Università (Ivi, 145).

Sabotare il lavoro accademico e i suoi meccanismi per me vuol dire anche scrivere di sciopero in una tesi di dottorato. Nonostante per pensare e scrivere questo capitolo sia salita sulle spalle di gigantessè quali Sara Ahmed (2021), Rachele Borghi (2020) e Jack Halberstam (2022), mi sono comunque sentita per tutto il tempo un'impostora. Finché, mentre leggevo un articolo sul neo-orientalismo, sono venuta a sapere che lo stesso Edward Said, nella sua autobiografia (2000), affermava di essersi sentito un "disadattato nel suo ambiente per tutta la vita" (Samiei 2010, 115): se anche Edward Said, *genitore uno* degli studi postcoloniali sull'orientalismo,²⁰ si era sentito "fuori posto" e disadattato per una vita intera, forse quel "fuori" era un posto dove volevo stare anch'io. Riconoscendomi nell'invito al "fallimento queer" (Halberstam 2022), abbraccio il desiderio di scioperare dall'accademia, dal dottorato e dalla tesi portando dentro a

²⁰ Impiego in modo ironico il termine "genitore uno", riferimento a una polemica a proposito della presunta diffusione della teoria *gender* (Garbagnoli e Prearo 2018) che vorrebbe sostituire ai tradizionali ruoli di "padre" e "madre", i neutri "genitore 1 e 2". Come spiega bene Simone Alliva (2021), si è trattato di un gigantesco caso di "fake news", costruito e cavalcato da alcuni esponenti della destra (Giorgia Meloni, Simone Pillon, Matteo Salvini) tra il 2013 e il 2020. In questo contesto, lo uso per smontare l'impiego sessista e patriarcale di termini quali "padre della disciplina" o "testo seminale" per fare riferimento a quei testi o a quegli autori considerati fondativi. Ai padri padroni della Scienza preferisco di gran lunga le sfamiglie queer (Acquistapace 2022) e le genealogie collettive, con buona pace per Edward Said e il suo lavoro che rimane, in ogni caso, fondamentale.

questo lavoro quello che la femminista e storica pensatrice Lea Melandri definisce “fuori tema”, ovvero “una materia di esperienza, fatta di ricordi, sentimenti, emozioni, fantasie, ferite conficcate nel corpo prima ancora che nella coscienza” (2017, 7-8). Il mio “fuori tema” è fatto di tutte quelle esperienze di solitudine e di collettivizzazione, di sconforto e di cospirazione, che hanno permesso a queste parole di scriversi e a me di affrontare questi anni. Sciopero dal dottorato sabotando le forme in cui il mio lavoro dovrebbe essere pensato e scritto, già consapevole dell’esito fallimentare del mio tentativo, che tuttavia cerco di praticare comunque come esercizio di “sbaglieranza” (Borghi 2020, 41).²¹ Di tutte le idee geniali avute negli ultimi anni, infatti, solo qualcuna si è concretizzata, molte altre sono naufragate nel mare di procrastinazione, auto sabotaggio e effettiva difficoltà a “disimparare” (Spivak 1988) come non tradurre in un linguaggio “colto” i contenuti appresi nel contesto del “elitismo del sapere” (Borghi 2020, 137). Lo “strappo sempre più profondo tra [...] la materialità dei corpi [...] e la scalata al cielo delle idee” (Melandri 2017, 8) è una consapevolezza dolorosa che però, come ogni altra forma di trauma legata alla violenza strutturale, può essere tematizzata e affrontata, insieme.²² Inoltre, come sostiene Marie Moïse “il mio è solo l’inizio della lunga lotta. La fuga si chiama fallimento solo nella lingua dei padroni. Nella lingua degli schiavi, scappare è fare il primo passo verso la libertà” (2019a, 46).

Oltre a creare alleanze e a immaginare modi collettivi per “tracciare percorsi quotidiani di resistenza e cambiamento” (Cossutta et al. 2019, 125), scioperare dall’accademia ha voluto dire lasciarsi ispirare da pratiche sperimentate da altrø: Elena Pavan, ad esempio, cita come riferimento l’articolo/manifesto “For slow scholarship. A feminist Politics of resistance through Collective action in the Neoliberal University”, scritto da un collettivo di quindici accademiche (Mountz *et al.* 2015). L’articolo rivendica la “necessità di una ‘accademia lenta’ in aperta opposizione a un’università

²¹ Con questo concetto Borghi fa riferimento all’elaborazione collettiva a partire dal testo di Monique Wittig e Sande Zeig (1976), *Bruillon pour un dictionnaire des amantes*, che si è realizzata durante un suo laboratorio al Campo Politico Femminista di Agape nel luglio 2018. Con “sbaglieranza” il gruppo *Wittig fun clubba*, da cui è poi nato il collettivo *Onna Pas* che ha tradotto il testo in italiano (2020), faceva riferimento alla “presa di posizione di una compagna a voler agire pur non essendo sicura che vada bene” in un contesto collettivo di “benvedenza” (Borghi 2020, 41).

²² Ringrazio l’instancabile e appassionata Lea Melandri che lavora da anni, nei suoi laboratori sulla scrittura d’esperienza, alla ricerca di una lingua nuova, o “ritrovata” (Melandri 2017, 10) per dire l’archivio non indagato di “sedimenti di esperienze” inscritto nella memoria del corpo. Lea, figlia di contadinø romagnolø poverissimø, prima della sua famiglia ad avere accesso all’istruzione, afferma spesso che l’acculturazione che ha esperito l’ha segnata in un modo così profondo da non essere mai riuscita a tradurre in forma scritta alcune delle esperienze che racconta e condivide da anni: per questo, afferma che moltø delle autrici su cui lavora e lø stesso partecipanti ai suoi laboratori “è come se ogni volta, avessero parlato e scritto per me” (Melandri 2017, 15).

neoliberale che comprime il tempo e mortifica le modalità di produzione di sapere sull'altare della produttività" (Pavan 2020, 57). L'invito a rallentare l'accademia si è tradotto nella mia esperienza in pratiche molto concrete, come il tentativo di mettere un freno alla liquidità dei tempi accademici, dove la *smartness* di non avere degli orari "da ufficio" si trasforma con facilità nel tempo di lavoro che coincide in toto con il tempo della vita, fagocitandolo; per questo, ho cercato di evitare – quando possibile – di lavorare nei weekend o dopo un certo orario di sera. Ancora, scioperare ha voluto dire intrattenere un rapporto indisciplinato (CRAAAZI 2020) con le fonti e con i saperi critici a cui fare riferimento: sulla spinta dell'autoinchiesta condotta dal SomMovimento NazioAnale, ho integrato alla mia bibliografia e alle mie citazioni la "letteratura grigia prodotta dal movimento", non tanto con il desiderio di assimilarla alla "Scienza Riconosciuta, ma per sabotare l'economia delle citazioni che sostiene il regime della performance produttiva oggettivamente quantificabile su cui attualmente si basa lo sfruttamento nel settore" (2016). Tale scelta, ha implicato anche, nella scelta dei testi da leggere e da citare, un impiego diffuso delle monografie, al pari degli articoli scientifici, per privilegiare testi formati coi tempi lenti necessari per l'elaborazione del pensiero e non sotto la pressione della produttività e del *ranking*.

In questa direzione ho fatto largamente riferimento alla letteratura prodotta dalle voci "subalterne": le voci delle soggettività coinvolte, "competenti" (Borghi 2020, 138), le voci delle persone direttamente interessate "dall'esperienza vissuta e non da un'analisi astratta" (Ivi, 139), le voci dellə studiosə e dellə ricercatrici razzializzate, musulmanə e dei "Sud Globali",²³ lasciando che occupassero "lo stesso posto delle voci dominanti" (Ivi, 106). Certo la tematica della mia tesi ha facilitato questo processo, ma a fronte dell'"ansia di scientificità" (Borghi - Zarra Bonheur 2018, 145) – ovvero a fronte dell'ingiunzione alla scientificità oggettiva, universale e neutra – rivendicare che non si tratti di una casualità legata al mio tema di ricerca ma di una scelta epistemologica è una piccola ma fondamentale azione diretta per contrastare la subordinazione dei saperi non-occidentali, anche in ambito femminista (Kian 2017). Come afferma Geneviève Makaping, infatti, "d'altronde cos'è la scientificità di una tesi, se non anche la sintesi o

²³ Pur riconoscendone le problematicità, ho deciso di utilizzare le definizioni di "Nord Globali" e "Sud Globali" per fare riferimento alle disparità di potere tra aree geo-politiche. Tali definizioni, pur non superando la problematicità di quell'impostazione dicotomica a lungo criticata dagli studi postcoloniali e decoloniali, mi sembrano veicolare la dimensione geopolitica e il rapporto storicamente stratificato – pertanto, né "naturale" né intrinseco – tra le aree a cui faccio riferimento. Per una discussione sulla transitorietà di questi termini e sulle semplificazioni che veicolano si vedano Mohanty (2012) e Moosavi (2020).

la somma di molte storie (più o meno simili a causa di colonizzazione, razzismi soprusi, molestie ecc.) vissute in vari tempi e luoghi del mondo?” (2022, 42). Infine, come costellazioni che guidano la navigazione nella notte, la spinta alla messa in circolo dei saperi e all’accessibilità dei contenuti prodotti hanno guidato il mio lavoro fin dal principio. Nel rapporto “ambiguo” tra militanza e accademia (SomMovimento NazioAnale 2015), come attivista transfemminista e queer ho colto l’invito di Stefano Harney e Fred Moten (2021, 60) a entrare nell’università “furtivamente e, una volta dentro, rubare tutto il possibile”.

Con la mia collega Alina Dambrosio Clementelli, in particolare, ci siamo a lungo interrogate sulla produzione di sapere, sulla necessità di costruire pratiche contro-egemoniche (Halberstam 2022). Abbiamo pertanto cercato di costruire progetti di ricerca e metodologie che permettessero “una circolarità della conoscenza prodotta, torcendo almeno un poco l’atto unidirezionale della ricerca accademica che estrae dati dai soggetti e dai contesti collettivi, trasferendone il valore al di fuori del proprio contesto di vita e di azione” (Dambrosio Clementelli e Panighel *forthcoming*). In questo senso, ho cercato e cercherò di “rifiutare qualsiasi aspettativa letteraria elitista, il gergo accademico, tutte le astruse scritte in terza persona e le astrazioni scientifiche paradossali giacenti sotto l’ombra illuminista eurocentrica” (Akotirene 2022, 17), come “atto politico” (Borghi 2020, 177) di comprensibilità e accessibilità che – a costo di risultare “poco professionale” (Harney e Moten 2021, 67) – metta in discussione il paradigma scientifico stesso.

1.2.2 Posizionarsi contro la neutralità della Scienza

Quella del posizionamento è una pratica nata all’interno dei femminismi “of color”, lesbici e cyborg (Combahee River Collective 1977; Mohanty 1984; Rich 1986; Haraway 1988): la *standpoint theory* (Harding 2004) cerca di esporre alla luce il “soggetto celato” che conduce la ricerca e che, nella tradizione dell’accademia occidentalizzata, deve fingere “di non avere determinazioni geo-politiche” (Spivak 2004, 261). Il “mito occidentale” (Grosfoguel *et al.* 2016, 29) della Scienza Oggettiva è frutto, secondo Rachele Borghi, dell’“interiorizzazione del paradigma positivista che rinforza l’idea che neutralità, obiettività e distanza siano le condizioni perché un sapere possa dirsi scientifico” (2020, 51). Ramón Grosfoguel traccia una connessione tra

quello che definisce “mito dell’egopolitica della conoscenza”, ovvero la leggenda di “un ‘io’ che assume di produrre conoscenza da un non-luogo” (2017a, 62), e la costruzione della colonialità del sapere scientifico occidentale sin dalla sua formazione. Riportando le tesi di Enrique Dussel (1993), Grosfoguel afferma infatti che “il ‘penso, dunque sono’ di Descartes è preceduto da 150 anni di ‘conquisto, dunque sono’. L’*ego conquiro* è la condizione di possibilità dell’*ego cogito* di Descartes”, di un soggetto che “pensa a sé stesso come il centro del mondo perché ha già conquistato il mondo” (2017a, 63). A questo proposito il sociologo algerino Abdelmalek Sayad affermava che “i rapporti di forza, proprio quelli che hanno generato l’emigrazione-immigrazione, non risparmiano la scienza e, più particolarmente, la scienza del fenomeno migratorio” (2002, 163). Inoltre, il dualismo ontologico cartesiano permette di figurare una mente staccata dal corpo e dunque da questo non condizionata: al contrario, afferma Grosfoguel, il sapere è sempre “condizionato dal corpo” di chi scrive o “dalla sua posizione nello spazio” e “non esiste una produzione di conoscenza non situata” (2017a, 61).

Come ricercatrice, le identità multiple di cui faccio esperienza come assegnata donna, di classe media, bianca, con la cittadinanza, queer e femminista, non scompaiono semplicemente perché enuncio i miei ragionamenti da dietro un computer. Se da una parte rischio di non essere presa sul serio (Halberstam 2022), di essere accusata di non-scientificità, di irrilevanza e di partigianeria dalle custodi della Scienza Neutrale, dall’altra corro il rischio di appropriarmi e di distorcere le conoscenze che non sono state prodotte per darmi la possibilità di avanzare nella mia carriera accademica (Moosavi 2020b), ma per cambiare radicalmente una società che, in vari modi, mi assegna un ruolo privilegiato. Per aggirare questa possibilità, cerco di rimanere “scomoda” nella mia posizione (Ferrante 2019; Adami *et al.* 2020) senza andare alla ricerca di soluzioni facili o pacificate (Halberstam 2022). Accetto invece la sfida degli studi decoloniali, postcoloniali e degli studi critici sulla razza a mettere in discussione la mia postura e il mio sguardo, a “disimparare” quanto ho appreso nell’accademia occidentalizzata e neoliberale (Spivak 2004). Nei limiti della tensione al fallimento, conscia della problematicità che costituiscono gli “intellettuali critici che hanno trovato spazio nell’università” e che, pur criticandola, contribuiscono alla sua riproduzione (Harney e Moten 2021, 84), cerco di assumere una “presa di responsabilità etica e politica” (Gribaldo e Rahola 2021, 71) che estirpi alla base il ventriloquio accademico secondo cui a parlare non è il ricercatore (neutro), ma la Scienza.

Fin dalla loro istituzione, infatti, “le scienze umane e sociali subiscono il fascino delle scienze naturali, in cui sperano di trovare un modello metodologico” (Guillaumin 2020, 182), adottando una sorta di “darwinismo sociale” (Frisina 2020, 28). Ottimo esempio del caso italiano è l’esperienza dell’antropologo e criminologo Alfredo Niceforo che, ne *L’Italia barbara contemporanea* (1898), descriveva le popolazioni del Meridione come appartenenti a “società ancora bimbe e primitive [che] hanno bisogno dell’azione energica e qualche volta dittatoriale di chi le strappi dalle tenebre” (Niceforo in Conelli 2014, 161). Accordare una qualche assoluzione al lavoro di Niceforo in nome della *Zeitgeist* mi risulta particolarmente difficile dato che nello stesso 1898 il sociologo W.E.B. Du Bois, dagli Stati Uniti, si faceva portavoce della necessità di un’accurata lettura storica dei processi sociali e di un approccio *bottom-up* che riconoscesse l’agency delle “classi inferiori e subalterne” (Frisina 2020, 28-29). Già Antonio Gramsci, a proposito della scienza positivista di Niceforo, sosteneva che una delle cause del permanere della *questione meridionale* fosse la postura di una certa “scienza” che dipingeva le meridionali come inferiori, tutta “rivolta a schiacciare i miseri e gli sfruttati” (1991, 10).²⁴ Se oggi la sociologia afferma di essersi liberata dalla spinta positivista che induceva ad adottare l’“idea di natura nella classificazione dei gruppi sociali” (Guillaumin 2020, 182), le epistemologie critiche femministe, queer, postcoloniali e decoloniali ci dicono che la strada è stata percorsa solo in parte.

Nella mia esperienza pre-dottorato, provavo letteralmente rabbia verso la disciplina storica; per il mio ingenuo parere ancora piuttosto digiuno dalle teorie critiche, infatti, credevo fosse l’unica tra le scienze umane-sociali orientata a rivendicare una solida rigidità metodologica, al fine di essere riconosciuta come Vera Scienza. A un certo punto del dottorato ho capito che forse il problema non era la Storia, ma il disciplinamento stesso: un “rituale del potere” (Foucault 1997) che normalizza i saperi, legittimandoli o delegittimandoli, al fine di produrre “esperti e forme amministrative di governo” (Halberstam 2022, 17). Per questo, posizionarmi rispetto alla mia tesi da una prospettiva femminista implica “una pratica consapevole in cui le ‘storie personali’ siano utilizzate come strumento per illuminare le scelte teoriche” (Cossutta *et al.* 2018, 10). Ragionare sul mio posizionamento in quanto persona bianca, occidentale e atea che si occupa di islam e soggettività razzializzate ha comportato interrogarmi sul primo

²⁴ La teorica politica Gaia Giuliani sostiene che l’inferiorità attribuita alle abitanti del Sud Italia era concepita come “degenerazione” razziale, risultato delle “incursioni ‘semitiche’ (arabe/nordafricane) seguite alla disintegrazione dell’Impero Romano” (2019, 36).

incontro con l'islam e su come per molto tempo il mio immaginario, privo di contatti esperienziali concreti, si sia nutrito dalla paura e dall'odio diffusi dai miei adulti di riferimento, dai giornali e dai telegiornali. Andando a ritroso nella memoria, sin dalle elementari, alcune delle mie coetane, compagni di classe o delle attività extrascolastiche, provenivano da paesi a maggioranza musulmana (soprattutto Marocco e Macedonia): tuttavia, come sostengono alcune delle donne che ho intervistato, prima dell'undici settembre 2001 non si faceva molta attenzione alla religione quanto, appunto, ai paesi di provenienza.

È stato forse intorno all'inizio degli anni duemila che si è verificato il primo incontro con una rappresentazione dell'islam nei termini che analizzo in questa tesi, ovvero come minaccia securitaria: tale incontro è avvenuto attraverso la visione del film "True Lies".²⁵ Pellicola decisamente minore nella carriera di Jamie Lee Curtis e Arnold Schwarzenegger, "True Lies" era uno dei (pochi) film che in casa mia avevamo registrato su una VHS, consumata da me e mio fratello a forza di vederla e rivederla. La trama è la seguente: Harry (Schwarzenegger) è un semplice impiegato, per lo meno secondo la moglie Helen (Lee Curtis); in realtà, egli nasconde alla famiglia la sua vera attività di spia per un'agenzia del governo alle prese con una missione che, tra crisi coniugali e tentativi di riaccendere la passione, lo porterà sulle tracce di una cellula terrorista mediorientale e "jihadista".²⁶ Quest'ultima, intenzionata a compiere un attentato in Florida, verrà ovviamente neutralizzata dall'impavido e tutto muscoli – ma pentito e innamorato – Harry/Schwarzenegger. Se la me bambina e pre-adolescente non aveva certo gli strumenti di analisi che ho oggi, ricordo con chiarezza la scena in cui il leader della cellula "jihadista" registrava un messaggio per annunciare che, a meno di non soddisfare le richieste avanzate (in particolare la ritirata delle forze militari statunitensi dal Golfo Persico), il suo gruppo avrebbe compiuto un attentato. Ricordo che mi era arrivato il messaggio che la rabbia dei terroristi non fosse immotivata, ma anzi era la conseguenza della violenza degli eserciti statunitensi in Medio Oriente; tuttavia, a un'iniziale slancio di empatia, subentrava immediatamente una

²⁵ Contando che il film è uscito nelle sale nel 1994, con tutta probabilità è arrivato nelle reti Mediaset intorno ai primi anni 2000.

²⁶ Utilizzo il termine "jihadista" e "jihad" tra virgolette quando l'uso che ne viene fatto è improprio. Come afferma Marisa Iannucci, infatti, "il termine che in Occidente è correntemente inteso col significato riduttivo di guerra o, in modo ancora più deviante, di guerra santa, significa sforzo, dell'anima, dell'intelletto, del corpo, per giungere a un obiettivo. La parola ricopre nell'arabo e anche nel contesto islamico un ampio spettro di significati, dalla lotta interiore spirituale per attingere una perfetta fede, alla consapevolezza e conoscenza di sé, all'impiego nel mondo in vari ambiti, finanche al combattimento" (2014a, 13). Sul tema si vedano anche Scarcia Amoretti (1974) e Breigheche (2018).

rappresentazione dell'esagerata sete vendicativa dei terroristi che, invece di prendersela con l'esercito o con il governo, decidevano di colpire delle persone innocenti in modo del tutto arbitrario. Il fine ultimo sembrava non essere il perseguimento della giustizia, ma la distruzione totale dell'Occidente e dei suoi valori. Il sottotesto era che i bombardamenti statunitensi si limitavano a colpire obiettivi strategici e mirati, e non la popolazione civile. In inglese il termine impiegato per indicare le vittime civili è "casualties", che in un funzionale *lost in translation* verso l'italiano suona tanto come una "casualità" avvenuta mentre si perseguiva un'operazione legittima.

Sicuramente "True Lies" non è il film più rappresentativo o conosciuto tra quelli che veicolano il tropo neo-orientalista dell'arabo/musulmano come violento terrorista (Ward 2007; El Sheik 2016); tuttavia è uno dei film che penso di aver visto più volte durante la mia infanzia/adolescenza e mi chiedo: in che modo questa rappresentazione si è sedimentata dentro di me e che conseguenze ha generato? In che modo il razzismo strutturale occupa gli immaginari anche di chi, come me, si definisce antirazzista? Cercherò pertanto di interrogare più in profondità l'educazione al razzismo che ho ricevuto sin da bambina. Il riferimento è qui all'*educazione sentimentale* di Flaubert, che riformulo a partire dagli studi sulla *White Innocence* nei Paesi Bassi portati avanti da Gloria Wekker, professoressa afro-surinamese olandese. Wekker sostiene infatti che "le nozioni razziali devono essere state trasmesse alle generazioni successive, a volte al di sopra, spesso al di sotto del livello di coscienza" (2016, 20).

1.2.3 Autoetnografia sul razzismo

Gli studi critici sulla razza hanno evidenziato la necessità di indagare "l'impatto del razzismo su chi lo perpetua. È tanto pertinente quanto impressionante osservare come si eviti di analizzare gli effetti del razzismo sul soggetto" che lo compie, afferma Toni Morrison (1994 in Ribeiro Corossacz 2015, 19). Dagli anni Novanta i *critical whiteness studies* hanno preso piede negli Stati Uniti, a partire dalla critica Nera alla bianchezza come privilegio razziale (Frankenberg 1993; Ahmed 2006; DiAngelo 2018). In particolare, grazie al lavoro sulla razza e il razzismo in Italia condotto dalle compagne femministe accademiche, il lavoro di W.E.B. Du Bois è riconosciuto in varie discipline (sociologia, antropologia, filosofia politica) ormai da una decina d'anni. A Du Bois si deve, tra le innumerevoli intuizioni, l'aver interrogato per primo "l'atteggiamento dei

bianchi di inconsapevolezza delle discriminazioni e delle deprivazioni che soffrivano i neri” (Ribeiro Corossacz 2015, 19).²⁷ Anche in Italia tali studi hanno indagato la costruzione della bianchezza non tanto come “colore” ma in quanto “posizione sociale del gruppo dei dominanti nelle società strutturate sul razzismo e sull’esperienza del colonialismo” (Ivi, 13).²⁸ Tra gli altri, spicca il lavoro di Geneviève Makaping che, dal suo posizionamento di donna Nera²⁹ e migrante, svolge un’“etnologia delle società europee” (2022, 92), con particolare attenzione alle interazioni in ambito accademico e con quantē si definiscono alleatē e/o femministe. Come afferma Caterina Romeo nella postfazione alla riedizione del volume, Makaping sovverte la “tradizione etnografica coloniale” (2022, 163-164), rovesciando il rapporto tra chi osserva e chi viene osservatē. Tale inversione di sguardo genera peraltro scalpore e insofferenza in chi è abituatē a indagare lē altrē, ma non a essere indagatē:

mi turba molto il fatto che le persone manifestino un senso di fastidio, quando parlo loro del mio esercizio di osservazione e descrizione. La mia sensazione è che si sentano messi sotto accusa. [...] molte persone con le quali cerco di interagire si sentono offese “personalmente” da ciò che dico. Cerco di far capire loro che il problema è collettivo e che non sto puntando il dito contro di loro, sulla loro persona. Come risultato raccolgo la loro freddezza, che persiste per molti giorni. (Makaping 2022, 143)

Come molti altri studi critici rivolti al cambiamento sociale, anche gli studi sulla bianchezza sono stati nel tempo svuotati del loro potenziale sovversivo – d’altra parte, le riflessioni sulla bianchezza sono state accusate di operare un inesistente “razzismo al contrario” (Pesarini e Panico 2021) – e ora sembra che basti dichiarare la propria inconsapevolezza nel ricoprire una posizione di privilegio razziale per potersi considerare delle bravē alleatē.³⁰ Seguendo ancora una volta l’invito di Rachele Borghi a passare all’“azione diretta” (2020, 22), ho voluto interrogare più a fondo il mio posizionamento

²⁷ Si vedano anche Giuliani (2013) e Frisina (2020).

²⁸ Si vedano Giuliani (2010); Levrero (2011); Petrovich Njegosh (2012); Giuliani e Lombardi-Diop (2013); Bordin e Bosco (2017).

²⁹ Makaping usa in realtà la *parola con la enne*, che decido di non riportare. Su questa scelta, si vedano Frisina (2020, 30) e Moïse e Pesarini (2022, 19).

³⁰ Vorrei citare un intervento a questo proposito della sociologa Nacira Guénif-Souilamas, che ho potuto ascoltare durante la mia permanenza a Parigi tra il 2015 e il 2016. Purtroppo, non ricordando quale fosse l’evento né il periodo, non sono riuscita a rintracciarlo per poterlo citare con una degna formula accademica. Vorrei in ogni caso riconoscere a Guénif-Souilamas il merito di avermi fatto ragionare su questo punto.

bianco cercando di analizzare sociologicamente, attraverso la mia esperienza, come la “storia sia stata trasformata in natura” (Bourdieu 1972, 78). A partire dall’“impossibilità gramsciana di ‘pensare disinteressatamente’” (Gribaldo e Rahola 2021, 71), mi sono interrogata a lungo sul perché non mi sia dedicata allo studio del *noi* queer e transfemminista, scegliendo invece la scorciatoia dell’alterità. Mi sono detta che forse la mia era una scelta di comodo per non cambiare tema di ricerca oltre che disciplina finché, leggendo la domanda della sociologa nigeriana Ifi Amadiume (1987), “perché vi interessiamo? Perché volete studiare le donne africane?” e immaginando di porla a qualcun’altra, la femminista bianca che accuso e che (ovviamente) non sono io, ho avuto un’epifania. Quello che struttura la mia identità è molto più il razzismo che non la *queerness*: ci sono cresciuta dentro, attraverso. Per la “nostra” Storia, quella che ci attraversa tuttə ma che abbiamo collettivamente rimosso, ma soprattutto per la mia storia, quella da cui mi sono allontanata non senza spaccature e non senza dolore. È lei che mi spinge, che mi richiama ancora e ancora a sé con tanta impazienza.

Interrogarmi come soggetto razzializzante è un’inversione di tendenza, una scelta che scelgo di compiere per non considerare la bianchezza “una metafora” (Ferrante 2022, 17), un fenomeno che riguarda le altre bianche e non me. Mi si perdonerà l’analogia sesso-razza (Perilli 2007), ma penso a quando come femministe sosteniamo che per gli uomini etero-cis non sia sufficiente dirsi anti-sessisti o fare affermazioni come “io non agisco violenza”, “io non stupro”. Chiediamo loro che tradiscano il genere, che lo interrogino per come si è incarnato nelle loro vite, che operino un lavoro di decostruzione su di sé prima di andare in giro a spiegare ad altre come si sentono gli eroi dell’antisessismo.³¹ Chiediamo che ascoltino le nostre rivendicazioni, le nostre analisi, che rispettino le nostre scelte autodeterminate senza invadere il campo e senza mettersi al centro. Vorrei che, come femministe bianche, fossimo così intransigenti anche rispetto al *nostro* rapporto con il razzismo, al *nostro* ruolo come soggetto

³¹ Come scelta di autoconservazione, non scomoderò qui le mie, le nostre storie con i vari maschi di merda che incontriamo ogni giorno (anche nei nostri ambienti politicizzati), i quali affossano le vite di tantissime di noi, togliendoci la forza e le energie che potremmo mettere in circolo per fare altro (Lorde 1984). Mi viene però in mente questa scena da *Orange Is The New Black* (S3, E9): mentre si trovano fuori dalla prigione per delle commissioni, uno dei secondini (Charlie Coates/Donuts) molesta una detenuta (Tiffany Doggett/Pennsylvania). Per scusarsi per averla fatta “sentire a disagio”, per averle “fatto fare una cosa che non voleva” (“o forse lo volevi anche tu?”) (S3, E10), le porta un vassoio di ciambelle. Senza prendersi veramente la responsabilità di quello che ha fatto, sostiene di essere sotto stress a causa del nuovo lavoro come guardia e aggiunge: “magari ho frainteso. A volte non è facile capire voi donne”. Allo sguardo ombroso di Doggett nel sentire quella frase, Coates si corregge: “non tutte. Non volevo generalizzare. Sono un femminista. Parlavo di me”. Un episodio dopo (S3, E11) la stupra.

razzalizzanti, e dunque parto da me, per cercare di “tradire” la “mia” razza (Borghi 2020, 55).

Ricordo bene l'imbarazzo dei miei primi anni a Bologna nel dire “vengo dal Veneto” perché le persone sapevano che il Veneto era la patria della Lega al 79% ancora prima della svolta nazionalista di Salvini. Ricordo che cercavo di dire, di far capire che non c'era solo quello in Veneto, anche se poi io venivo da un paesino in provincia di Treviso e non da un posto *fancy*, colto e politicizzato come potevano essere Padova o Venezia. Guardando quell'imbarazzo adesso, ci vedo nascosta dietro la vergogna di essere nata in una famiglia di estrema destra, la fatica che ho fatto per disimparare tutto quello che mi era stato insegnato, che a lungo ho considerato normale e naturale. La mia era una famiglia di estrazione contadina che, essendosi arricchita come tante altre negli anni del boom economico, quando sono nata io poteva considerarsi di classe media – o per lo meno, lo era la famiglia di mio padre: gli studi femministi hanno messo in discussione l'idea che la classe delle donne-mogli sia la stessa degli uomini-mariti (De Beauvoir 1949; Guillaumin 1992). È stato grazie alla Corinna, la mia migliore amica di una vita, figlia di operai comunisti, che ho iniziato a mettere in discussione l'educazione al razzismo che avevo ricevuto; solo dopo è arrivato lo studio, la soggettivazione politica. In un percorso di formazione a metà fra quello dell'eroe protagonista di *Ovosodo* e *Caterina va in città*, ho vissuto per anni nella falsa illusione che acculturarmi avrebbe significato allontanarmi dalle mie origini ignoranti e contadine. Ancora oggi dalle mie parti dire a qualcun'altro che è “un contadino” equivale a dire che è un ignorante: un insulto classista che presuppone che chi non ha una cultura erudita sia stupid'altro, in una distinzione tra cultura alta e bassa, tra i saperi colti e i saperi della terra.³² Mi allontanavo quindi dalle mie radici, ma loro rimanevano sempre lì a segnare una parte consistente della mia vita che non potevo rimuovere, in un posizionamento che era qualcosa da tenere nascosto, al contrario di quello che ci piace fare ora con tutte le nostre belle identità queer e transfemministe. A questo movimento di allontanamento è corrisposto, come una spinta uguale e contraria, l'avvicinamento a mia mamma, una donna incredibile che ha saputo mettersi in gioco anche quando le sembrava tardi, rivoluzionando la sua vita. Nonostante la fatica, mi ritengo comunque privilegiata perché negli anni ho avuto

³² In questo senso, si avvicina alla connotazione dispregiativa dell'insulto “terrone”, nel quale però si sono anche stratificati i rapporti di potere legati al colonialismo interno e all'estrattivismo della forza lavoro meridionale nelle grandi industrie del nord Italia (Panico 2016; Acquistapace *et al.* 2016; Conelli 2022).

accanto come complice e alleato mio fratello, che ha compiuto un percorso simile al mio, pur nelle sue specificità.³³

Ho svolto le interviste per la tesi mentre dentro di me era in corso questo processo, che potrei chiamare di riscoperta della rimozione. Molte delle intervistate, soprattutto le più giovani, hanno fatto ampiamente riferimento alle discriminazioni vissute a scuola, sia da parte dellə compagnə che dellə insegnanti. In alcuni momenti mi saliva come un magone la consapevolezza che, nelle voci dellə miə compagnə di classe di elementari e medie, l'alunnə bullə sarei stata io. Ricordo che, all'epoca, raccontavo alcune cose che accadevano in classe ai miei genitori, e loro le ri-raccontavano orgogliosi ai loro amici: "*i tosatei i dixè la verità!*" chiosavano, "i bambini dicono la verità!", dimenticandosi o pretendendo di dimenticare che quelle "verità" me le avevano impartite loro.³⁴ Sarebbe disonesto, tuttavia, imputare soltanto ai miei genitori la responsabilità della mia educazione al razzismo: se "per crescere un bambino ci vuole un intero villaggio", anche per insegnare la supremazia razziale, l'odio verso il diverso, i codici stessi del razzismo è necessaria un'intera comunità. Amici di famiglia, parenti, maestre, prof, altri genitori – uomini e donne in egual misura: tutti i miei adulti di riferimento hanno contribuito a questo processo. Per anni ho provato verso di loro sentimenti di rabbia perché non mi avevano salvato: e come avrebbero potuto, dato che erano stati proprio loro a insegnarmi quelle cose? Per loro era giusto che io fossi così. Erano fieri che io fossi così. È questo a cui penso quando parlo di educazione al razzismo.

Nel lavoro di ricerca sulle auto-rappresentazioni che le donne musulmane italiane fanno di sé e sulle etero-rappresentazioni che invece le dipingono come altro da sé, grazie a questo percorso autoetnografico, mi sono scoperta a mia volta, etero-rappresentante. Se tale consapevolezza mi ha fatto spesso desiderare di abbandonare il lavoro che stavo facendo, dall'altra parte senza questo lavoro probabilmente non sarei andata così a fondo. Anche adesso mi capita che, mentre leggo, scrivo o penso qualcosa per la mia tesi, mi venga da piangere. Ho chiesto a un collega se succedesse anche a lui e ha assentito, ma non penso che il senso delle nostre lacrime sia lo stesso: certo, anch'io provo quel senso di disperazione per la mole di lavoro, per tutto quello che avrei potuto fare per arrivare fin qui più preparata e non ho fatto. Ma tutte le altre volte so che succede perché ciò su cui lavoro è così strettamente intrecciato alla mia vita che,

³³ Grazie ad Athena che mi ha invitato a "restituire il lavoro che noi facciamo nelle nostre famiglie quando cresciamo".

³⁴ Si veda la ricerca di Tabet (1997) nelle scuole elementari dei primi anni '90.

mentre sottolineo una frase o sposto un commento da un paragrafo a un altro, si spostano anche dei pezzetti dentro di me. Mentre mi asciugo le lacrime c'è Sara Ahmed che mi tiene per mano, ricordandomi che “ci hanno insegnato a ripulire i nostri testi, a non rivelare lo sforzo che facciamo per arrivare da qualche parte” (2021 37). Ahmed ha elaborato a questo proposito la teoria del “concetto sudato”, ovvero un concetto che “emerge dall'esperienza corporea dello sforzo” (Ibidem): per la teorica femminista l'esercizio che dobbiamo compiere è quello di “rimanere nella difficoltà, continuare a esplorare ed esporre questa difficoltà” (Ibidem). Scomoda, fallita, e ora anche sudata mi appresto a chiudere la riflessione che mi ha vista al centro fin troppo a lungo, e rivolgo lo sguardo alle epistemologie che hanno permesso a tutte queste esperienze di farsi teoria (incarnata). Perché come sostiene ancora Ahmed, “il personale è teorico” (Ivi, 33).

1.3 Colonialità del sapere ed epistemologie femministe

1.3.1 *Not All (White) Feminists*

Se per molte di noi è stato possibile aggirarsi nelle crepe dell'accademia senza dover continuamente rispondere dei propri interessi scientifici al *male gaze* è stato solo perché le femministe venute prima di noi hanno aperto uno spazio in cui rivendicare la necessità di occuparsi di quanto viene considerato “fuori tema” (Melandri 2017). Anche in Italia i femminismi hanno prodotto una rottura epistemologica nel pensiero Occidentale (Bertilotti *et al.* 2006; Perilli 2006), ma non sempre sono riusciti a smarcarsi da un inquadramento eurocentrato (Ellena 2010, Vanzan 2012). Anzi, come nota Raffaella Baritono, le femministe europee e occidentali “in alcuni casi sono state partecipi” delle “riproposizioni di politiche neocoloniali” (2009, 196-197).³⁵ Tale consapevolezza è giunta ai femminismi occidentali in generale e italiani in particolare grazie al lavoro delle femministe Nere, musulmane, razzializzate e dei “Sud Globali”, le quali hanno criticato il paradigma della “sorellanza globale” (Morgan 1984). Mettendo in discussione la “visione monolitica ed essenzialista della ‘donna’ – bianca, di classe

³⁵ Si veda a questo proposito il problematico rapporto con il multiculturalismo in Moller Okin (2007) e Bernacchi (2018 e 2019).

media, eterosessuale” (Perilli ed Ellena 2012, 131), le femministe *Altre/alterizzate* (Mohanty 2012) hanno dichiarato che anche le donne possono essere “implicate nella subordinazione di altre donne” (Fellows e Razack 1998, 335). Grazie a queste analisi, abbiamo potuto riconoscere che vi è un problema nel modo in cui le femministe occidentali si sono rapportate alle donne e ai femminismi altri/alterizzati. Le femministe postcoloniali, ad esempio, hanno criticato l’“orientamento colonialista” (Mohanty 2012, 58) e imperialista (Amos e Parmar 1984) dei femminismi emancipazionisti di fine Ottocento-inizio Novecento, arrivando a definire “femminismo coloniale” l’impiego di discorsi e pratiche femministe “contro altre culture, al servizio del colonialismo” (Ahmed 1992, 151). Le donne e le femministe Nere statunitensi fin dalla metà dell’Ottocento hanno messo in discussione la neutralità del soggetto “donna”, sostenendo che le donne Nere, operaie, e del cosiddetto “terzo mondo” sono state presenti fin dall’inizio nella lotta femminista: la loro presenza sarebbe stata oscurata dall’egemonia delle femministe bianche (Combahee River Collective 1977).³⁶ In modo simile, le femministe musulmane sostengono che il femminismo è nato nei territori colonizzati – connettendosi sin dal principio con le lotte di liberazione nazionale – nello stesso momento del femminismo europeo, e non grazie alla sua influenza (Ali 2012). L’elenco può continuare a lungo: come le femministe decoloniali hanno interrogato la “colonialità del genere” (Lugones 2008), le femministe della diaspora hanno interrogato i rapporti tra femministe occidentali-europee e donne migranti (Selek 2021).

La rottura epistemologica così prodotta ha generato, da una parte, l’assunzione di responsabilità di alcune femministe bianche-occidentali; dall’altra, quella che Mary Louise Fellows e Sherene Razack hanno definito come “gara per l’innocenza” (1998). In questa metaforica competizione, “ogni donna cerca di assicurarsi la giustizia [sostenendo] di non essere come le altre” (Ivi, 336). Una dichiarazione di “innocenza bianca” (Robin 2018; Eddo-Lodge 2021) che, anche grazie al confronto con le analisi di Sara Ahmed (2021) e Rafia Zakaria (2021a), mi ha fatto pensare al titolo di questo paragrafo, *Not all (white) feminists*. I maschi paladini del femminismo, infatti, quando sentono le critiche che le femministe rivolgono alle maschilità incarante nelle

³⁶ Tendenzialmente la nascita del femminismo Nero si fa risalire al manifesto del *Combahee river collective* (1977), collettivo che riprende il suo nome “da un’importante azione che nel 1863 liberò più di 750 persone schiavizzate, nell’unica campagna militare della storia degli Stati Uniti pianificata e diretta da una donna” (Gago 2022, 158). Tuttavia, andando a ritroso si possono incontrare le prime donne Nere che lottano per i diritti civili sin dalla metà dell’Ottocento, quando era ancora in vigore il sistema schiavista: “il discorso pronunciato nel 1851 dall’ex schiava Sojourner Truth è considerato uno dei testi pionieri del *Black feminism* perché è una delle prime teorizzazioni del rapporto di co-costruzione di genere e razza” (Moise 2019, 30).

esperienze degli uomini etero-cis, affermano la loro solidarietà alla causa ma si premurano di sottolineare che loro non sono come gli “altri maschi”. Da qui l’uso ironico dell’hashtag *#notallmen* (Zimmerman 2014), che riprendo per lanciare il nuovo hashtag *#notallfeminists*, o meglio, *#notallwhitefeminists*. Anche se di ironico, in entrambi i casi, c’è veramente poco: queste posizioni difensive non sono utili in nessun modo all’avanzamento di una trasformazione sociale, né a “far esplodere” la presunta universalità rivendicata dal femminismo bianco-occidentale (Ahmed 2021, 54). Al contrario, esse “servono a rafforzare i sistemi di dominazione e a mantenere gli assetti gerarchici tra le donne” (Fellows e Razack 1998, 336). Consapevole delle critiche al femminismo bianco-occidentale, anche in termine di appropriazione dei saperi (Akotirene 2022), non uso la giustificazione di “non essere come le altre” per motivare il mio ricorso a queste elaborazioni teoriche e politiche. Ritengo anzi più utile rivelare i miei/nostri limiti, i miei/nostri fallimenti (Borghi 2020), senza tentare di autoassolvermi/ci e presentarmi/ci come la buona alleata. Penso piuttosto che la frattura epistemologica compiutasi grazie al lavoro delle femministe Altre/alterizzate sia stata così potente da non poter essere ignorata. Per me, sia come femminista che come ricercatrice, l’incontro con tali elaborazioni ha significato uno spostamento enorme, di cui sono grata. Desidero quindi continuare a mettere in circolo saperi contro-egemonici, soprattutto perché ritengo che ancora troppe poche femministe bianche-italiane abbiano indagato le implicazioni di quello che viene definito razzismo strutturale (o sistemico) all’interno dei femminismi contemporanei (Prasad 2013), facendosi carico delle conseguenze che questo comporta.³⁷

I femminismi italiani, infatti, hanno adottato e talvolta ancora adottano una proiezione eurocentrica dei propri modelli di modernità e femminilità secolarizzata sulle donne e femministe Altre/alterizzate. Il femminismo italiano si è a lungo immaginato come neutro sulla linea del colore, nonostante una delle firmatarie del manifesto di Rivolta Femminile (1970), insieme a Carla Lonzi e Carla Accardi, era una donna Nera: Elvira Banotti. Nata ad Asmara quando l’Eritrea era colonia italiana, Banotti fino ai tempi più recenti è stata oggetto di una potente *color erasure* (Dempsey 2018), nonostante nei suoi scritti abbia nominato il razzismo a seguito del suo arrivo in Italia (Banotti 2011). Più di recente, le voci di femministe Nere e/o di seconda generazione si stanno facendo sempre più presenti nel dibattito femminista italiano, in quella che è

³⁷ Ringrazio per i lavori pionieristici che hanno compiuto Paola Tabet, Vincenza Perilli, Liliana Ellena, Sara R. Farris, Rachele Borghi ed Erika Bernacchi.

stata definita una “nuova cartografia di voci, movimenti e riferimenti di pensiero” (Leunkeu *et al.* 2022, 27). In particolare, Camilla Hawthorne data tale emersione al 2019, quando un gruppo di donne Nere ha firmato una lettera aperta al *Corriere della Sera* (Embafrash *et al.* 2019) che “criticava un’immagine offensiva del sindaco di Milano Giuseppe Sala fotografato con una bambina nera seduta ai suoi piedi” (Hawthorne 2019, 26).³⁸ Sebbene negli ultimi anni si sia diffusa nei femminismi italiani la tendenza ad adottare un approccio intersezionale, anche grazie al lavoro politico di Non Una di Meno, questa diffusione ha comportato una serie di problematicità tipiche delle “teorie in viaggio” (Said 1983 e 2001; Tola e Ribeiro Corossacz 2017). La stessa Kimberlé Crenshaw³⁹ ha definito “problematico” il modo in cui è stata recepita l’intersezionalità in Europa, “per una tendenza diffusa tra gli europei a considerare la questione razziale specifica degli Stati Uniti e a negare il razzismo” europeo (Bello e Mancini 2016 in Frisina 2020, 61). Inoltre, affinché l’intersezionalità non resti un calco dagli Stati Uniti, un concetto accademico inservibile nella lotta delle persone che subiscono sul proprio corpo la violenza del razzismo istituzionale in Europa, Fatima Ouassak (2015) ritiene necessario fare riferimento alla storia della colonizzazione, alle lotte di liberazione decoloniale e alle ricadute postcoloniali di questa storia tutta europea sugli stati nazione contemporanei.

Insieme ad Alina Dambrosio Clementelli ci siamo interrogate proprio sui fraintendimenti legati alla ricezione dell’intersezionalità nel contesto politico e accademico italiano (Dambrosio Clementelli e Panighel *forthcoming*). Tra i problemi che abbiamo riscontrato ci sono la percezione dell’intersezionalità solo come sommatoria di oppressioni individuali, e non come assi di oppressioni sistemici (Baritono 2018); l’idea neoliberale di intersezionalità come inclusione delle soggettività oppresse da sistemi di potere che in questo modo non vengono intaccati (Ait Ben Lmadani e Moujoud 2012); lo sbiancamento dell’intersezionalità (Bilge 2013 e 2015)

³⁸ Si vedano Scego (2019), Hakuzwimana Ripanti (2019), Kan (2020), Obasuyi (2020), Uyangoda (2021). Se queste autrici non sono le prime donne Nere/di seconda generazione a prendere parola in Italia, sono tra le prime ad averlo fatto con un chiaro posizionamento femminista.

³⁹ Anche se l’approccio intersezionale viene normalmente ricondotto al lavoro di Kimberlé Crenshaw (1989), ricercatrici e attiviste “sono concordi nell’affermare che le teorie femministe hanno sollevato il problema dell’intersezionalità molto prima di dargli un nome” (Perilli ed Ellena 2012, 130). Anche senza nominarla come tale, l’intersezionalità sarebbe stata utilizzata come strumento analitico dalle femministe del Sud Globale fin dall’Ottocento (Hill Collins e Bilge 2016). I testi cardine del femminismo Nero che hanno portato Kimberley Crenshaw a teorizzare il concetto per come lo conosciamo sono Weathers (1969); Combahee River Collective (1977); Angela Davis (1981); bell hooks (1981); Hazel Carby (1982); Gloria Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (1982); Audre Lorde (1984); bell hooks (1984); Patricia Hill Collins (1986).

che, come sostiene Carla Akotirene è diventata quasi una “moda accademica [che] “promuove le carriere di figure accademiche” bianche (2022, 22). Queste letture distorte veicolano un immaginario pacificato e “inclusivo” dell’intersezionalità (Bilge 2013), che non ribalta in nessun modo le dinamiche di potere, discriminazione e oppressione. Riteniamo pertanto necessario decostruire il paradigma stesso dell’inclusività delle soggettività marginalizzate, nel quale è insita una dinamica di potere che abbiamo definito “feticizzazione della marginalità” (Dambrosio Clementelli e Panighel 2020, 84).

Come se non bastassero i problemi e le divisioni all’interno del femminismo, le questioni che esso storicamente solleva sono state strumentalizzate per stigmatizzare l’islam e gli uomini musulmani e perseguire politiche xenofobe in nome della parità di genere. Per descrivere questo processo, la sociologa Sara Farris ha coniato il termine *femonazionalismo* (2019).

Abbreviazione di “nazionalismo femminista e femocratico”, il termine femonazionalismo fa riferimento alla strumentalizzazione dei temi femministi da parte di nazionalisti e neoliberalisti nell’ambito di campagne islamofobe (ma anche contro i migranti). Al contempo indica la partecipazione di alcune femministe e femocrate alla stigmatizzazione degli uomini musulmani in nome dell’uguaglianza di genere. (Farris 2019, 14)⁴⁰

Sebbene secondo i dati dei centri antiviolenza in Italia venga uccisa una donna ogni tre giorni dal marito, ex marito, partner o ex partner,⁴¹ quando a commettere violenza contro le donne sono uomini migranti e/o musulmani i partiti di destra, “di solito antifemministi e omofobi” (Ivi, 17), si fanno paladini dei diritti delle donne (Rashid 2017; Colella 2021). Le culture altre/alterizzate vengono descritte come “più patriarcali delle culture in cui sono immerse” (Moller Okin 2007, 13) in un processo di “razzializzazione del sessismo” (Guénif-Souilamas e Macé 2004; Hamel 2005). Secondo Farris questi discorsi non sono solo retorici, ma assumono una dimensione performativa e materiale:⁴² il femonazionalismo agisce infatti anche come politica

⁴⁰ Sul ruolo delle donne di destra e dei femminismi neoliberali in questo processo si vedano Farris e Rottenberg (2017) e Rottenberg (2020).

⁴¹ Si vedano i dati raccolti per il 2021: <https://www.direcontrolviolenza.it/wp-content/uploads/2021/11/Report-Dati-DiRe-2020-1.pdf>.

⁴² Si veda rispetto a questo anche il lavoro di Zaar Rashid (2016) sulle politiche di empowerment rivolte alle donne musulmane in Gran Bretagna.

economica nel momento in cui le “povere” donne migranti/musulmane da salvare da un presunto patriarcato oscurantista vengono incluse nell’ordine della nazione a patto però che si mettano a lavoro nei settori della cura e del lavoro domestico, in un paese in cui decenni di neoliberalismo hanno smantellato il welfare pubblico.⁴³ Inoltre, l’idea di “salvare le donne” musulmane dal patriarcato oscurantista di cui sono vittime è stata usata per giustificare misure che vanno dall’invasione dell’Afghanistan, al divieto dell’hijab e/o del velo integrale in vari stati europei, dalla Francia (2004) alla Svizzera (2021). A questo proposito l’antropologa Lila Abu-Lughod ha invitato “antropologhə, femministe o cittadinə interessatə [a] diffidare dall’assumere il ruolo delle missionarie cristiane del XIX secolo che hanno dedicato la loro vita a salvare le loro sorelle musulmane” (2002, 789). Secondo Abu-Lughod, infatti, negli intenti salvifici contemporanei “si sentono echi inquietanti dei loro obiettivi virtuosi, anche se il linguaggio è laico, gli appelli non a Gesù ma ai diritti umani o all’Occidente liberale” (Ibidem).

Nel frattempo, le “povere donne da salvare” hanno elaborato i propri strumenti critici, sovvertendo le logiche dei binarsi orientalisti e neo-orientalisti (donna velata/svelata, arretratezza tradizionale/modernità progressista ed europeizzata). Le donne musulmane hanno infatti rivendicato la propria *agency* (De Petris 2005; Salih 2008), sostenendo che un’interpretazione di genere dell’islam è lo strumento più potente per la propria liberazione all’interno dei contesti musulmani (Mernissi 1975). Il cosiddetto femminismo islamico (Pepicelli 2010a) si struttura come un

movimento transnazionale, inscritto nella continuità del pensiero riformista musulmano emerso alla fine del XIX secolo, che invoca un ritorno alle fonti originali dell’islam (Corano e Sunna) – per liberarli dalle letture e dalle interpretazioni sessiste che tradiscono l’essenza liberatrice del messaggio della rivelazione coranica – e all’utilizzo dello strumento giuridico dell’*ijtihad*⁴⁴ che permette di apprendere l’islam in rapporto con il cambiamento dei contesti. (Ali 2012, 23)

⁴³ A questo proposito Farris ha riattivato la categoria marxiana di “esercito salariale di riserva”, sostenendo però che la mercificazione del lavoro domestico e di cura (Farris e Marchetti 2017) prevede l’esistenza di un “esercito *regolare* di forza lavoro” subalterno (Farris 2017, 248 e ss. – corsivo mio).

⁴⁴ Interpretazione del Corano “che l’Islam consente quando si è davanti a un testo con una pluralità di possibili significati”, usata dal femminismo islamico “per decostruire le interpretazioni maschiliste che ne sono state date in passato e reinterpretare i versetti con uno sguardo di genere [...] che tenga conto dell’intera rivelazione e della Sunna sullo stesso argomento” (Iannucci 2014a, 23).

Nonostante l'ampio uso che viene fatto del termine, vi sono delle controversie sulle definizioni di "femminismo islamico" e "femministe islamiche/musulmane": alcune preferiscono la definizione di Gender *jihad* (Iannucci 2013) e di "riformiste al femminile" (Ali 2012). In ogni caso, come sostiene Miriam Cooke "il femminismo islamico non è un'identità immutabile ma è piuttosto una strategia di auto-posizionamento che si determina contestualmente, dove la giustapposizione di termini quali 'femminista' e 'islamica' attesta l'emergere di identità multiple" (2001 in Pepicelli 2007, 320-21). Negli ultimi anni, tale femminismo ha assunto grande visibilità e interesse nel dibattito internazionale,⁴⁵ esponendosi anche alle critiche delle femministe arabe che non si riconoscono in un percorso religioso di emancipazione. La professoressa iraniano-canadese Heidi Moghissi sostiene, ad esempio, che tale visibilità avrebbe messo in ombra "le forme di lotta al di fuori delle pratiche religiose, mettendo a tacere le voci laiche che si levano contro le soffocanti politiche di islamizzazione della regione" (Moghissi 2011, 84).⁴⁶ La ricerca di Saba Mahmood sulle donne nel revivalismo islamico in Egitto, inoltre, ha messo in discussione il frame etnocentrico e liberale con cui guardiamo ai concetti di *agency* e di libertà nel caso, sostenendo la necessità di interrogare il "peso accordato alla distinzione tra individuo e sociale all'interno delle teorie dell'azione morale e politica delle filosofie liberali e comunitarie" (2004, 122). Consapevole del contributo fondamentale delle femministe laiche ai femminismi di ogni latitudine (penso, su tutte, a Nawal El Saadawi e a Fatima Mernissi), ritengo che rispetto al tema di questa ricerca sia necessario e fondamentale mettere in luce i contributi delle femministe musulmane e delle donne che lottano per i diritti di genere nei contesti musulmani. Ritengo infatti, come afferma la storica Lucia Sorbera, che "la ricerca ed il pensiero contemporanei, scaturiti dagli interrogativi posti dalla proposizione di modelli di femminilità e di rapporti di genere diversi da quelli dominanti in Europa, offrano spunti di riflessione inediti alla storia delle donne" (2008, 61).

⁴⁵ Numerosissime, infatti, sono le pubblicazioni in proposito. Una lista non esaustiva comprende Al-Hibri (1992), Assirelli *et al.* (2014), Barlas (2002), Badran (2007 e 2009), Breigheche (2016), Bullock (2002) Cooke (2001), El Houssi e Sorbera (2013), Iannucci (2013 e 2014b), Jouili (2015), Karami e Scarcia Amoretti (2015), Mahmood (2005), Mir-Hosseini (2020), Najmabadi (1991), Pepicelli (2010a e 2010b), Salih (2006 e 2008), Scarcia Amoretti (1976); Scudieri (2013a e 2013b), Wadud (1999 e 2006), WLUML (1997).

⁴⁶ Moghissi sostiene anche che il femminismo islamico "non è rappresentativo delle donne arabo-musulmane e della realtà che vivono, ma è il prodotto di femministe della diaspora e studiose con un background musulmano che abitano e lavorano in Occidente" (in Pepicelli 2007, 324-325).

1.3.2 Studi critici per farla finita con la colonialità

Quando mi sono approcciata allo studio della questione dell'islamofobia di genere in Italia le competenze critiche di cui disponevo, oltre ai saperi femministi di cui ho già parlato, erano quelle apprese dagli studi postcoloniali. Il primo anno di dottorato, cercando di far pubblicare un articolo estratto dalla mia tesi di laurea magistrale in una delle tanto anelate riviste di fascia A, ricordo di aver inserito fra le *keywords* richieste dopo l'abstract un riferimento alla "decolonial theory". Qualche anno prima avevo letto un articolo della femminista franco-irachena Zahra Ali (2016) che mi era parso confermare quanto avevo capito fino a quel momento sulla disputa tra studi postcoloniali e approccio decoloniale. Fin dalle prime righe dell'articolo Ali infatti sosteneva che il termine "decoloniale" si è diffuso

negli ultimi dieci anni nei circoli di attivisti antirazzisti, femministi e anticapitalisti. Si parla della necessità di 'decolonizzare le menti' o di decolonizzare le cosiddette forme tradizionali di lotta politica contro le disuguaglianze di classe, razza e genere. [...] una delle celebri frasi di Fanon – 'Non sono in rivolta per una cultura particolare, ma perché semplicemente non riesco a respirare' – è riecheggiata nelle manifestazioni degli indignados di Wall Street e degli attivisti neri di Ferguson e Baltimora che protestavano contro i crimini razzisti della polizia. (Ali 2016, 1)

La mia ingenua lettura riteneva dunque che *postcoloniale* fosse un aggettivo per gli approcci accademici, e che *decoloniale* fosse la sua traduzione in termini politici. Pertanto, inserendo la parola chiave "decolonial theory" mentre inviavo il mio articolo pensavo di rivendicare una postura *in between* fra accademia e movimenti. L' reviewer due mi fece non troppo gentilmente notare che non citavo un singolo testo della critica decoloniale nel cui solco affermavo di iscrivermi. Da quel momento, pertanto, ho affinato le mie ricerche.

Secondo Farid Hafez gli approcci allo studio dell'islamofobia possono dividersi in tre assi: gli studi sul "pregiudizio" (*prejudice studies*), l'approccio postcoloniale e degli studi critici sulla razza e, infine, l'approccio decoloniale. I *prejudice studies* guardano all'islamofobia come a "un'espressione delle mentalità e dei comportamenti, una forma di pregiudizio. Si tratta di un approccio della psicologia sociale che cerca di spiegare il

pregiudizio come il risultato di modelli di comportamento psicologici sociali” (Hafez 2018, 215).⁴⁷ Gli studi postcoloniali invece, “basati sulle teorie foucaultiane sul complesso potere/conoscenza, analizzano l’islamofobia come una forma di discorso [al fine di] criticare le strutture di potere che mirano a governare i soggetti che hanno costruito”, concentrandosi più sulla cultura dominante che sull’islam e le persone musulmane (Hafez 2018, 217).⁴⁸ Infine, per illustrare l’approccio decoloniale,⁴⁹ Hafez riporta la definizione di islamofobia del *Islamophobia Research and Documentation Project* fondato da Hatem Bazian presso il *Center for Race and Gender* all’università di Berkeley:

l’islamofobia è una paura o un pregiudizio artificioso, fomentato dall’attuale struttura di potere globale eurocentrica e orientalista. È diretta a una minaccia musulmana percepita o reale attraverso il mantenimento e l’estensione delle disparità esistenti nelle relazioni economiche, politiche, sociali e culturali [...]. L’islamofobia reintroduce e riafferma una struttura razziale globale attraverso la quale le disparità nella distribuzione delle risorse vengono mantenute ed estese. (Islamophobia Research and Documentation Project 2016 in Hafez 2018, 219)

L’approccio decoloniale rimprovera agli studi postcoloniali soprattutto di essere rimasti incastrati nel canone occidentale post-strutturalista/postmoderno (Wekker 2016; Borghi 2020). Hafez sostiene tuttavia che “gli studiosi decoloniali non negano gli importanti contributi degli studi postcoloniali e si basano esplicitamente sulla critica portata avanti dagli studi postcoloniali alla produzione di conoscenza occidentale” (2018, 220). Nonostante l’approccio di questa tesi, sin dal titolo, si articoli soprattutto a partire dalle elaborazioni del pensiero postcoloniale, farò spesso riferimento alle analisi delle autrici decoloniali sull’islamofobia ma non solo: sulle orme di Hafez, ho scelto di non privilegiare l’una o l’altra proposta, ma di utilizzarle entrambe quando le ritenga necessarie per l’analisi che voglio condurre. Le ragioni di questa scelta sono essenzialmente due: in primo luogo, alle dicotomie accademiche preferisco la creazione

⁴⁷ Come esponenti di questo approccio, Hafez cita John Esposito (The Bridge Initiative 2016) e Wolfgang Benz (2009). Per quanto riguarda l’Italia, ad esclusione di Proglia (2020), gli studi critici, le ricerche sul campo e i report sull’islamofobia adottano tendenzialmente tutti una postura centrata sul pregiudizio e le discriminazioni.

⁴⁸ Tra le autrici che usano la prospettiva postcoloniale vi sono lo stesso Hafez (2017), Amir Saeed (2007), Ivan Ureta e Annemarie Profanter (2011) e Nivedita Prasad (2013).

⁴⁹ Oltre a Bazian, Hafez cita come esponenti dell’approccio decoloniale all’islamofobia Ramón Grosfoguel (2017a) e Salman B. Sayyid (2014).

di “alleanze abilitanti” per il cambiamento (Bacchetta 2015, 32). Seguo qui l’invito di Leon Moosavi, docente dell’University of Liverpool e fondatore del *Decolonial Critique network*, a pensare alle “gerarchie coloniali” come produttrici di “uno spettro di esclusione che mette a tacere vari gruppi in modi simili, anche se diversi, piuttosto che pensare in termini semplicistici e binari” a un rapporto univoco Nord/Sud (2020, 346). Con Harney e Moten (2021) penso infatti che tutti gli strumenti che possono in qualche modo incrinare i sistemi di oppressione, violenza e sfruttamento che quotidianamente affossano le vite e le lotte delle soggettività subalterne (sulle linee della razza, del genere e della classe) debbano essere sottratti all’accademia per essere messi a disposizione al di fuori di essa. In secondo luogo, non riesco a togliermi dalla testa l’idea che se avessi dovuto adottare un approccio decoloniale, non avrei dovuto scrivere questa tesi: avrei dovuto starmene zitta o lavorare su altro. Grazie alle elaborazioni sulla “teoria bassa” di Halberstam (2022)⁵⁰ e all’invito di Rachele Borghi all’accessibilità come “questione politica” (2020, 16) mi sento legittimata a usare come metafora per il mio ragionamento un meme incontrato in uno dei tanti noiosi scorrimenti delle home social che occupano le mie giornate:

The british museum after we Decolonise it



Meme che prova a immaginare come sarebbe il British Museum decolonizzato.

Il British Museum nella mia metafora non sarebbe ovviamente la mia tesi, ma l’accademia stessa, quel luogo che ha permesso la costruzione dei saperi di cui

⁵⁰ Halberstam riprende il concetto di “teoria bassa” da Stuart Hall, secondo il quale la teoria non è un fine in se stessa ma “una deviazione nel cammino verso qualcosa di più importante” (Hall 2006, 188). Il filosofo queer propone di “pensare alla teoria bassa come a una forma di accessibilità, [a] un assemblaggio di testi eccentrici e da esempi che rifiutano di confermare le gerarchie del sapere che mantengono l’alto nell’alta teoria” (Halberstam 2022, 31).

l'Occidente si fregia estraendoli letteralmente dai corpi subalterni.⁵¹ Ma potrebbe essere anche la disciplina sociologica, nata come strumento di disciplinamento sociale e che, nonostante tutti gli *interpretive turn*, continua a ignorare i contributi dell'è sociologhè razzializzatè che hanno contribuito al suo sviluppo.⁵² Mentre rifletto sulla teoria critica attraverso i meme, ascolto la stessa playlist della filosofa Angela Balzano quando afferma

Non ci si stupisca dunque di non riconoscere il genere musicale che si sta ascoltando. È filosofia politica o bioetica? Sono studi culturali o studi sulla tecnoscienza? Sono per lo più voci che si affastellano o si riconosce un approccio teorico predominante? Io percorro tutti i *paesaggi melodici* in cui posso rinvenire risposte che da sola non so darmi, che una sola disciplina non potrà mai fornirci. (2021, 13)

Sono grata alle teorie decoloniali per aver evidenziato che la fine delle amministrazioni coloniali e la “decolonizzazione giuridico-politica” (Grosfoguel 2017a, 37) non abbiano posto fine alla “colonialità” (Quijano 1999), la quale permane nella contemporaneità globale in forma di subordinazione economica, politica e razziale. Ramón Grosfoguel ritiene in questo senso che

costruire zone periferiche come l’Africa o l’America Latina come regioni con un “problema” o con un “grado arretrato di sviluppo” ha nascosto la responsabilità europea ed euro-americana nello sfruttamento di questi continenti. La costruzione di regioni “patologiche” nella periferia, in opposizione agli schemi di sviluppo dell’ “Occidente” considerati “normali” ha giustificato un intervento politico ed economico delle potenze imperiali ancora più intenso. (2017a, 46)

In termini di colonialità del sapere questo implica che anche in alcune università del Sud globale è dominante l’approccio eurocentrico (Moosavi 2020).⁵³ Come abbiamo in parte già visto, la colonialità permane anche nella costruzione dei saperi accademici, in

⁵¹ I femminismi Neri hanno da tempo sollevato la questione dell’uso dei corpi delle donne Nere come cavie di sperimentazione per l’avanzamento delle scoperte mediche. Si vedano Roberts (1998), Dorlin (2006), Chamayou (2009) e Balzano (2021).

⁵² Si vedano Frisina (2020) per l’apporto del sociologo Nero W.E.B. Du Bois alla disciplina sociologica fin dalla fine dell’Ottocento e Morris (2015) su come il suo contributo sia stato ostracizzato a causa del razzismo interno all’accademia.

⁵³ Ringrazio la mia collega Nadia Chaouch per essersi più volte confrontata con me su questo punto.

un “provincialismo eurocentrico” (camuffato da universalismo) che considera “inferiori tutte le ‘altre’ tradizioni di pensiero (considerate nel secolo XVI come ‘barbare’, nel XIX come ‘primitive’, nel XX come ‘sotto-sviluppate’, ed agli inizi del XXI come ‘antidemocratiche’)” (Grosfoguel 2017b, 145).

Sono grata alle teorie decoloniali anche perché hanno permesso di perfezionare la pratica del posizionamento elaborata dai femminismi Neri, mettendo in evidenza anche la centralità del “luogo” da cui si parla (Ribeiro 2020), “cioè la collocazione geopolitica e corpo-politica del soggetto che parla” (Grosfoguel 2017a, 28). Al contempo, sono grata agli studi postcoloniali per aver introdotto la nozione di cultura negli studi sul colonialismo (Said 1998), sottolineando che oltre alle armi, agli eserciti, alle “proprie strutture politiche ed economiche” i colonizzatori portavano con sé “una visione del mondo che negava ai colonizzati la capacità di agire, e che nella narrazione storica li marginalizzava e li riduceva al ruolo di soggetti passivi” (Deplano e Pes 2014, 9). Sono grata agli studi postcoloniali per avermi aiutato a spostare il focus dei miei interessi di ricerca dalle società Altre/alterizzate all’Europa, permettendomi di studiare il caso italiano quasi come un’*area study* (Proglione 2012). Soprattutto, devo alla critica postcoloniale (insieme al transfemminismo) lo spostamento di sguardo che mi ha permesso di rendermi conto del mio posizionamento, del mio privilegio, cercando delle strade che mi aiutassero a dirlo, a decostruirlo e a metterlo in discussione. Forse perché ho incontrato il postcoloniale in università, che per me non è un luogo di lotta, non gli ho dato un potere tale da potermi poi sentire tradita (Borghi 2020). Mi sono sentita molto più tradita dal transfemminismo, su cui invece avevo riversato una dose di aspettative forse eccessiva. Non per questo abbandono il femminismo come teoria critica, anche se, purtroppo, ho dovuto abbandonare alcuni spazi che per me significavano la vita intera.

Infine, ritengo che ci sia quanto mai bisogno di alleanze in un’epoca in cui le teorie critiche non si devono scontrare solo contro la colonialità strutturale e il neoliberismo dell’accademia, ma anche con il *backlash* globale contro l’elaborazione di saperi critici.⁵⁴ A fronte dello *Zeitgeist* contemporaneo, caratterizzato da un estremo fermento nel dibattito su razzismi e femminismi a livello globale – che sta producendo contributi

⁵⁴ Oltre a quanto già esposto, penso anche agli attacchi alla credibilità scientifica che subiscono le soggettività subalterne quando decidono di occuparsi delle comunità di cui fanno parte, o di altre comunità subalterne (Egharevba 2001). Penso inoltre al potere delle istituzioni di riassorbire la radicalità dei saperi critici, epurandoli e depotenziandoli. Ringrazio per i ragionamenti fatti insieme la professoressa Julia Suárez-Krabbe della Roskilde University (Danimarca) e la dottoranda Rahma V. Søvik della Norway Inland University.

significativi in termini di elaborazione politica, culturale, artistica e dei movimenti (Barilli 2007) – si contrappone infatti una durissima reazione dei fondamentalismi conservatori in una inedita convergenza con i governi neoliberali. Tra questi, gli attacchi dalle destre reazionarie agli studi di genere, femministi e LGBT, dal Brasile a guida Bolsonaro (Prandini Assis e Ogando 2018), all’Ungheria di Orbán (Adetunji 2018), oltre che in Italia (Garbagnoli e Prearo 2018) e in Grecia.⁵⁵ Inoltre, la guerra tutta statunitense contro la cosiddetta *cancel culture* (Speri 2021) a cui ha fatto eco la crociata francese contro il cosiddetto *Islamismo-Gauchisme* (Traverso 2020; Panighel 2022). Tali attacchi si riflettono, come già esposto, nell’indebolimento e nell’affaticamento delle ricercatrici che inscrivono il proprio lavoro nei campi delle teorie critiche, mettendo a rischio l’integrità e la libertà nella produzione di conoscenza (Borghi 2020; Ahmed 2021). In questo capitolo ho cercato tuttavia di far emergere l’elaborazione di “forme collettive di contrattacco, e non solo di sopravvivenza, per chi abita sia il mondo dell’attivismo che quello dell’accademia” (SomMovimento NazioAnale 2016). È la forza collettiva, infatti, che mi ha permesso di pensare questo lavoro.

⁵⁵ Si veda il comunicato di solidarietà lanciato dal *Feminist Autonomous Centre for Research* di Atene: https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSc1ch6XCPRqFc51F1OjoxIPmgFT50c_70oORYrBRrxgrdaHww/viewform?fbclid=IwAR3Zi0uRqs8JDEuqCJoD10Ua89kTljL1arpRTVRk06H1SVqoG-qKU8f5rfI&gxids=7628.

II. Note metodologiche per una sociologia antirazzista

In questo capitolo presenterò l'impianto metodologico della tesi e le domande di ricerca che ne hanno guidato lo svolgimento. A partire dalla definizione di islamofobia come un fenomeno che appiattisce la religione islamica a pochi dettagli ricorrenti, argomenterò la mia lettura dell'islamofobia come forma di razzismo, cercando anche di interrogare il rapporto tra questa e l'antisemitismo. Pensare alla "razza" non in quanto dato biologico ma in quanto costruzione culturale, in quanto progetto sociale di dominazione e al modo in cui si sono costruiti i processi di alterizzazione e di razzializzazione è necessario per comprendere le conseguenze materiali nelle vite dei soggetti razzializzati (Guillaumin 1972; Bonilla-Silva 2003; Eddo-Lodge 2021). L'Italia in particolare è spesso descritta come un paese non razzista, nonostante le continuità tra il passato coloniale italiano e il razzismo strutturale contemporaneo: dal rimosso coloniale al mito degli "italiani brava gente", il razzismo nel contesto italiano è considerato, da una parte, degenerazione anacronistica di alcuni estremisti e, dall'altra, è confuso con una non conoscenza del Altro nei termini dell'ignoranza (Collotti 1998; Ribeiro Corossacz 2016). L'obiettivo di questa tesi è di mettere in discussione tali narrazioni, interrogando il razzismo strutturale e interiorizzato che pervade tutto lo spettro politico, anche quello più progressista.

Nella seconda parte del capitolo presenterò le ragioni che mi hanno spinto ad analizzare le etero-rappresentazioni come luogo di costruzione del discorso islamofobo, e le auto-rappresentazioni come spazio di contronarrazione, o "luogo di contrattacco" (Borghi 2018) che le donne musulmane costruiscono in autonomia. Tale scelta, che giustifica e costruisce questa tesi in una dimensione qualitativa, è legata alla necessità di capire come queste narrazioni si strutturino, al fine di affinare gli strumenti della lotta antirazzista a fianco delle donne musulmane. La ricezione delle teorie decoloniali in Italia ha messo a critica lo sguardo decostruttivista che si interessa solo delle rappresentazioni senza cambiare l'esistente e senza interrogarsi sulle epistemologie che l'hanno prodotto (Borghi 2020), anche nell'ambito dei più recenti studi sull'islamofobia

(Proglia 2020). Tuttavia, ritengo che sia estremamente importante capire da dove vengono quelle narrazioni che colpiscono e travolgono le soggettività contro cui sono rivolte, per capire come affrontarle e combatterle. Presenterò pertanto la scelta di condurre un'analisi critica del discorso su diversi volumi scritti *sulle* donne musulmane da giornaliste e politiche appartenenti a diversi spettri del panorama politico nazionale (dalla destra alla sinistra radicale) e su oltre millecinquecento articoli raccolti grazie a una rassegna stampa quotidiana su diverse testate online.

Nel disegnare il progetto di ricerca, avevo pianificato di svolgere delle interviste biografiche, dei focus-group, e dei momenti di osservazione partecipante ma, come già ampiamente discusso, ho dovuto ridefinire il mio campo di indagine a seguito dello scoppio della pandemia di Covid-19. Presenterò pertanto il corpus su cui si è svolto il lavoro di ricerca, composto in forma prioritaria da diciassette interviste biografiche svolte tra febbraio 2020 e aprile 2021 di cui, nella fase di analisi, riporterò gli stralci maggiormente rilevanti. Le strategie messe in campo per limitare la direttività dell'intervista e le dinamiche di potere che la strutturano, saranno discusse anche a partire da alcuni frammenti del diario di campo. Accanto alle interviste, come forma di riconoscimento verso il lavoro di auto-rappresentazione che le donne musulmane italiane mettono in atto da oltre vent'anni, ho analizzato varie produzioni medialità da loro realizzate: insieme all'analisi di un podcast, ampio spazio è stato dato alla narrativa (romanzi, racconti, graphic novel). Come affermava Annalisa Frisina già più di dieci anni fa, infatti,

accanto ai numerosi libri sulle donne musulmane che spesso narrano di storie tragiche e violente, sta emergendo una nuova letteratura italiana di musulmane figlie dell'immigrazione. Lungi dall'essere vittime passive di discorsi orientalisti di stampo coloniale, si fanno portavoce di nuove soggettività islamiche, che con la loro creatività culturale resistono quotidianamente a rappresentazioni di sé inferiorizzanti. (2010b, 133-134)

2.1 Domande di ricerca

2.1.1 Può esserci islamofobia senza islamofobia di genere?

Come nell'analisi di molti altri fenomeni sociali, anche lo studio dell'islamofobia in termini sociologici è diviso in due approcci distinti: esisterebbe in primo luogo l'islamofobia neutra, *tout court*, e in secondo luogo l'islamofobia di genere (Zempi e Chakraborti 2014). Nelle trattazioni sul tema, il genere viene nominato come una delle tante prospettive sull'islamofobia, come se fosse un approccio che è possibile adottare o meno, senza intaccare la comprensione del fenomeno. La specificità della mia ricerca, invece, è di intendere l'islamofobia come *costitutivamente* costruita e caratterizzata da una dimensione di genere: analizzerò in particolare la “rappresentazione del femminile” e come questa, nel caso specifico della religione islamica, partecipi “della rappresentazione di soggetti ‘altri’” (Gribaldo 2013, 389). Il tema dell'identità femminile, infatti, appare come un “elemento costitutivo dell'Islam” (Acocella 2015, 46) capace di evocare “vortici di fantasmi, stereotipi e paure” (Spini 2015, 167).

Nell'adottare una prospettiva di genere, perché prendere in considerazione la categoria “donne” come socialmente/sociologicamente produttiva di senso? Ovvero, a partire dalla posizione che vede il genere come un costrutto sociale, perché dare ancora rilevanza alla differenziazione “sessuale” degli esseri umani in due categorie opposte e mutualmente escludenti, come donne e uomini? Sicuramente non per quella miscredenza secondo cui parlare di genere equivarrebbe a parlare di donne, dal momento che il maschile non viene letto come “genere” ma come il referente neutro e universale. A partire dall'analisi del femminismo materialista francese,¹ ritengo che – come la “razza”, che non esiste in termini biologici ma è un prodotto dell'oppressione e dello sfruttamento razzisti – allo stesso modo le categorie di uomo e donna non siano tanto naturali, quanto indicative di un rapporto di dominio della classe di sesso degli uomini sulla classe di sesso delle donne. Ovvero, se il sesso non è biologico ma sociale, è vero che tale differenziazione produce differenze materiali, oppressioni e discriminazioni. Parafrasando Collette Guillaumin, no, il sesso non esiste. Sì, il sesso

¹ Faccio qui riferimento al pensiero e ai lavori di Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet, Monique Wittig. Per una trattazione del tema in Italia si vedano Ribeiro Corossacz e Gribaldo (2010), Garbagnoli e Perilli (2013), Garbagnoli *et al.* (2020).

esiste. No, certamente il sesso “non è quel che si dice che sia, ma tuttavia è la più tangibile, reale, brutale delle realtà” (2020, 221). In questo senso, la categoria di *donne* non verrà usata per indicare un dato biologico ma una “condizione materiale, storica e sociale di subalternità” (Moïse e Prunetti 2018, 19).

Nel caso specifico delle donne musulmane, la scienziata politica e pioniera degli studi su donne e contemporaneità islamica Deniz Kandiyoti ha suggerito fin dall’inizio degli anni Novanta che lo studio del rapporto tra islam e donne è stato – e continua a essere – strutturato in una prospettiva storica. Si tratta infatti di un campo permeato dall’Orientalismo e dall’eurocentrismo in cui prevale un’immagine dell’islam e dei paesi a maggioranza musulmana come arretrati e premoderni (Kandiyoti 1991). Sia in termini diacronici che sincronici, dall’Afghanistan all’Egitto, passando per l’Iran, si ritiene che le donne musulmane non abbiano né voce né storia, non abbiano mai dato vita a un movimento delle donne, e solo negli anni Ottanta abbiano iniziato a sfidare il potere religioso e politico.² Per l’antropologa Ruba Salih la “condizione femminile nell’islam” appare appiattita anche perché si “tende a ignorare il contesto politico, sociale ed economico all’interno del quale le donne musulmane vivono le loro vite, un contesto nel quale l’islam non è che una delle variabili” (2008, 12). Inoltre, la rappresentazione *dei* Sud globali come spazi fuori dalla Storia – ovvero dalla linearità evolutiva modernizzante che avrebbe caratterizzato *i* Nord – è una retorica frequente e funzionale a individuare questi luoghi, insieme alle culture, religioni e persone che li abitano, come intrinsecamente arretrati e primitivi. In ottica orientalista e coloniale, tale arretratezza serviva a giustificare la colonizzazione come atto benevolo di esportazione della civiltà. In ottica neo-orientalista, il permanere di queste retoriche permette di continuare a guardare/produrre l’Altro come nemico, al fine di nutrire il clima di guerra permanente attraverso cui si arricchisce il capitalismo neoliberista contemporaneo (Harvey 2006; Bukar 2020). Le comunità islamiche sono infatti percepite e descritte “come ‘potenziale minaccia’ alle conquiste raggiunte dall’Europa sul tema dei diritti umani ed in particolare delle libertà femminili” (Ciocca 2019a, 87).

All’epoca del “conflitto di civiltà” permanente, anche in Italia storiche dell’islam, sociologhe e antropologhe hanno sottolineato la centralità della dimensione di genere per comprendere le tensioni e le mediazioni simbolico-culturali “tra i sistemi culturali

² Ritengo che questa idea sia diffusa anche in ambito femminista. Ho analizzato tale aspetto nel dibattito femminista tra gli anni Settanta e Ottanta a partire dalla rivista *Effe* in un saggio di prossima uscita nel volume a cura di Stefania Voli e Paola Stelliferi (Panighel *forthcoming*).

d'origine da un lato e le società d'accoglienza dall'altro" (Saint-Blancat 1999, 143).³ Anche nel nostro paese, infatti, *la* donna musulmana "avvolta da veli e rinchiusa tra mura domestiche" (Acocella 2015, 46) costituisce l'immagine di un islam arretrato e violento, una religione (e una cultura) "più patriarcale" delle altre (Moller Okin 2007, 13), "incompatibile con la nostra società" (Laurano 2014, 209), di cui pertanto è meglio diffidare, senza lasciarsi tentare dalla trappola del multiculturalismo. All'opposto, la figura dell'uomo musulmano è letta in chiave securitaria, "come una minaccia interna" (Acocella e Pepicelli 2015, 11): può trattarsi infatti o di un potenziale terrorista (Petti 2017) o dell'incarnazione di una sessualità incontinente, tutta rivolta ad aggredire le donne bianche/native (Guénif-Souilamas e Macé 2004; Mishra 2006). Ancora pochi studi, infine, hanno analizzato la prospettiva *queer* dei/le musulmani/e europei/e, le vite delle soggettività LGBTQI+ di fede o educazione musulmana e le lotte che essi/e compiono all'interno e all'esterno delle comunità.⁴ Assumendo la differenziazione sessuale come intrinseca alla produzione di alterità tanto sul piano materiale quanto simbolico, ritengo pertanto che guardare all'islamofobia come strutturalmente costituita da una dimensione di genere serva a interrogare sociologicamente la complessità di un fenomeno troppo spesso ridotto a un'assunzione acritica delle dicotomie. In questa direzione, avrei voluto studiare l'islamofobia di genere in un'ottica ampia, che comprendesse non solo la costruzione discorsiva che viene fatta delle donne musulmane, ma anche quella degli uomini e delle soggettività queer e trans: per questa ragione, quando ho iniziato a fare le interviste ho intervistato un uomo trans che aveva ricevuto un'educazione islamica e avrei voluto contattarne degli altri. Tuttavia, la necessità di arrivare a una comprensione chiara e approfondita del fenomeno mi ha portato a limitare lo studio dell'islamofobia di genere all'esperienza che ne fanno le donne musulmane.

2.1.2. L'islamofobia è razzismo?

Quando ho deciso di studiare l'esperienza delle donne musulmane in Italia, provavo un certo imbarazzo nel posizionarmi, da atea e sbattezzata, in rapporto al mio tema di

³ Si vedano su questo anche Pepicelli (2007) e Francesca (2014).

⁴ Per una panoramica sul tema si vedano El-Tayeb (2011), Guardi e Vanzan (2012), Zahed (2015), Sirignano (2019) e Taylor (2019).

ricerca. Anche per questo motivo avevo pensato di non occuparmi dell'islam come religione, quanto invece di interrogare lo sguardo bianco, laico, occidentale, italiano sull'islam, soprattutto nei termini del razzismo verso le comunità musulmane. Il mio disagio eurocentrato che aveva pensato di salvarsi percorrendo una sorta di scappatoia ha ricominciato a farsi sentire nel momento in cui, mentre seguivo una *Summer School* online, ho ascoltato il professore di studi decoloniali Salman Sayyid fare una critica alla rimozione della dimensione spirituale negli studi europei sull'islam. Affronterò in sede di analisi la questione dell'emersione della spiritualità durante la ricerca e l'importanza della dimensione relazionale nello svolgimento delle interviste. Qui vorrei presentare intanto le ragioni che mi hanno portato a interrogare l'islamofobia come forma di razzismo (Klug 2012). Interrogare l'islamofobia come “fatto sociale” senza negare l'eurocentrismo del mio sguardo (Acocella 2015, 52), infatti, rimane la premessa teorica di questa tesi. Se scelgo di parlarne nella sezione metodologica e non solo in termini teorici è perché ritengo che leggere l'islamofobia come forma di razzismo strutturale possa permettere di affinare gli strumenti della lotta antirazzista nello sfidare le retoriche securitarie (Cesari 2009) che associano terrorismo e immigrazione, terrorismo e islam (Mahmood 2009); le stesse retoriche che rappresentano l'islam non tanto come una religione, quanto come un’“ideologia politica”, un “sistema politico”, un’“ideologia totalitaria” (Aziz 2022).

Gli studi critici sulla razza hanno messo in discussione i concetti di razzismo e di razza per come sono stati a lungo (e a volte ancora oggi) intesi nelle scienze sociali e nel senso comune. Concepire il razzismo non come atto di ignoranza o di cattiva morale del singolo individuo ma come sistema strutturale di potere (Bonilla-Silva 1997), come un “fenomeno storico, politico ed economico” (Siebert 2003, 12) implica riconoscere “che tale sistema sia l'esito di una storia secolare di dominazione e che innervi le istituzioni e le categorie in vigore in una data società” (Moïse 2019, 70). Sin dalla fine del XVII secolo e soprattutto in relazione ai popoli non europei, l'esistenza e la gerarchizzazione delle razze umane era sostenuta da solide argomentazioni scientifiche. Il cosiddetto razzismo biologista è stato definitivamente sconfessato da scienziati e antropologi contemporanei, i quali hanno negato l'esistenza di differenze cromosomiche tra popolazioni di aree geografiche diverse. Dopo la Seconda Guerra mondiale e dopo l'Olocausto un documento dell'Unesco ha sancito l'inammissibilità dell'utilizzo dello stesso termine “razza” (Rivera 2016; Pesarini 2022).

Sanzionare l'uso del concetto, tuttavia, non ha segnato la fine del razzismo come sistema di potere (Queirolo Palmas e Rahola 2011): esso ha semplicemente mutato la sua forma in un più accettabile razzismo culturalista che guarda alle differenze culturali e non più a quelle biologiche (Balibar e Wallerstein 1991). Secondo la filosofa francese Hourya Bentouhami-Molino (2015) la distinzione tra razzismo culturalista e biologista non ha senso di esistere, dal momento che lo stesso razzismo biologico ha di fatto operato riconducendo le differenze culturali alla dimensione di natura fino a renderle fondative di un rapporto gerarchico ed ereditario. Gli stessi nuovi razzismi raramente utilizzano la nozione di razza, tanto essa è socialmente disapprovata (Bonfiglioli *et al.* 2009; Ghebremariam Tesfau' e Picker 2020). Tuttavia, l'uso critico del termine – inteso come costruzione sociale, come *processo* di razzializzazione – non serve ad affermare l'esistenza delle razze biologiche, quanto a visibilizzare un processo di inferiorizzazione alla base di dinamiche di potere, relazioni di dominazione e meccanismi di controllo che producono non solo oppressione ed esclusione ma anche la riproduzione stessa del capitalismo razziale (Grosfoguel 2017a; Naseem e Adnan 2019).

In questa direzione, diversi studi hanno proposto una comparazione tra antisemitismo e islamofobia (Schiffer e Wagner 2011; Jansen e Meer 2020) nella consapevolezza che “confronto non significa equiparazione” (Ünal 2016, 36).⁵ L'antropologa Annamaria Rivera, ad esempio, sostiene che

il pregiudizio anti-musulmano presenta alcuni meccanismi concettuali, verbali e linguistici ripresi dal repertorio dell'antisemitismo storico e adattati al nuovo capro espiatorio. Basti pensare ad alcuni dei temi ricorrenti: la riduzione degli individui a totalità assolutizzata; la razzializzazione della presunta appartenenza religiosa [...]; la percezione e rappresentazione della religione altra come una realtà immobile, monolitica, retrograda e antimoderna; la retorica secondo cui la sacra identità nazionale e/o europea, fondata sulle radici cristiane, sarebbe minacciata da una *alterità inassimilabile* eppure capace di insediare, contaminare, pervertire il *corpo* della comunità maggioritaria, che sia la nazione o l'Europa. (2003, 73)

Nessunə oggi intende il razzismo contro gli ebrei come mera forma di odio religioso: appare piuttosto evidente invece che a una religione, l'ebraismo, sia stata appiccicata un'idea di razza, la quale ha fatto sì che le persone appartenenti a quella religione

⁵ Sull'uso della comparazione di razzismi *altri* da quello anti ebraico all'antisemitismo si vedano Césaire (1955) e Mellino (2011).

fossero considerate inferiori per tutta una serie di ragioni intrinseche al loro stesso essere ebrae – o meglio, razzializzate come tali. Inoltre, ciò che accomuna l’antisemitismo e l’islamofobia non è solo il fatto che esse colpiscano chi appartiene, o si suppone appartenere, alla religione di riferimento: si tratta anche di forme di oppressione e discriminazione contro persone che appartengono – o dovrebbero appartenere, almeno nei paesi che hanno delle leggi sulla cittadinanza meno peggio della legge italiana – alla comunità nazionale.

2.1.3. L’Italia è un paese razzista?

Interrogare il razzismo e i processi di razzializzazione che riguardano le donne musulmane italiane presuppone interrogare la presenza di forme di razzismo nel nostro paese. Nonostante negli ultimi trent’anni il discorso razzista sia sempre più normalizzato, e nonostante l’emergere sempre più diffuso di soggettività razzializzate direttamente coinvolte nella ripolitizzazione della lotta antirazzista, è ancora diffusa in Italia l’idea che il razzismo sia legato all’ignoranza, alla non conoscenza, alla paura del diverso, così com’è diffusa l’idea che tutti questi atteggiamenti sarebbero comparsi “*a un tratto* quando arrivano in Italia gli immigrati” (Perilli 2007, 24). Impiegando il concetto di “archivio culturale” coniato da Edward Said (1993) voglio qui introdurre una delle tesi al centro di questo lavoro: gli immaginari contemporanei sulle donne musulmane non nascono all’improvviso dopo l’undici settembre, ma attingono da un “deposito di memorie e di conoscenze” (Wekker 2016), a una “grammatica razziale” diffusasi in Europa nel XIX secolo (Said 1993) e a cui l’Italia non “fu certo immune” (Hawthorne 2019). Il discorso contemporaneo sul razzismo in Italia manca evidentemente di un antecedente: andando a studiare il passato coloniale italiano (sia di epoca liberale che fascista) i tasselli si uniscono e il razzismo contemporaneo smette di apparire come una degenerazione anacronistica di alcuni estremisti e si palesa invece come l’esito della costruzione degli stati nazione e delle comunità nazionali (Césaire 1955), una riarticolazione dell’archivio coloniale (Giuliani 2019). Secondo la storica Annalucia Forti Messina, infatti, “la cultura del colonialismo in Italia non era un semplice scimmiettare l’imperialismo di Francia o Gran Bretagna, ma era un aspetto importante e vitale del nostro *nation-building project*, una consapevolezza già allora condivisa fra la popolazione” (2011, 136).

La stessa “innocenza bianca” (Wekker 2016) dell’italiano affonda le sue radici nel mito coloniale degli “italiani brava gente” (Bidussa 1994; Del Boca 2014; Pesarini e Panico 2021). L’espressione è stata coniata dall’storico per riferirsi alla credenza che i soldati italiani nei territori colonizzati fossero stati “buoni”, e avrebbero agito con umanità e compassione a differenza dei loro alleati tedeschi, spinti dall’ideologia e dalla brutalità. Questa forma di revisionismo storico è particolarmente importante per quanto riguarda l’auto-rappresentazione di sé come colonizzatore: essa ha infatti contribuito alla repressione del passato coloniale (Del Boca 2003; Petricola e Tappi 2010), o meglio, a produrre una costruzione selettiva della memoria. Lo storico Gabriele Proglione sostiene infatti che sia “pericoloso oltre che capzioso” continuare a parlare di rimozione coloniale: ricostruendo il significato psicoanalitico del termine, Proglione si domanda provocatoriamente “perché sia il soggetto che agisce la violenza – di nuovo l’Italia – a rimuovere e non, piuttosto, chi l’abbia subita – le persone dei territori colonizzati” (2021). Lo storico Valeria Deplano e Alessandro Pes, che invece utilizzano il concetto di rimozione, sostengono che “a differenza dei loro omologhi europei i governi e la società italiana non hanno dovuto confrontarsi necessariamente sulla questione coloniale e non sono stati ‘costretti’ a ripensare criticamente quel periodo storico” a causa della “decolonizzazione mancata”, ovvero dal momento che la fine del colonialismo italiano è avvenuta a causa della sconfitta nella Seconda guerra mondiale e non in seguito allo scontro con i movimenti indipendentisti (2014, 11).⁶

Qualsiasi definizione si voglia adottare del processo di minimizzazione e accantonamento della storia coloniale italiana, esso è responsabile della credenza che ancora oggi permea l’auto-percezione che ha di sé gran parte della popolazione italiana: essa, infatti, si immagina e si descrive come non-razzista (Collotti 1998; Ribeiro Corossacz 2016), o al massimo confina la pratica del razzismo alla destra o all’estrema destra, senza interrogare il razzismo strutturale e interiorizzato diffuso in tutto lo spettro politico, anche quello più progressista (Dal Lago 1999; Makaping 2022). In questo senso, il concetto di archivio culturale permette di superare l’*impasse* della “rimozione” degli archivi coloniali locali, dal momento che attraverso luoghi culturali trasversali alle nazioni (come la letteratura, i film, l’arte) il razzismo di matrice coloniale si è diffuso come patrimonio globale. A questo proposito Gaia Giuliani parla di un “archivio coloniale [...] diffuso al di là dei confini degli imperi” (2021, 108) attraverso quelle che

⁶ A questo proposito si vedano anche i concetti di “epistemologia dell’ignoranza” e di “ignoranza bianca” ripresi da Angelica Pesarini e Carla Panico (2021).

lei definisce “rappresentazioni della razza” (*figures of race*), ovvero delle “immagini che si sedimentano nel tempo a livello transnazionale e che cristallizzano alcuni dei significati assegnati ai corpi genderizzati e razzializzati nei contesti coloniali e postcoloniali” (Giuliani 2019, 20).

Nel processo di “riconfigurazione del razzismo” che Mackda Ghebremariam Tesfau’ e Giovanni Picker hanno definito la “postrazzialità italiana” (2020), è avvenuta infatti non solo una rimozione, ma anche una depoliticizzazione del razzismo che tuttavia continua a palesarsi in forme ancora più aggressive. Da una parte, come nel caso dell’attentato terroristico compiuto a Macerata dal neonazista Luca Traini contro sei persone Nere rifugiate, per i partiti di destra nemmeno la violenza esplicita contro i corpi Neri è stata sufficiente a far riconoscere l’esistenza del razzismo in Italia (Ghebremariam Tesfau’ e Picker 2020; Leunkeu *et al.* 2022).⁷ Dall’altra, in un certo discorso della sinistra “universalista” viene riconosciuto come razzismo soltanto quello becero e ostentato di “(poche) persone ignoranti” (Frisina 2020, 65), poco istruite e appartenenti alla *working class* (Wekker 2016), senza considerare la dimensione strutturale del razzismo che, attraverso una lunga storia di pratiche istituzionalizzate e non, permane inscritto nelle storie personali di ognuno di noi. Come sosteneva Alessandro Dal Lago già più di venti anni fa,

quando gli immigrati vengono aggrediti, le autorità di pubblica sicurezza e giudiziarie sollevano dei dubbi sulla natura xenofoba delle aggressioni. Da parte sua, la stampa tende a presentare le aggressioni contro gli immigrati, anche le più clamorose, come effetti causati dall’immigrazione e non come azioni deliberatamente xenofobe. (1999, 36)

Concepire il razzismo come una forma di ignoranza legata alla non conoscenza dell’Altro mi sembra infine veicolare un immaginario piacevolmente rassicurante: non solo esso invita a pensare che la rieducazione di chi è poco colto possa mettere fine al razzismo, ma soprattutto disloca le varie forme di odio razziale, nonché le conseguenze dell’espropriazione e dell’accumulazione capitalistica-razziale, a una mostruosità residuale ed estremista, in cui è impossibile riconoscersi. L’unica ignoranza che occupa

⁷ Traini ha sostenuto di agire in nome di una presunta vendetta per il femmicidio di Pamela Mastropietro. Insieme a Marie Moïse abbiamo riflettuto sulle implicazioni in termini di retoriche femonazionaliste dell’attentato, nel contesto della nuova centralità del movimento femminista in Italia (Moïse e Panighel 2020). Per una trattazione generale dell’attentato si vedano invece Maneri e Quassoli (2021).

il campo del discorso razzista è quella epistemologica (Pesarini e Panico 2021): non tanto come una mancanza di conoscenza, quanto come una pratica così strutturale al mantenimento e alla riproduzione dell'ordine nazionale che non solo non può venire estirpata attraverso campagne che invitano a una maggiore conoscenza reciproca, ma che pure ha necessità di essere condivisa dalla popolazione nazionale tout-court, anche se con gradi intensità che possono apparire diversi.

2.2 Rappresentazioni e contronarrazioni

2.2.1 La costruzione del discorso islamofobo

A partire dal lavoro di Michel Foucault (1966; 1969; 1971) la lingua e il linguaggio sono stati identificati come “tecnologie” e “meccanismi” in cui si iscrive il potere, al fine di produrre un discorso di verità attraverso “narrazioni discorsive che influenzano e disciplinano la visione del mondo, i comportamenti e le relazioni” (Borrillo 2017, 127-128). Lingua e linguaggio sono dei dispositivi sociali, e pertanto politici, attraverso cui i gruppi maggioritari impongono il proprio “ordine del discorso” sui gruppi minoritari, o meglio attraverso il discorso essi *costruiscono* tali gruppi come diversi da sé, in una dimensione gerarchica funzionale a riprodurre il dominio. Secondo Edward Said i rapporti di potere e la credibilità di chi produce il discorso fanno sì che il discorso egemonico si imponga nel *sensu comune* (1998). In questo senso, le produzioni culturali sono fondamentali: “le nazioni stesse sono delle narrazioni. Il potere di narrare, o di impedire ad altre narrative di formarsi e di emergere, è cruciale per la cultura e l'imperialismo” (Ibidem, 42). A livello metodologico, queste riflessioni sono al centro dell'approccio che ho utilizzato per leggere i materiali raccolti, l'analisi critica del discorso (Fairclough 1995; Van Dijk 2008) o, come l'ha definita Said, la “lettura contappuntistica” (1998, 125). Tale metodo permette di analizzare i testi al di là di quanto essi dicono: parole chiave, schemi sintattici, eufemismi, ellissi sono identificati come strumenti retorici che permettono di estrapolare il senso implicito degli scritti, rivelando le strategie soggiacenti al linguaggio e, pertanto, le modalità di produzione e riproduzione delle gerarchie di potere.

La scelta di concentrarmi sull'analisi delle rappresentazioni come luogo di costruzione del discorso islamofobo è legata al fatto che i dati quantitativi ad oggi disponibili sul fenomeno, oltre ad essere comunque “socialmente costruiti” (Dal Lago 1999, 14), sono soggetti a una serie di limitazioni. Essi infatti si riferiscono solo alle aggressioni fisiche/verbali che, come abbiamo visto e vedremo, non sono l'unico modo in cui si esplicita l'islamofobia. Tali dati, inoltre, sono spesso inesatti e incompleti, dal momento che riportano solo i casi denunciati, numero fortemente inferiore ai casi realmente avvenuti (ENAR 2016).⁸ Le rappresentazioni non sono poi dei fenomeni inerti o a sé stanti, ma influenzano e sono funzionali alla messa in atto delle politiche razziste con risvolti materiali nella vita delle persone musulmane e che sono “utilizzate per legittimare il dominio politico e lo sfruttamento economico” (Frisina 2010b, 132). Capire come queste narrazioni si strutturano può pertanto essere utile per affinare gli strumenti della lotta antirazzista contemporanea.

In questa direzione, ho deciso di svolgere un'analisi qualitativa di diverse forme di narrazione mediatica al fine di indagare come si producono e riproducono gli immaginari stigmatizzanti e discriminatori verso le donne musulmane italiane. I media, in quanto luogo privilegiato per la riproduzione dei discorsi dominanti (Van Dijk 1991; Bourdieu 1996), hanno una funzione centrale nella costruzione dell'immaginario collettivo sia nazionale che individuale. Essi, pertanto, non svolgono un mero ruolo di informatori, ma costruiscono “i nostri mondi conoscitivi” (Allievi 2017b, 118) attraverso la loro lettura della realtà. In particolare, per quanto riguarda l'islam, i media contribuiscono alla diffusione di un immaginario ricco di criticità e distorsioni (Bruno 2008), descrivendo in modo omogeneo e monolitico una realtà “di fatto geograficamente vasta, culturalmente varia, sottoposta ai più diversi flussi” (Jabbar 2002, 138). Tuttavia denunciare una narrazione distorta dell'islam non implica l'esistenza di una “rappresentazione ‘reale’ in senso assoluto” (Bruno 2008, 15): come nota argutamente Said, infatti,

questo non significa che nel panorama occidentale si possano incontrare solo caricature dell'Islam offensive e razziste. [...] Quello che sto cercando di dire è che le immagini negative dell'Islam continuano a essere molto più diffuse di ogni altra e che tali rappresentazioni non corrispondono a ciò che l'Islam è (dato che

⁸ Nella sua ricerca sul contesto britannico, Irene Zempi riporta che diverse donne musulmane evitano di denunciare alla polizia le aggressioni subite per paura, spesso legata ad esperienze pregresse, di non essere credute o di subire processi di rivittimizzazione (2020, 105-107).

l'“Islam” non è un fatto naturale ma una struttura composita creata a diversi livelli dai musulmani e dall'Occidente stesso, nei modi che ho cercato di descrivere), ma a ciò che gli elementi influenti di una specifica società ritengono debba essere. Tali elementi hanno il potere e la volontà di diffondere questa particolare immagine dell'Islam, e quindi tale immagine diventa la più pervasiva e presente rispetto a tutte le altre. (2012, 204-205)

In un primo momento, la mia attenzione si era concentrata su un'analisi di ordine diacronico rivolta ai maggiori quotidiani del paese, *Il Corriere della Sera* e *la Repubblica*. Tuttavia, grazie agli scambi proficui con diverse colleghe, ricercatrici e docenti che lavorano in atenei italiani e internazionali, mi è sembrato che interrogare diverse fonti mediali mi permettesse di avere accesso a un quadro più complesso e sfaccettato di tali rappresentazioni, e del pubblico-target a cui esse sono rivolte.⁹ Certo i media non sono “un'entità monolitica e indifferenziata, che volontariamente distorce l'immagine delle donne migranti [ma] esistono nella loro narrazione temi dominanti e ricorrenti” (Laurano 2014, 195-196). Tali narrazioni tracciano dei confini e delineano un immaginario collettivo attraverso “una sorta di pedagogia dell'immagine che si nutre di *eccezionalità*, di un interesse peculiare nell'esotismo, nella differenza e nella distanza” (Gribaldo 2013, 386). Inoltre, sono le stesse donne musulmane che si battono per sovvertire le narrazioni che vengono fatte *su* di loro, e lo fanno spesso costruendo *altre* narrazioni, che partano *da* loro stesse. In questa direzione, il discorso sulle/delle donne musulmane è stato definito dalla ricercatrice Naar Rashid come un “luogo di lotta in cui si scontrano le forze di (ri)produzione e contestazione sociale” (2016, 12). Anche nelle interviste che ho condotto è emersa la centralità dei media nel riprodurre retoriche sventanti e/o accusatorie verso le donne musulmane in generale e verso le italiane in particolare.

Per questa ragione, a partire da maggio 2020, ho iniziato a svolgere una rassegna stampa quotidiana sulla presenza della popolazione musulmana italiana in diverse testate online, grazie alla funzione *Alert* di Google, un servizio di monitoraggio di contenuti web che funziona attraverso l'impostazione di una o più parole chiave. Io ne ho scelte cinque: *islam*, *donne musulmane*, *velo*, *musulmana*, *islamofobia*. In questo modo ogni giorno negli ultimi tre anni ho ricevuto fino a cinque mail con gli articoli

⁹ Ringrazio in particolare Gabriele Proglia per avermi invitato ad ampliare il mio sguardo al fine di cogliere le stratificazioni complesse dell'archivio culturale islamofobo.

quotidiani apparsi sul web (italofono) che contenevano una o più delle parole chiave selezionate. Se la “transazione al sistema digitale”, ha permesso la moltiplicazione di piattaforme di informazione online che rispondono al principio giornalistico della prossimità e che offrono alle lettrici “un’offerta capillare di informazione” (Mangani 2022), tale scelta mi ha permesso di avere una panoramica più ampia delle sole “grandi testate” per accedere al discorso mediatico/informativo. In questo modo ho potuto monitorare in maniera costante la narrazione mediatica sull’islam e le donne musulmane in Italia e nel mondo, archiviando oltre millecinquecento articoli e analizzando quelli di maggior interesse per questa tesi.

Infine, ho deciso di selezionare alcuni libri sul tema islam e donne scritti da cinque autorevoli giornaliste e politiche italiane: Oriana Fallaci, Daniela Santanchè, Monica Lanfranco, Giuliana Sgrena e Annalisa Chirico. A partire dal lavoro di Sara Farris sul femonazionalismo e in particolare sulla nozione di convergenza come “intersezione paradossale tra nazionalisti, neoliberali e femministe” che strumentalizzano i temi femministi a fini razzisti (2019, 17), ho ritenuto necessario raccogliere alcune delle voci che negli ultimi vent’anni hanno contribuito a creare un’immagine distorta delle donne musulmane. In particolare, la scelta di concentrarmi sui lavori di femministe e donne di destra – tendenzialmente in disaccordo, ma con opinioni convergenti per quanto riguarda le donne musulmane – ha permesso di isolare le permanenze di un discorso orientalista e razzista che permea la quasi totalità dello spettro politico. I testi su cui ho svolto un’analisi critica del discorso sono *La rabbia e l’orgoglio* e *La forza della ragione* (Fallaci 2001b e 2004a); *La donna negata. Dall’infibulazione alla liberazione e Le donne violate. La donna negata e oltre* (Santanchè 2006 e 2008); *Il prezzo del velo, Dio odia le donne e Donne ingannate. Il velo come religione, identità e libertà* (Sgrena 2012, 2016 e 2022);¹⁰ *Senza velo. Donne nell’Islam contro l’integralismo* (Lanfranco 2005); *Prigioniera. Saman e le altre. Perché l’Islam ha un problema con le donne* (Chirico 2022). Dal momento che il libro di Monica Lanfranco è una curatela, di cui l’autrice ha scritto solamente l’introduzione, ho selezionato anche tre articoli scritti da lei per *Micromega* e per il blog de *Il Fatto quotidiano*.

¹⁰ Il primo libro a cura di Giuliana Sgrena sul tema, *La schiavitù del velo. Voci di donne contro l’integralismo islamico* (1995), non sarà analizzato dal momento che si tratta di una raccolta di articoli sul fondamentalismo nell’area del Nord Africa, dal Marocco all’Egitto, scritti da varie autrici e non dalla giornalista.

2.2.2 Chi ascolta la voce delle subalterne?

A proposito dell'ordine del discorso sull'islam e della popolazione musulmana, il sociologo Marco Bruno fa notare come non si possa ignorare “il peso dei rapporti di forza”, sostenendo che “se i musulmani potessero, non avrebbero difficoltà a far passare un'immagine positiva (oppure ‘meno distorta’) di sé” (2008, 24). Se è diffusa l'idea che “l'immagine dei musulmani dipenda in ultima analisi dall'immagine che l'islam stesso darà di sé” (Ivi, 23), questo lavoro sostiene l'esatto contrario. A fronte di un contesto fortemente sfavorevole, negli ultimi vent'anni i/le musulmani/e italiane/i non sono certo rimasti/e in silenzio: dalle associazioni alle *influencer* sui social media, la voce della comunità musulmana è divenuta sempre più presente e consapevole.¹¹ Tuttavia, l'opinione pubblica e gli attori politici tendono ancora a non ascoltarla, in uno scenario fortemente resistente ai cambiamenti, sia per quanto riguarda le rappresentazioni che il quadro giuridico.

In un panorama globale che tende a discutere *delle o per le* donne musulmane e non *con* loro (Acocella 2015), la sociologa canadese Leila Benhadjoudja (2018) ha ripreso il lavoro fondativo di Gayatri Chakravorty Spivak (1988) chiedendosi se “le donne musulmane possono parlare”. Così come la teorica indiana, Benhadjoudja sostiene che la subalternizzazione di cui le donne musulmane sono oggetto non si limiti a una confisca della parola, ma all'impossibilità di essere ascoltate, malgrado si parli.¹² Come sostiene la sociologa iraniana Haideh Moghissi, infatti, “alcune persone hanno diritto alla rappresentazione culturale e altre no, a seconda che ciò che dicono confermi immagini e aspettative preesistenti su una società o una comunità” (2011, 76). A mancare non è tanto l'accesso a una propria auto-narrazione, quanto la liberazione da una cornice orientalista che continua a deformare i discorsi e le azioni attraverso cui le donne musulmane esercitano la propria capacità di agire e di autodeterminarsi. Benhadjoudja sostiene, infatti, che

¹¹ Per quanto riguarda l'esperienza delle donne musulmane in Europa, la loro presa di parola risale agli anni Settanta-Ottanta. Si veda a questo proposito El Houssi (2015).

¹² L'attualità dell'analisi di Spivak ritorna anche nella prefazione di Igiaba Scego alla raccolta di racconti di autrici afroitaliane *Future* (2019), nella quale l'autrice, in un “moderno *j'accuse*”, denuncia la distopia di un'Italia che “se non hai il supposto colore nazionale (un bianco candido che nessun italiano ha di fatto veramente, visto che il paese è mediterraneo e frutto di incroci) ti mette ai margini, e nemmeno ti ascolta” (Scego 2019, 9-10).

quando le donne musulmane si attivano in quanto donne musulmane nella società civile, cioè senza rinunciare alla loro identificazione con l'Islam, la loro soggettivazione politica viene ignorata o trasformata in una minaccia. (2018, 114)

Il luogo comune secondo cui le musulmane compongono un gruppo sociale omogeneo caratterizzato da un silenzio più imposto che scelto, tuttavia, persiste (Abu-Lughod 2013). Al fine di ribaltarlo, ho deciso di utilizzare come parte del corpus di analisi la letteratura narrativa scritta da alcune donne musulmane italiane. Queste forme letterarie infatti – accanto al più recente uso dei social, dei podcast e di altre forme mediali – emergono come espressione degli sforzi contronarrativi che tali donne compiono quotidianamente (Bamberg e Andrews 2004). Riprendendola da Foucault (1976), il letterato Richard Terdiman (1985) sviluppa la nozione di “controdiscorso” come “pratica simbolica di resistenza” attraverso cui le subalterne si fanno *soggetto* delle proprie narrazioni: in questo modo, esse riscrivono e dunque sovvertono l'ideologia dominante e i suoi immaginari. Anche Said (1998) parla di “resistenza ideologica” attiva al sapere coloniale nel descrivere quelle narrazioni capaci di rovesciare l'etnocentrismo delle rappresentazioni omogeneizzanti dei colonizzatori.

In questo senso, la letteratura è uno spazio di espressione usato in modo diffuso dalle soggettività “postcoloniali” (Romeo 2018), luogo di affermazione del sé e contemporaneamente di “percezione collettiva”, mezzo di divulgazione per pubblici non scientifici (Pepicelli 2014, 161 e 175). Essa può essere, tuttavia, anche l'ennesimo modo per reiterare lo sguardo orientalista sulle donne musulmane, definendo le opinioni e strutturando “i sentimenti nei confronti delle donne musulmane e dei loro diritti” (Abu-Lughod 2013, 106). Come nota Renata Pepicelli, infatti, esiste un'ampia selezione di romanzi in cui la musulmana “è descritta come irrimediabilmente oppressa dalla sua cultura e religione. Titoli come *Bruciata viva*, *Schiava. La mia fuga dalla legge degli uomini*, *Murata viva*, *Dovevo morire da vedova nera*, *La schiava bambina* [...] rimandano immediatamente a un immaginario di violenza e sopraffazione” (2014, 162). Come contraltare di questa produzione, si è affermato un nuovo filone letterario definito da Jamila Mascot “una *nuovelle vague* di letteratura erotica araba al femminile” (2012, 191): lungi dall'essere assimilabili a atti di controdiscorso, queste forme narrative riprendono i topos e i cliché erotici orientalisti, costituendo un esempio di “spettro limitato di voci a cui il discorso dominante concede la facoltà di parola” (Ibidem, 193).

Sia nel panorama nazionale (Frisina 2010b; Pepicelli 2014; Romeo 2018) che internazionale (Harrow 1991; Wright 2004) l'analisi della narrativa come strumento di espressione delle donne musulmane è stata impiegata per osservare in che modo esse "si assumono la responsabilità dei cambiamenti sociali che la loro presenza in Italia sta apportando, restituendo loro la capacità di *agency* di cui le rappresentazioni coloniali le hanno storicamente private" (Romeo 2018, 62). Al fine di non reiterare l'idea che le parole delle donne musulmane emergano solo attraverso l'atto del "dare loro voce", di cui ho già ampiamente discusso, come scrive Renata Pepicelli il mio intento

non è quello di assolutizzare e universalizzare queste voci considerandole la più autentica espressione della donna post-coloniale, [ma] di prendere in considerazione una pluralità di voci di donne di 'seconda generazione' che si raccontano, considerandole come una forma di altra narrazione, contro-narrazione rispetto ai modelli sopradescritti (l'odalisca e la vittima). Così facendo si intende contribuire a mostrare la pluralità delle voci post-coloniali, mettendo in luce i complessi e mobili luoghi di intersezione tra femminilità, religione, rappresentazione, autorappresentazione, nazionalità. (2014, 164)

I romanzi, i racconti e le graphic novel che ho selezionato e che analizzerò insieme alle interviste stesse sono i seguenti, elencati in ordine alfabetico per autrice: *Porto il velo adoro i Queen. Nuove italiane crescono* e *Quello che abbiamo in testa* (Abdel Qader 2008 e 2019); *VeLo spiego* (Ali 2022); *Oltre l'hijab. Una donna da straniera a cittadina* (Belhadj 2018); *Sotto il velo, La rivoluzione dei gelsomini* e *Il mio migliore amico è fascista* (Ben Mohamed 2016, 2018 e 2021); *Non ci avrete mai. Lettera aperta di una musulmana italiana ai terroristi* (Fatih 2018); *La mia Siria. L'umanità che resiste* (Sirignano 2018); "Che ne sarà dei biscotti" (Wii 2019). Sebbene li avessi presi inizialmente in considerazione, non ho incluso in questa lista i romanzi di autrici italosomale¹³ quali Ubah Cristina Ali Farah, Ramzanali Fazel, Kaha Mohamed Aden e Igiaba Scego. Pur essendo di fede o di educazione musulmana, infatti, e pur inserendo nei loro romanzi riferimenti più o meno espliciti alla fede e alla cultura islamica, queste autrici vivono la propria fede in maniera più privata e meno identitaria rispetto a quelle selezionate. Tale scelta va nella direzione di non voler identificare con la religione di appartenenza le donne che non lo scelgono esplicitamente.

¹³ O somale italiane, come afferma Caterina Romeo (2018, 2).

Ho scelto infine di non fare ricerca sui social media, nonostante la presenza attiva delle donne musulmane sul web – intensificatasi soprattutto a partire dal 2010 in corrispondenza delle cosiddette rivoluzioni arabe (Pepicelli 2014) – sia stata particolarmente significativa e studiata sia a livello nazionale (El Houssi 2015; Peruzzi *et al.* 2021; Crescenti 2021) che internazionale (Farokhi e Jiwani 2021; Hirji 2021; Mainardi 2022).¹⁴ Nonostante l’interesse per la crescente e ancora poco indagata visibilità e fama di giovani *influencer* musulmane sui social media italiani, il confine tra ricerca e appropriazione dei saperi che le persone riversano quotidianamente sui social media mi è sembrato troppo labile per darmi la sicurezza di operare una selezione etica. Sul mio diario di campo, annotavo così la decisione di non aggiungere su Facebook una delle ragazze che avrei voluto intervistare, nonostante l’amica che ci stava mettendo in contatto mi avesse girato sia il suo numero sia il suo profilo sul social network:

il rapporto tra noi non è neutro, io sono la ricercatrice e loro le ricercate, e non vorrei attivare da entrambe le parti un rapporto di ricerca senza limiti e filtri – l’idea da parte loro di sentirsi costantemente sotto osservazione e, da parte mia, di dover seguire e dare attenzione, valore e significato ad ogni loro esternazione, su un tempo lungo come può essere quello di un’“amicizia” su fb. (M13.06.20)

Le ragioni che hanno mosso questa scelta, inoltre, sono legate a quanto esposto nel precedente capitolo a proposito della salute mentale. Nel riconoscere criticamente il mio rapporto con i social media come “quasi simbiotico” (Cossutta *et al.* 2018, 17), e nella consapevolezza che quando pensiamo di “staccare” o “distrarci” controllando le nostre *home page* social in realtà stiamo mettendo il nostro tempo a lavoro per le piattaforme digitali (Smaschieramenti 2018a e b), ho capito che per prendermi cura della mia precaria salute mentale avevo bisogno di separare in modo più chiaro e netto i tempi di lavoro e di non lavoro.

¹⁴ Fatima Mernissi ha a questo proposito definito lo spazio web come “un’occasione di emancipazione culturale” (Mernissi in Pepicelli 2014, 176).

2.2.3 L'intervista come relazione

Fin dai primi abbozzi del disegno di ricerca, ho previsto che al centro di questa tesi ci sarebbero dovute essere le voci e le esperienze delle donne musulmane che avrei intervistato. Avendo scelto di interrogare il discorso che le costruisce e descrive come altre, subalterne e oppresse, ho scelto di adottare come metodo d'indagine l'intervista biografica – anche definita intervista in profondità, racconto di vita, storia di vita. Nella parole della metodologa Rita Bichi, si tratta di una “forma di interrogazione non standard che fa parte della tradizione di ricerca qualitativa” (2002, 10), un dispositivo di indagine che permette di accedere efficacemente alla prospettiva di chi viene intervistato. In quanto poco direttiva, infatti, l'intervista biografica fa emergere “il progetto di senso dell'intervistato, così come lui lo valuta, senza fratture o interruzioni” (Ivi, 98) senza che questo venga eccessivamente modificato dall'asimmetria di potere generatasi nella relazione con chi intervista.

È in questo modo che, tra il febbraio 2020 e l'aprile 2021, ho intervistato ventitré persone, principalmente attraverso le piattaforme Skype, Zoom e Whatsapp a causa delle restrizioni allora in corso a causa dell'emergenza Covid-19.¹⁵ Di queste interviste, diciassette sono state utilizzate per la redazione finale della tesi, per diverse ragioni: tre persone hanno deciso a seguito della ricezione della trascrizione dell'intervista di ritirarsi dal progetto, senza fornire ulteriori spiegazioni; le altre due, per ragioni differenti non rientravano nei criteri finali stabiliti per partecipare alla ricerca. Le donne che ho intervistato, contattandole dapprima attraverso reti di prossimità e poi utilizzando il campionamento a palla di neve, hanno un'età compresa tra i 20 e i 50 anni e vivono in diverse città italiane, dal nord al sud; due vivono all'estero, in due grandi capitali europee. Alcune sono arrivate in Italia da adulte, altre da bambine, altre ancora sono nate qui; quasi tutte sono arrivate con il ricongiungimento familiare, ad eccezione di chi è nata in Italia e di una donna rifugiata, arrivata indipendentemente in un paese europeo per studiare e per aiutare economicamente la famiglia, e in seguito trasferitasi in Italia per fuoriuscire da una situazione di violenza generatasi con il fidanzato; la maggior parte di loro ha la cittadinanza, una ha ottenuto il diritto d'asilo. Hanno diversi livelli di istruzione, alcune stanno ancora studiando, altre lavorano, altre ancora sono disoccupate o alla ricerca di lavoro. Sebbene questa ricerca adotti una cornice di analisi

¹⁵ Solo tre interviste si sono svolte di persona, presso dei luoghi scelti dall'intervistato.

qualitativa, ho cercato il più possibile di ricostruire un'immagine plurale dell'islam italiano: pertanto, ho intervistando donne di varie origini nazionali, dal Marocco al Bangladesh, dalla Costa d'Avorio alla Siria; donne di origine italiana che si sono convertite all'islam; donne educate in contesti musulmani ma che non si definiscono più come credenti. Tutte appartengono alla corrente dell'islam sunnita, dal momento che non sono riuscite a intervistare donne shiite.¹⁶

Le prime tre interviste, più altre due che ho condotto circa a metà della ricerca, sono state somministrate ad alcune “testimoni chiave” (Bichi 2002, 79): si tratta principalmente di attiviste e autrici alle quali ho posto i primi interrogativi che muovevano la mia ricerca, e grazie al confronto con le quali ho elaborato o verificato le modalità di intervista che successivamente ho utilizzato con tutte le altre donne. Ho scelto di dare priorità infatti alle prospettive e alle auto-rappresentazioni “individuali” rispetto a quelle “comunitarie” (Bruno 2008, 25): al di là delle testimoni chiave, far parte di gruppi dell'associazionismo islamico non era un prerequisito nella selezione delle intervistate, dal momento che le realtà collettive hanno già ampio accesso alle auto-rappresentazioni sia nella quotidianità che nelle ricerche accademiche. Per questa ragione, e per preservare la privacy di ognuna, le interviste sono state tutte anonimizzate – ad eccezione di quelle con le testimoni chiave: nelle citazioni userò un codice di identificazione che riporterà la prima lettera del nome, il numero progressivo dell'intervista e l'età della persona intervistata, come riportato nella tabella alla fine del capitolo.¹⁷

Tutte le interviste, la cui durata varia dai cinquanta minuti alle due ore, sono state audio registrate e da me trascritte per intero. Dal momento che la trascrizione in quanto tale già da sé “modifica in modo decisivo l'oralità della discussione” (Bourdieu 1993), ho deciso di modificare e talvolta rimuovere tutte quelle parti caratteristiche della lingua parlata che avrebbero appesantito la lettura del testo (ripetizioni, uso frequente degli intercalari, parti non troppo chiare), pur lasciando invariato il senso di quanto veniva detto. Allo stesso modo, come suggerito da Sandra Burchi (2021), ho scelto di non riportare le incertezze linguistiche di chi non parla l'italiano come lingua madre, ritenendolo un gesto inferiorizzante.¹⁸ Una delle interviste, inoltre, è stata tradotta, dal

¹⁶ Sull'assenza di studi sulle donne shiite in Italia, si veda Mirshahvalad (2022).

¹⁷ Riprendo questa strategia dal lavoro di Giada Bonu Rosenkranz (2021).

¹⁸ Nel settembre 2020 ha generato un denso dibattito pubblico sull'educazione al razzismo la segnalazione di una vignetta apparsa in un libro di testo per le scuole elementari, raffigurante – tra variṡ bambini bianchi che esprimevano i propri desideri per il nuovo anno scolastico – un bambino Nero che

momento che si è svolta in inglese per facilità di espressione dell'intervistata. L'analisi è stata svolta prima sulla singola intervista, per rivelarne i tratti specifici, successivamente mettendo le varie interviste in relazione tra loro per far emergere analogie e divergenze. In questa direzione, la scelta di adottare un approccio qualitativo non si è limitata alla raccolta dei "dati", ma anche alla loro interpretazione: se infatti il tentativo di sviluppare dei modelli di interpretazione della realtà è pratica sociologica diffusa, ritengo che questa conduca a delle generalizzazioni limitanti che ignorano la complessità delle vite. Attraverso l'approccio qualitativo, al contrario, ho cercato di non sovra interpretare le storie che mi sono state affidate, per non ridurre le esperienze complesse e sfaccettate delle donne incontrate a dei modelli che validano o invalidano una teoria precedentemente immaginata.

Tutte le interviste sono iniziate con la stessa richiesta, "vorrei che mi raccontassi un po' della tua vita partendo da dove preferisci". Alle volte essa ha permesso alla condivisione di fluire agevolmente, altre volte ha generato un senso di spaesamento e di incertezza su come procedere, come riportano i seguenti frammenti:

R: allora dimmi tu da dove partire, che cosa ti interessa in particolare

D: eh... a me interessa la tua prospettiva, la tua biografia di vita, quindi se vuoi partire da quando eri piccola, da adesso, dai tuoi studi, come preferisci

R: ok, inizio eh

D: vai! (S15-24)

R: Cosa posso dire, diciamo che in tutta la mia vita ho sempre... come dire... non so neanche come presentarmi!

D: come vuoi!

R: c'è insomma posso parlare in generale

D: sì sì a me interessa un po' la traiettoria di vita, tutto quello che mi vuoi raccontare per me va benissimo

R: ok ok. (K19-23)

Avendo un obiettivo di ricerca preciso, ho scelto di aggiungere alla fine del racconto biografico alcune domande da porre nel caso in cui la libera narrazione dell'intervistata non avesse toccato i punti che ritenevo essere al centro della mia

affermava "quest'anno io vuole imparare italiano bene". Si vedano Educare alle Differenze (2020) e Khan (2020b).

ricerca.¹⁹ In primo luogo ho chiesto pertanto di definire il concetto di islamofobia e di specificare se le esperienze di discriminazione o aggressione di cui mi avevano eventualmente parlato nella prima parte dell'intervista fossero da loro definite come episodi islamofobici. Tale richiesta era indirizzata a comprendere se quella di "islamofobia" fosse una categoria che loro stesse mobilitavano nella propria quotidianità o se la stavano considerando soltanto perché interrogate a proposito. In questa direzione, ho chiesto successivamente loro se ritenessero utile un lavoro sull'islamofobia e, nel caso di risposta affermativa, di che tipo di lavoro pensassero ci fosse bisogno. Tale richiesta mi ha permesso di capire se per le donne intervistate il concetto di islamofobia avesse un'utilità materiale, ovvero se, al di là del dibattito teorico su cui sicuramente potevano avere o meno un'opinione, riuscivano a immaginarlo in azione in una realtà presente o futura. Infine, data l'iniziale impossibilità e la successiva scelta di non condurre i *focus group* che avevo programmato nel disegnare la ricerca, ho pensato di proporre alle intervistate una "simulazione" di focus group: pertanto, ho chiesto loro di immaginarsi quale contributo, questione o domanda avrebbero desiderato portare all'interno di un piccolo gruppo di donne musulmane chiedendo anche di elaborare il ragionamento che muoveva tale scelta o di rispondere all'eventuale domanda formulata. In questo modo ho cercato di *hackerare* l'atto dell'intervista come unidirezionalmente condotta, invertendo per un momento l'atto di formulare delle domande.

Tale strategia è, tra l'altro, uno dei modi in cui ho cercato di dare spazio al "carattere relazionale dell'inter-vista – che, come ha sottolineato Portelli (2007), così è definita perché nasce dallo scambio di sguardi" (Stelliferi 2015, 5). Ogni intervista, infatti, ha generato uno spazio di relazione (Strathern 2020 e 2021) che, come afferma Emanuela Mangiarotti, mi ha fatto pensare

alle interviste come percorso di co-costruzione di uno spazio in cui potesse articolarsi un processo di indagine e di significazione. In questo senso, diveniva rilevante non soltanto il dirsi delle cose, ma anche la relazione in cui l'intervista veniva a costituirsi, gli spazi in cui si sviluppava e i gesti attraverso cui prendeva forma. In particolare, diveniva fondamentale per me come persona a sua volta presente attraverso una sua storia. (2022, 46)

¹⁹ Ringrazio Luisa Stagi e Sebastiano Benasso per avermi suggerito questa strategia.

Chiaramente, il fatto di condurre la maggior parte delle interviste non in presenza ma attraverso delle piattaforme digitali, ha condizionato la natura delle relazioni che si sono instaurate, soprattutto riguardo ai primi momenti di entrata in contatto: senza l'incontro fisico dei corpi, l'interazione appariva in tutta la sua artificiosità. Se inizialmente la difficoltà di mettere in atto strategie per mitigare la sensazione di sentirsi indagate mi aveva fatto temere di raccogliere del materiale di scarsa qualità, con il procedere delle interviste e della meta riflessione sul mio ruolo di ricercatrice ho iniziato a vedere gli aspetti di possibilità inattesa che tale situazione stava creando. A proposito della smania di “far sentire a proprio agio” le donne che stavo intervistando, ad esempio, sul mio diario di campo riflettevo sul rapporto di potere celato dietro l'imperativo categorico di ogni buona ricercatrice che voglia ottenere delle informazioni:

si tratta sempre di una situazione in cui c'è una disparità di potere e in cui certo loro devono stare a proprio agio, ma devono anche mantenere il controllo di sé per continuare a *scegliere* cosa dirmi e cosa no. Pensiamo sempre che le persone che intervistiamo siano onorate di essere state scelte per raccontarci la propria opinione, e che l'unico problema che potrebbe frenare l'emersione dei contenuti sia il setting che riusciamo a mettere in campo... Quanto siamo ego centrate?!

(M05.08.20)

Il silenzio, infatti, è un dato della ricerca sociale così come i frammenti di vita che vengono condivisi (Carter 2006): come sostiene Marilyn Strathern, infatti, esso “può contemporaneamente conservare il senso di sé delle persone e unirle nella loro comune umanità” (2021, 220). Anche se viene spesso vissuto da chi fa ricerca come un “fallimento”, al contrario il silenzio segnala l'*agency* di chi viene intervistato che sceglie attivamente come e cosa raccontare di sé. Nel caso della mia ricerca, ad esempio, mi sono interrogata sul fatto che, in quanto ricercatrice bianca e non musulmana, agli occhi delle mie intervistate potessi apparire come l'incarnazione di quell'“accademia neutra” che tanto cerco di criticare. Oltre ai silenzi di chi ho contattato e non ha accettato di farsi intervistare, anche le interviste più dense credo che contengano dei silenzi su aspetti più o meno intimi, più o meno radicali che si è deciso di non condividere. Come afferma Katerina Deliovsky in una riflessione sulla bianchezza nella ricerca qualitativa femminista, è necessario interrogare le asimmetrie di potere inscritte nelle dinamiche di genere e razza tra ricercatrici e ricercatø, mettendo

in discussione l'assolutezza accordata alla "raccolta, l'analisi e l'interpretazione dei dati" (2017, 6). A tal fine va esercitata una "riflessività radicale" per restituire agency alle partecipanti della ricerca come "membri attivi di un sistema sociale, culturale e politico più ampio e complesso di privilegio ed emarginazione razziale e come finestra su di esso" (Ivi, 14). Al contempo, mi sono anche confrontata con gli immensi doni di chi ha deciso invece di condividere dei pezzi di sé, interrogandomi nel mio diario di campo su come sarebbe stato meglio interagire:

Quando abbiamo iniziato a parlare ho sentito che era tesa e aveva la voce un po' roca, a un certo punto le è venuto da piangere ma ha continuato a parlare della sua famiglia e della rigidità delle regole che avevano. [...] Mi sono chiesta in quel momento se dovevo dire che anche la mia era una famiglia molto rigida e anche mio papà era una testa di cazzo. Quanto mi devo/posso aprire con le mie intervistate? In questo caso sentivo che sarebbe stato un po' come metterci sullo stesso piano, o almeno un po' di più. (M05.08.20)

Esprimere comprensione e solidarietà nei momenti più difficili e pesanti, condividendo a mia volta dei pezzi della mia esperienza, non è servito come pratica di indagine per "creare fiducia" al fine di farmi raccontare ancora più cose, ma è stato un tentativo di spezzare un po' il rapporto di potere a senso unico e il voyeurismo della ricercatrice sulle vulnerabilità della ricercata. Non so se come risposta a questo mio tentativo, ma ho registrato che anche da parte loro ci fosse una grande creatività nell'essere intervistate: una ragazza ad esempio mi mandava in diretta su WhatsApp gli articoli di cronaca che stava citando; altre due, dopo la fine dell'intervista mi hanno mandato dei messaggi vocali per approfondire o completare alcune delle risposte che mi avevano dato; altre ancora hanno preso il controllo della situazione, intervistandomi a loro volta, chiedendomi che cosa ne pensavo io delle cose di cui stavamo parlando.

Come gesto di cura relazionale, ho deciso infine di non fare domande alle mie intervistate sul velo. Come ha affermato la sociologa turca Meyda Yeğenoğlu, ritengo infatti che il velo non abbia "alcun privilegio [...] come oggetto di studio, ma possa essere uno strumento per indagare la complessità delle implicazioni postcoloniali" (1998, 40). Ciò implica, da un lato, che le analisi alla ricerca dei diversi significati del velo tra le donne musulmane – sebbene alcune di queste siano rilevanti per la comprensione delle società multiculturali contemporanee (Salih 2008; Pepicelli 2012a e

2014) – sono state criticate in quanto riproducono le ossessioni orientaliste del disvelamento (Yeğenoğlu 1998). Come afferma a questo proposito la storica Joan W. Scott, “nonostante i recenti tentativi di cancellarla, l’eredità del colonialismo persiste [...], le sue tracce sono visibili oggi nei dibattiti sullo status delle popolazioni arabe/musulmane ‘immigrate’” (2007, 88-89). Il fatto di essere velate, inoltre, non era un requisito per essere intervistate: il discorso sul velo crea infatti degli immaginari che colpiscono sia le donne musulmane sia le non credenti, ritenute tali soltanto in relazione al proprio background migratorio. Tuttavia, anche dal momento che molte delle intervistate lo indossavano, la questione del velo è ampiamente emersa nelle interviste.

Tabella 1 – Lista delle persone intervistate citate nella tesi

Identificativo	Provenienza
SBB1-21	Centro Italia/convertita
AB2-34	Nord Italia/Nord Africa
K3-32	Nord Italia/Nord Africa
RMS4-32	Sud Italia/convertita
S6-nd	Centro Italia/Nord Africa
S7-24	Sud Italia/Nord Africa
A8-35	Nord Italia/Nord Africa
I9-25	Nord Italia/Nord Africa
N10-26	Centro Italia/Nord Africa
M11-23	Centro Italia/Nord Africa-Italia
NB12-28	Nord Italia/Nord Africa
S13-20	Nord Italia/Medio Oriente
R16-27	Centro Italia/Nord Africa
MG17-20	Nord Italia/Nord Africa

A18-23	Nord Italia/West Africa
K19-23	Nord Italia/Nord Africa
A20-28	Nord Italia/Sud-est asiatico
W21-24	Centro Italia/ Nord Africa

III. Per una lettura postcoloniale dell'islamofobia in Italia

In questo capitolo analizzerò le modalità in cui il discorso contemporaneo sui/le musulmani/e italiani/e è prodotto e riprodotto attraverso la reiterazione di strategie neocoloniali e neo-orientaliste. Per comprendere l'islamofobia di genere è necessario fare riferimento al concetto di orientalismo (Said 1978), in particolare nella sua declinazione di genere (*gendered Orientalism/Orientalisme genré*). Le riletture femministe di Said (Yeğenoğlu 1998; Abu-Lughod 2001; Khalid 2014), infatti, hanno descritto l'orientalismo come un meccanismo di potere fortemente genderizzato, nel quale la costruzione dell'Altro razzializzato passa (anche) attraverso delle rigide costruzioni di genere (McClintock 1994; Stefani 2004): da una parte, il mito dell'harem (Mernissi 2000; Alloula 2001), l'ipersessualizzazione della donna velata (Yeğenoğlu 1998), dell'odalisca (Kahf 1999) e dell'indigena (Gribaldo 2013), dall'altro la non-virilità, la femminilizzazione e le pratiche omosessuali attribuite agli uomini colonizzati (Boone 2014; Jazmati e Studer 2017). Nel corso del tempo tali narrazioni sono mutate, quasi invertendosi, nell'immagine delle donne musulmane velate come povere vittime da salvare e nella costruzione dell'uomo musulmano come una minaccia, in quanto violento terrorista.

Adottare una prospettiva postcoloniale e decoloniale nello studio dell'islamofobia, permetterà di leggerla come un fenomeno strutturale, necessario per la perpetrazione del “sistema mondo Capitalista/Patriarcale occidente-centrico/cristiano-centrico moderno/coloniale” (Grosfoguel 2013, 81). Come vedremo, l'analisi dell'islamofobia non può prendere in considerazione soltanto gli atti di discriminazione verso alcune individue, ma deve invece portare alla luce quel processo costante di stigmatizzazione e le ricadute materiali che produce sulle vite delle persone musulmane.¹ In questa direzione, adotterò una prospettiva postcoloniale e decoloniale al fine di interrogare

¹ Se le forme di discriminazione e di violenza fisica hanno anche delle ricadute psicologiche (Massari 2006), leggere l'islamofobia come fenomeno strutturale permette di vedere come esso produca delle forme di “ineguaglianza sociale ed economica su base religiosa e razziale” (Faloppa 2020, 11-12).

sociologicamente il senso comune secondo cui il sentimento di “odio” contro la popolazione musulmana e la religione islamica sarebbe la “naturale” conseguenza degli attentati terroristici che, dal 2001 in avanti, hanno colpito l’Occidente. Se l’undici settembre ha chiaramente segnato “un particolare punto di svolta” (Puar 2007, xviii), vedremo che la costruzione razzializzata dell’Altro/a musulmano/a non è iniziata in quel momento, ma si è invece soltanto “accelerata e approfondita”, riattivando “pratiche e retoriche neo-orientaliste” (Aziz 2022, 111). All’epoca del neo-razzismo di matrice culturalista, infatti,

le generalizzazioni denigratorie sull’islam sono diventate l’ultima forma accettabile in Occidente di denigrazioni di una cultura straniera; quel che si dice della mente, della cultura, della religione o del carattere dei musulmani in generale, oggi non si può dire in un dibattito pubblico degli africani, degli ebrei, né di altri orientali o asiatici. (Said 2012, pp. XXXIII)

L’ultima parte del capitolo, infine, approfondirà il caso italiano e le ricadute materiali di queste retoriche nella vita della popolazione musulmana italiana. Le dicotomie orientaliste e neo-orientaliste che rendono epistemologicamente impossibile assimilare l’Altro razzializzato nella comunità immaginata (Anderson 1983), infatti, si trasformano in politiche di esclusione: l’Altro/a musulmano/a, sempre percepito/a e costruito/a come eterno/a migrante, anche quando è residente di lungo periodo o cittadino/a, è infatti descritto/a come incompatibile con la modernità occidentale (Volpp, 2009). Dopo aver presentato la situazione demografica e sociale dell’islam italiano, in connessione con la situazione europea (Hashas 2020), presenterò alcune delle specificità dell’islamofobia in Italia.

3.1 Orientalismo e Neo-orientalismo

3.1.1 Orientalismo e orientalismo di genere

La categoria di Orientalismo è stata elaborata da Edward Said (1978) ed è basata sulla rilettura delle “formazioni discorsive” di Foucault. Si tratta di un concetto molto noto

che indica il processo attraverso il quale l'Oriente è stato – e continua ad essere – costruito nell'immaginario europeo: Said stesso l'ha descritto come uno stile di pensiero basato sulla “distinzione sia ontologica sia epistemologica tra l'‘Oriente’ da un lato e [...] l'‘Occidente’ dall'altro” (2015, 12). L'Oriente non corrisponde dunque a un'entità naturale, ma a un concetto performativo che diventa reale solo attraverso la ripetizione e la naturalizzazione di un'ampia serie di supposizioni e stereotipi essenzialisti e culturalisti. Occidente e Oriente sarebbero infatti descritti come contrapposti in modo dicotomico, con un'esplicita superiorità del primo sul secondo, in uno “scontro ontologico” (Jalal al-'Azm 1980) tra identità monolitiche, tra civiltà e barbarie, modernità e antimodernità, evoluzione e immobilismo (Mascot 2012). L'Orientalismo si fonda su di un paradigma positivista che ritiene possibile isolare, in modo definitivo e non soggetto a cambiamenti, l'essenza della “mentalità”, del “carattere” e della “psiche” delle popolazioni orientali in generale e arabe in particolare, in un “ermetico isolamento rispetto alle intrusioni sgradite di infrastrutture socio-economiche, politica, cambiamenti storici, conflitti di classe, rivoluzioni, ecc.” (Jalal al-'Azm 1980). L'obiettivo ultimo non è tanto conoscere l'Altro, quanto *costruirlo*, al fine di esercitare una relazione di potere e dominazione, di controllo e sfruttamento (Abu-Lughod 2001).

In oltre quarantacinque anni, la categoria di orientalismo è stata accolta, criticata e aggiornata, anche dal suo stesso autore (Said 1981 e 1985). La rilettura che mi interessa maggiormente, e alla quale presterò maggiore attenzione, è quella che a partire dal lavoro di Meyda Yeğenoğlu (1998) ha introdotto un'analisi femminista sul tema. Guardare all'orientalismo attraverso la lente del genere non significa includere un'ulteriore appendice all'analisi del fenomeno, quanto portare alla luce una sua dimensione costitutiva: “l'immagine omogenea delle donne musulmane oppresse – infatti – è stata fondamentale per i progetti imperialisti, che l'hanno usata come simbolo e prova tangibile dell'arretratezza delle società ‘Altre’ in generale, e della barbarie degli uomini ‘Altri’ in particolare” (Khalid 2014, 9). Già nel 1959 Frantz Fanon sosteneva che nell'ottica coloniale francese conquistare le donne locali volesse dire conquistare l'Algeria stessa: “conquistare la donna, convertirla ai valori stranieri, stapparla alla sua condizione, è insieme impadronirsi di un potere reale sull'uomo e possedere i mezzi pratici, efficaci, per minare la struttura della cultura algerina” (Fanon 2007, 42).² Il

² La teorica Rey Chow (2004) tuttavia proporre una critica femminista al modo in cui Fanon descrive l'uomo Nero come soggetto attraversato dalle complessità e dalle ambivalenze del contesto coloniale e, all'opposto, la donna Nera come oggetto di una comunità che è destinata a tradire. Chow mette anche in

genere dunque non arriva *dopo*, ma è lì fin dall'inizio: sia Fanon (1970) che Yeğenoğlu (1998) hanno enfatizzato l'assimilazione, nel discorso coloniale, tra conquista delle terre e dei corpi delle donne in una modalità descritta da Chiara Bonfiglioli (2005, 108) come “la femminilizzazione della terra [...] e il paternalismo della missione civilizzatrice”. I territori colonizzati infatti erano rappresentati come *terrae nullius* (Moatti 2020), in virtù del fatto che le popolazioni native non avevano dei sistemi giuridici di assegnazione della “proprietà”, e lei cui ricchezze pertanto potevano essere serenamente sottratte (Dorlin 2006). Al tempo stesso, però, tale narrazione aveva una forte connotazione di genere che descriveva le colonie da una parte come terre vergini (McClintock 1994), ricche di risorse di cui appropriarsi; dall'altra, come terre desertificate dall'incapacità delle tribù locali, e rese nuovamente fertili e produttive dalla *penetrazione* della virilità e dall'eroismo coloniali (Vanzan 2006).

In questo processo di creazione discorsiva e performativa, “l'Oriente – alterizzato, contraffatto e dominato – è donna, e la donna orientale – la schiava, l'odalisca, la danzatrice del ventre, la Shahrazad de *Le mille e una notte* – incarna l'icona erotica per eccellenza: l'esotico diventa erotico e viceversa” (Mascot 2012, 189). L'ipererotizzazione che avvolge i corpi delle donne orientali (Yeğenoğlu 1998; Weber 2001) nell'economia coloniale ha una doppia funzione: da una parte serve a sottolineare l'arretratezza delle civiltà da conquistare, ancora confinate a uno stato di natura premoderno.³ Dall'altra, il corpo della donna orientale serve a nutrire le fantasie erotiche dei corpi maschili che agiranno concretamente l'invasione coloniale (Stefani 2007):

Il fascino della donna araba, rappresentata soprattutto velata, era un motivo ricorrente nell'immaginario coloniale di tutta l'Europa, che faceva leva proprio sulle fantasie erotiche innescate dal velo, ossia dal corpo da scoprire: “nell'immaginazione maschile europea la donna velata in pubblico assicurava la sua disponibilità in privato, nell'harem”. (Simpson Fletcher 1998 in Ivi., 103)

discussione la “capacità rivoluzionaria” che Fanon avrebbe riconosciuto nelle donne algerine, sostenendo che “per quanto la ‘rivoluzione’ fosse una causa alla quale le donne rivoluzionarie algerine, agli occhi di Fanon, si fossero sottomesse *lealmente*, la loro ‘forza’ era stata strettamente confinata all'interno di quella causa (e della comunità che essa generava) e di conseguenza non costituiva una questione dirompente. Proprio come il padre non chiese cosa avesse fatto la figlia che portava la bomba (Fanon 1965), così neppure il teorico maschio e paterno aveva bisogno di interrogare queste donne rivoluzionarie. Dalla prospettiva della rivoluzione, la loro ‘forza’ rimaneva un dono al patriarcato [...] e non costituiva pericolo” (2004, 89).

³ Anna Vanzan, riprendendo Engels (1884), sostiene infatti che “le donne sono il termometro per misurare il grado di civiltà raggiunto da un popolo” (2006, 45).

Da una prospettiva femminista bianca ritengo fondamentale inserire nell'analisi dell'orientalismo di genere anche "l'orientamento colonialista" (Mohanty 2012, 58) di alcune femministe europee nel contesto coloniale di metà Ottocento e del primo Novecento. Si tratta di un ruolo ancora poco studiato nel contesto italiano (Papa 2009; Vanzan 2012) e che invece viene interrogato da anni in ambito anglofono e francofono.⁴ La strumentalizzazione dei diritti delle donne a fini di conquista era largamente impiegata in Egitto e in Algeria dagli amministratori coloniali e dai missionari cristiani, i quali volevano riformare i codici di famiglia dei due paesi come parte della missione civilizzatrice (Lazreg 1990; Ahmed 1992).⁵ Tuttavia, anche alcune femministe europee che all'epoca si stavano battendo per ottenere il diritto di voto, subirono l'influenza della narrazione che vedeva le donne orientali come oppresse dalle loro culture patriarcali e arretrate. Spinte dalla volontà di essere riconosciute come "cittadine", si resero complici dell'impresa coloniale, contribuendo a rafforzare tali narrazioni, in quello che Assia Djebar ritiene un atteggiamento "femminista maternalista" (1997, 92), e che Leila Ahmed ha definito "femminismo coloniale" (1992, 151): l'interesse parziale e strumentale verso le oppressioni esperite dalle donne colonizzate e l'impiego di discorsi e pratiche femministe "contro altre culture, al servizio del colonialismo" (Ibidem). Per questa ragione per lungo tempo il femminismo nei paesi ex colonizzati ha rappresentato un "terreno ideologico fortemente conteso, dove le donne sono usate come simbolo delle aspirazioni progressiste da parte delle élite laiche o piuttosto del desiderio di autenticità culturale espresso in termini islamici" (Kandiyoti 1991, 3). Ancora oggi molte donne razzializzate o dei "Sud Globali" preferiscono definirsi "attiviste per i diritti delle donne" (Ali 2012), *womanist*, o appellarsi alle aree politiche di riferimento, senza dirsi femministe, proprio per allontanare il carico di oppressione legata alla bianchezza che il termine femminismo porta con sé.

⁴ Si vedano Burton (1990), Jayawardena (1995), Clancy-Smith (2006), Boggio Éwanjé-Épée e Magliani-Belkacem (2012)

⁵ Lila Abu-Lughod cita a questo proposito il caso emblematico del Governatore d'Egitto Lord Cromer, "campione" dei diritti delle donne egiziane che voleva liberare dall'oppressione del velo, ma strenuo oppositore del suffragio femminile in patria (2013, 33). All'inizio del XX secolo, consapevoli di tali strumentalizzazioni, le élite nazionaliste di diversi paesi a maggioranza musulmana, dalla Turchia alla Tunisia, diedero vita a una serie di riforme nel campo dei diritti delle donne, per dimostrare che l'islam era compatibile con la modernità, in quello che è stato definito "femminismo di stato" (Dayan-Herzbrun 2005; Salih 2008).

3.1.2 Neo-orientalismo e letture decoloniali

Come dichiarato nell'introduzione al capitolo, partire da un inquadramento generale dell'orientalismo per arrivare a trattare l'islamofobia vera e propria serve a tracciare una genealogia del fenomeno. Lo stesso Edward Said, che aveva inizialmente definito l'orientalismo come riferito alle costruzioni discorsive del periodo coloniale (1978), già pochi anni dopo ne ha evidenziato le continuità con le narrazioni mediatiche contemporanee sul mondo islamico (Said 1981).⁶ A partire dalla riattualizzazione delle tematiche e dei dispositivi dell'orientalismo storico verso la religione musulmana e le persone che la praticano (essenzialismo e culturalismo in primis), è stato proposto il concetto di neo-orientalismo (Spivak 1993; Boehmer 1998; Samiei 2010).⁷ In un "displacement che è cifra del presente, e non trova più una geografia in grado di configurarlo" (Rahola 2005, 68) il neo-orientalismo si dispiega in nuove geografie e in nuove traiettorie, dove "l'Oriente ormai abita l'Occidente" (Mascot 2012, 190). Negli oltre quarant'anni passati dalla pubblicazione di *Orientalismo*, la relazione tra l'islam e l'occidente è diventata infatti "una questione di costante preoccupazione a livello internazionale" (White *et al.* 2022, 8):

La Rivoluzione Islamica in Iran nel 1979, poi la crisi dei diplomatici statunitensi presi in ostaggio a Tehran; l'irrisolta questione palestinese e l'uso dell'islam come principale forza di resistenza nel corso delle varie *intifada*; la resistenza vittoriosa dei *mujahedin* arabo-afghani contro la precedente occupazione da parte della superpotenze; l'*affaire* Rushdie; una crescente rifioritura islamica in tutto il mondo; gli atti di terrorismo in nome dell'islam, in particolare l'undici settembre e le successive operazioni terroristiche in Occidente, e il modo in cui l'Occidente ha risposto; tutto ciò ha messo sia l'Occidente che l'islam in delle posizioni alquanto nuove, [intrecciatisi] con i grandi cambiamenti portati dalle ondate di globalizzazione in corso. (Samiei 2010, 1148)

⁶ "Dalla fine del diciottesimo secolo fino ai nostri giorni, nel rapporto dell'Occidente con l'Islam ha prevalso un tipo di pensiero estremamente riduttivo che possiamo definire con il termine di orientalismo. [...] Dal momento che l'Islam è stato sempre visto come parte integrante dell'Oriente, entro il quadro generale dell'orientalismo, il suo peculiare destino è stato quello di essere ritenuto un'entità monolitica, capace di suscitare ostilità e paura alquanto particolari" (Said 2012, 2).

⁷ Alcuni preferiscono utilizzare i termini *after orientalism* (Boer 2003) o *post-orientalism* (Dabashi 2009; Mellino 2009).

L'islamofobia, dunque, *non nasce* come conseguenza dell'undici settembre: piuttosto la reazione degli Stati Uniti all'attacco subito ha potuto attingere da un archivio orientalista molto ben stratificato. Tale reazione, com'è noto, ha comportato l'invasione dell'Afghanistan prima e dell'Iraq poi: tuttavia, essa non è stata presentata come una naturale controffensiva vendicativa, ma è stata legittimata in nome della lotta “della civiltà e del progresso” contro l'oscurantismo fondamentalista islamico (Grosfoguel 2017a, 51). In particolare, la pretesa di voler “esportare la democrazia”, fa diretto riferimento a “vecchi slogan colonialisti come quello della ‘missione civilizzatrice’” (Samiei 2010, 1157). Dopo l'undici settembre lo “scontro di civiltà” (Huntington 1996) è diventato il nuovo paradigma della contrapposizione tra un Occidente moderno, razionale, avanzato, democratico, laico, e un Oriente irrazionale, arretrato, barbarico, dispotico, teocratico. A questa dicotomia si sovrappone una visione monolitica dell'islam (Said 1985) come religione arretrata, immutabile, intrinsecamente violenta. Come l'orientalismo “non riguardava soltanto le rappresentazioni o gli stereotipi sull'oriente, ma come questi erano collegati e funzionali ai progetti di dominazione portati avanti” (Abu-Lughod 2001, 105), allo stesso modo il neo-orientalismo sembra essere un'ideologia politica che può costruire e legittimare un progetto di dominazione postcoloniale.

Tuttavia, l'incontro con l'approccio decoloniale mi ha permesso di complessificare un passaggio fin troppo lineare da orientalismo-progetto coloniale a islamofobia-progetto neo-coloniale, permettendomi di rileggere anche Said con lenti meno appannate e semplicistiche di quanto avevo fatto fino ad allora. Ramón Grosfoguel (2017a) e le altre componenti del *Decolonial International Network*,⁸ infatti, hanno letto l'islamofobia e l'alterizzazione dell'islam non tanto come una riattivazione delle retoriche orientaliste in epoca contemporanea, quanto come processi costitutivi della fondazione stessa della modernità, sia in termini epistemici che materiali (Mestiri *et al.* 2008). Nel tracciare la storia della formazione del “sistema-mondo” moderno e capitalista (Wallerstein 1978), le autore decoloniali individuano come punto di passaggio tra il Medioevo e l'inizio della modernità europea/eurocentrica, ancora prima della “scoperta” delle Americhe, la conquista del sultanato di Al-Andalus da parte della monarchia cristiana di Castiglia (Maldonado-Torres 2008b; Martin-Muñoz 2008). Tale conquista fu giustificata con la retorica della “purezza del sangue”, ovvero “un discorso

⁸ Si veda il progetto del *Decolonial International Network* al sito <https://din.today/>.

proto-razzista [...] contro le popolazioni musulmane ed ebreo [...]. Gli ebrei ed i musulmani che rimasero sul territorio furono assassinati (genocidio fisico) o forzati a convertirsi al cristianesimo (genocidio culturale)” (Grosfoguel 2017a, 64). Il fine, modernissimo, della monarchia castigliana era quello di creare una nuova identità nazionale per la popolazione del nuovo Stato, unificato anche attraverso il controllo sociale e un’omogeneità religiosa costruita a posteriori (Maldonado-Torres 2008b). Si tratterebbe, in definitiva, del punto d’origine dell’idea stessa di stato-nazione in Europa (Grosfoguel 2017b). È in questo stesso momento, tra la fine del XV e l’inizio del XVI secolo, che si manifestano i prodromi di “un discorso epistemico islamofobico” ad opera di umanisti e accademici europei, secondo i quali “il sapere islamico è inferiore a quello occidentale” in quanto mancherebbe di razionalità e di scientificità (Ivi, 147). In questo senso, avvenne anche l’epistemicidio dei saperi islamici prodotti in Europa, attraverso i roghi che fin dal XII secolo rasero al suolo le ricchissime biblioteche musulmane da Cordoba a Granada (Ibidem). La distruzione della conoscenza e della spiritualità attraverso la conversione forzata e l’eliminazione materiale di persone e saperi furono impiegati anche nella conquista del continente americano: tali metodi di dominazione erano necessari per “distruggere le forme di pensiero e di vita dei soggetti coloniali” e per impedire loro “qualsiasi segnale di resistenza” (Ivi, 152).

Se per introdurre una prospettiva di genere nella sua analisi Grosfoguel propone un’equivalenza tra epistemicidio delle popolazioni musulmane europee (roghi delle biblioteche) e dei saperi delle donne (roghi delle streghe), mi convince di più lo sguardo che su questa intricata matassa pone Anna Vanzan. La compianta iranista, nel tracciare un’articolata disamina dello sguardo “italiano” sulle donne musulmane dal XIII secolo al presente, individua come l’alterizzazione del mondo orientale/musulmano sia passata fin dai suoi albori sui corpi delle donne (Vanzan 2006). Attingendo alle prime testimonianze di viaggiatori italiani nelle “terre d’infedeli”, Vanzan evidenzia il riferimento diffuso a una presunta “immoralità musulmana” (Ivi, 14-15), in particolare tra le donne. “Inquadrate nell’ambivalente dicotomia tra l’immagine di vittime erotiche e quella di perfide maliarde” (Ivi, 49), le donne musulmane sono descritte come ancorate a tradizioni magiche e superstiziose, che mettono in atto tra la “schiavitù” e lo “sfarzo” degli harem. L’etimologia di harem, legata alla radice araba *h r m* (ح ر م), è la stessa di *haram*, illecito: indica pertanto il luogo della casa che deve rimanere inaccessibile agli uomini esterni alla famiglia. Nell’immaginario coloniale invece il termine evoca immediatamente uno stuolo di donne seminude pronte a soddisfare i

desideri erotici dell'uomo di riferimento (Kahf 1999) o dove le donne si lascerebbero andare a comportamenti dissoluti e lascivi mentre, a causa della poligamia, subirebbero mutilazioni genitali e si auto-procurerebbero aborti vicendevolmente (Vanzan 2006). Tuttavia, come sottolineato da Renata Pepicelli, “gli harem con decine, se non centinaia di donne, rappresentano un'eccezione ed erano appannaggio solo di un'élite molto ristretta” (2017, 7).

Il mondo musulmano, inoltre, è dipinto come “feroce aguzzino delle donne” (Ivi, 133), soprattutto a partire dall'immagine della donna che esce di casa ricoperta dal velo, significativa orientalista per eccellenza (Neval 2006; Kian 2010 e 2017).⁹ Oltre a fornire una ricchissima analisi del modo in cui le donne musulmane vengono rappresentate, Vanzan sposta il suo sguardo da chi viene osservata a chi osserva, in particolare sull'“esotismo perverso e colonizzatore” (Ivi, 132). Nelle testimonianze di viaggio, sostiene l'autrice, si trovano approfonditi riferimenti ai costumi sessuali del mondo arabo, legati al desiderio di voyeurismo che l'inaccessibile harem scatena negli osservatori europei (Kahf 1999): l'erotismo sarebbe infatti al centro di molte delle descrizioni fatte dai viaggiatori italiani, che riportano scene di sesso lesbico tra concubine, mogli che impazziscono perché trascurate a favore delle nuove spose, uomini che pur avendo accesso diretto al proprio harem preferirebbero avere rapporti con giovinetti effeminati (Vanzan 2006, 136). A tali narrazioni, Vanzan contrappone un'osservazione semplice ma efficace: vista l'effettiva impossibilità per gli uomini occidentali di accedere agli spazi separati delle case, gli *harem* appunto, questi racconti si spiegano o come “descrizioni di seconda mano” (Ivi, 34) o, eventualmente, come un'esperienza diretta dei viaggiatori con prostitute del luogo, poi estesa a tutta la popolazione femminile (Ivi, 133). È evidente, afferma ancora Vanzan,

come il processo di cristallizzazione del mito negativo della donna islamica sia già quasi completato, in modo tale che qualsiasi viaggiatore che si rechi nelle terre musulmane porta già con sé un bagaglio di pregiudizi [...] difficilmente scalzabili anche alla prova dei fatti, della testimonianza diretta. Ciò che non si può vedere viene inventato, ciò che si vede viene travisato. [...] Le descrizioni del mondo islamico al femminile si ripetono [si rafforzano nei racconti di altri viaggiatori europei], diventano cliché. Il viaggiatore parte non verso mondi ignoti, ma sapendo

⁹ Per il concetto di ambivalenza nell'analisi postcoloniale, si veda Bhabha (2001, 123-132), mentre per la permanenza delle ritorzioni contro chi indossa il velo senza concedersi al diritto di sguardo e di mercificazione dei corpi femminili, si vedano Gribaldo e Zapperi (2012, 84).

già quello che troverà, il lettore approccia il diario di viaggio forte di una costruzione mentale che viene solo confermata rassicurata dalla lettura. (Ivi., 53)

Tale riflessione, risuona con l'analisi di Meyda Yeğenoğlu, la quale ha descritto l'uso del velo come strategia delle donne musulmane per sottrarsi al “diritto di sguardo” del colonizzatore (Alloula 2001), attirato e insieme terrorizzato dall'ambivalenza del velo (Yeğenoğlu 2003, 543).

3.1.3 Islamofobia: origine e definizioni

L'origine coloniale del concetto di islamofobia è confermata da diverse ricercatrici: la prima occorrenza del termine risalirebbe infatti all'inizio del XX secolo, quando il neologismo fu coniato da un gruppo di “amministratori-etnologi” francesi per cui “la conoscenza dell'islam appariva come una necessità [al fine di] preservare la dominazione imperiale sulle popolazioni musulmane colonizzate” (Hajjat e Mohammed 2016, 20). Farid Hafez data la prima apparizione del lemma *islamophobie* nel contesto dell'Algeria coloniale, apparso nel saggio *La Politique musulmane dans l'Afrique occidentale française*¹⁰ (1910) di Alain Quellien, “esperto di diritto, allievo della Scuola Coloniale, diplomato alla Scuola Speciali di lingue orientali vive, redattore al Ministero delle colonie” (Hafez 2018, 211). All'inizio del capitolo “Accuse all'islam nell'Africa occidentale”, Quellien descrive il fenomeno islamofobico, affermand:

Vi è sempre stato, e c'è ancora, un pregiudizio contro l'islam diffuso tra i popoli occidentali e di civiltà cristiana. Per alcuni, il musulmano è il nemico naturale e irreconciliabile del cristiano e dell'europeo, l'islamismo è la negazione della civiltà e la barbarie, la cattiva fede e la crudeltà sono tutto quello che ci si può aspettare di meglio dai maomettani. (1910, 133)

Federico Faloppa (2020) ricostruisce invece la storia del termine islamofobia a partire dall'*Oxford English Dictionary*, secondo cui la prima apparizione del lemma risalirebbe a un articolo del *Journal of Theological Studies*, dove si legge che “alcuni

¹⁰ È possibile visionare parzialmente il testo sul sito della BNF (*Bibliothèque Nationale de France*), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6152175h.texteImage#>.

autori sono stati accusati per la loro islamofobia” (Cook 1923, 101 in Mrázek 2017). Anche Chris Allen (2010) ritiene che l’uso del termine fosse riferito agli “orientalisti moderni” che avrebbero introdotto delle innovazioni scorrette nella biografia del profeta Mohammed. Primi ad utilizzarlo in questo senso, secondo Allen, sarebbero stati il pittore orientalista Étienne Dinet e l’intellettuale algerino Sliman ben Ibrahim, autori del volume *L’Orient vu de l’Occident* (1923). L’islamofobia, per Dinet e ben Ibrahim, equivarrebbe a una conoscenza errata dell’islam, a “un pregiudizio incompatibile con il processo scientifico” (Hajjat e Mohammed 2012). In altri testi, gli autori usano islamofobia come “sinonimo di arabofobia per indicare e denunciare alcuni attori politici e coloni algerini”: se si riuscisse a superare l’islamofobia e l’Europa riuscisse ad avere un’intesa cordiale con l’islam, sostengono ancora, “si assicurerebbe la pace nel mondo” (Ibidem).

Il concetto di islamofobia, rimasto in disuso per tutto il Novecento, è tornato ad attivarsi tra la fine degli anni Novanta e l’inizio degli anni Duemila. Diversæ autrici in realtà sottolineano che fin dalla fine della Guerra Fredda l’islam avrebbe sostituito il comunismo e l’Unione sovietica come nuova minaccia globale ai valori dell’Occidente, contro cui è necessario battersi. La teoria dello “scontro di civiltà” viene fatta comunemente risalire all’opera di Samuel Huntington (1996), il quale ha ripreso il concetto dallo storico Bernard Lewis (1990): Huntington sostiene che il mondo sia diviso in otto civiltà, e che un conflitto ha maggiori probabilità di diventare una crisi grave se coinvolge Stati di civiltà diverse. A causa della “propensione dei musulmani alla conflittualità violenta” (1996, 383) lo scontro tra Occidente e mondo islamico sarebbe pertanto destinato a segnare in maniera irreparabile la scena internazionale. Tuttavia, Huntington non è stato l’unico, né il primo, a teorizzare tale scontro. È del 1992, infatti, la definizione di *Green Peril*, pericolo verde, colore islamico per eccellenza; l’ideatore dell’espressione è l’ex editorialista del *Jerusalem Post*, Leon Hadar, secondo cui l’islam sarebbe “autoritario, anti-democratico, anti-secolare e non può in alcun modo riconciliarsi con l’universo ‘cristiano-laico’ perché il suo obiettivo è di stabilire uno ‘stato islamico totalitario’ in Medio Oriente” (Hadar 1992). Secondo la giurista Sahar Aziz tali teorie si sono generate perché, dopo la fine della Guerra fredda, gli Stati Uniti avevano bisogno di un nuovo nemico contro cui schierarsi per costruire la propria identità nazionale – e la nazione stessa (2022, 124) – costruendo così una minaccia “verde” per rimpiazzare la paura Rossa, o *Red Scare* (Gottschalk e Greenberg 2008, 133). Lo stesso Said in *Covering Islam* cita un articolo uscito nel gennaio 1996

sul *New York Times* con il titolo “La minaccia rossa è passata. Adesso c’è l’Islam” nel quale l’autrice “spinge il lettore verso una visione dell’Islam pericolosa per gli interessi occidentali, considerando il grande numero di citazioni riportate che testimoniano a favore di tale tesi (incluso il segretario NATO)” (Said 2012, XLI).

Effettivamente la pratica discriminatoria verso l’islam e le persone musulmane sembrava crescere “in modo così considerevole e rapido” (CBMI 1997, 4) che nel 1996 il *think tank* britannico Runnymede Trust istituisce la *Commission on British Muslims and Islamophobia*. Nel 1997 questa pubblica il primo report sul fenomeno, dal titolo “Islamophobia: a challenge for us all”. Il report definisce l’islamofobia – che sostiene sarebbe apparsa alla fine degli anni Ottanta, e per iscritto solo nel 1991, nel periodico statunitense *Insights* – come “il timore, l’odio e l’ostilità nei confronti dell’Islam e dei/le musulmani/e perpetrati da una serie di opinioni preconcepite che attribuiscono ai/le musulmani/e stereotipi e pregiudizi negativi e sprezzanti” (CBMI 1997, 4). Il report afferma inoltre che l’islam viene rappresentato come una realtà:

1. Monolitica e incapace di adattarsi alle nuove realtà;
2. Separata e altra rispetto a tutte le altre culture, con cui è inconciliabile;
3. Inferiore all’Occidente in quanto irrazionale, primitiva, barbarica e sessista;
4. Violenta, aggressiva, minacciosa, che supporta il terrorismo e che è impegnata in uno “scontro di civiltà”;
5. Un’ideologia politica che ha come obiettivo la guerra santa;
6. Intollerante alle critiche occidentali;
7. Un’ostilità utilizzata per giustificare le pratiche discriminatorie e l’esclusione verso le persone di fede musulmana;
8. Una reazione naturale degli europei nei confronti dei musulmani, in quanto l’opposizione dell’Islam all’Occidente esiste da secoli. (CBMI 1997, 4-5)

Già in questo primo report si legge che “il termine non è, in effetti, ideale”, in quanto considerato da alcuni troppo “politicamente corretto”, o accusato di soffocare “critiche legittime all’islam” e di demonizzare e stigmatizzare “chiunque voglia cimentarsi in tali critiche” (CBMI 1997, 4). Negli anni, sono state avanzate proposte di terminologie alternative, per non parlare di islamofobia ma di razzismo e/o di pregiudizio anti musulmano, o piuttosto di “musulmanofobia” (Halliday 1999; Malik 2010; Moosavi 2020). Nella tesi ho deciso di utilizzare il termine islamofobia perché è quello che le persone direttamente coinvolte utilizzano per denunciare il fenomeno e per mobilitarsi

contro questa forma di razzismo.¹¹ Per tale ragione, per la diffusione che il concetto già ha, per la sua comprensibilità, nonché per le connessioni con il passato coloniale che veicola, ritengo il termine islamofobia il più appropriato per parlare del fenomeno in analisi.¹²

Dopo quello del Runnymede Trust, vari altri report si sono succeduti negli anni, così come le definizioni del fenomeno. La prima definizione che ho incontrato, e quella che ancora oggi mi convince di più, è quella dei sociologi Abdellali Hajjat e Marwan Mohammed secondo i quali

l'islamofobia corrisponde al processo sociale complesso di razzializzazione-alterizzazione basato sul marchio di appartenenza (reale o supposta) alla religione musulmana, le cui modalità sono variabili in funzione dei contesti nazionali e dei periodi storici. Si tratta di un fenomeno globale e "genderizzato" poiché influenzato dalla circolazione internazionale delle idee e delle persone e per i rapporti di dominazione di genere. Noi ipotizziamo che l'islamofobia sia la conseguenza della costruzione di un "problema musulmano" la cui "soluzione" risiede nella disciplina dei corpi, o perfino degli spiriti dei/lle (presunti/e) musulmani/e. (2016, 20)

Tale definizione tiene insieme tutti i punti che mi sembrano fondamentali nell'analizzare il fatto islamofobico da una prospettiva sociologica: i due autori, infatti, fanno riferimento all'islamofobia come a un "processo sociale" che *costruisce* l'alterità e l'inferiorità delle persone di fede musulmana in un vero meccanismo di razzializzazione (Roy 2008); come ogni fatto sociale e nonostante essa si dia in una dimensione globale e diacronica, va analizzata facendo attenzione all'epoca storica, ai contesti nazionali specifici, alle variabili che comportano i "rapporti di dominazione di genere" (Frisina 2020). Infine, la definizione di Hajjat e Mohammed permette di guardare all'islamofobia non solo come una forma sporadica di discriminazione contro

¹¹ Ringrazio il presidente dell'ex CCIF (*Collectif Contre l'Islamophobie en France*), Yasser Louati per avermi invitato a fare questa riflessione.

¹² In modo simile negli ultimi due anni, a seguito della discussione sulla proposta di legge Zan contro l'omolesbobitransfobia, si è ampiamente discusso di cambiare il termine in "omolesbobitransnegatività" in quanto indicherebbe "che gli atti di discriminazioni e violenza nei confronti delle persone omosessuali non sono necessariamente irrazionali o il frutto di una paura, ma piuttosto l'espressione di una concezione negativa dell'omosessualità, che nasce da una cultura e una società eterosessista" (Astore 2014, 47). Con Trappolin e Gusmeroli, tuttavia, penso che "il fattore decisivo che nel tempo ha trasformato questo termine in una formidabile risorsa strategica è l'efficacia del suo uso pratico per screditare un avversario o per difendersi dalle sue accuse infamanti" (2019, 8).

singoli individui, ma come a una forma di “razzismo strutturale” (Bonilla-Silva 1997) che genera esclusione e discriminazione “attraverso una miriade di meccanismi statali e privati” (Aziz 2022, 21). Leggere l’islamofobia come una forma di razzismo non implica, ovviamente, che l’essere musulmani/e costituisca l’appartenenza a un supposto “gruppo razziale”: piuttosto, all’epoca del razzismo senza razze (Balibar e Wallerstein 1991) – e senza razzisti (Bonilla-Silva 2003) – “l’aspetto identitario della religione è messo in primo piano rispetto ad altre nozioni di razzismo” (Hafez 2018, 217).

Le stesse ricercatrici che studiano l’islamofobia possono esperirne le forme di repressione: è quanto accaduto a Farid Hafez, professore all’università di Salisburgo, che per il suo impegno nel campo degli studi critici sulla razza e sull’islamofobia è stato targhettizzato come potenziale sostenitore di *Daesh* a seguito dell’attentato a Vienna nel novembre 2020.¹³ Lo studioso sostiene che l’islamofobia è, di fatto, una forma di razzismo anti musulmano:

L’islamofobia riguarda un gruppo dominante di persone che mira a conquistare, stabilizzare e ampliare il proprio potere attraverso la definizione di un capro espiatorio – reale o inventato – e l’esclusione di questo capro espiatorio dalle risorse/diritti/definizioni di un “noi” costruito. L’islamofobia opera costruendo un’identità “musulmana” statica, che viene attribuita in termini negativi e generalizzata a tutti i musulmani. Allo stesso tempo, le immagini islamofobiche sono fluide e variano in contesti diversi, perché l’islamofobia ci parla più dell’islamofobo che dei musulmani/dell’islam. (Hafez 2018, 218)

Nel suo *The Racial Muslim*, la professoressa di diritto Sahar Aziz si interroga sulle ragioni per cui, negli Stati Uniti, le persone musulmane sono trattate come “una razza sospetta, invece che come una minoranza religiosa che va protetta dalle persecuzioni” (2022, 3). Anche per Aziz la razzializzazione che colpisce le/i musulmane/i, criminalizzandone le identità è una forma di razzismo strutturale,

una paura esagerata, un odio e un’ostilità contro l’islam e i/le musulmani/e da parte dello stato e dell’opinione pubblica, come conseguenza di tratti biologici e culturali

¹³ Dopo l’attacco terroristico avvenuto a Vienna il 2 novembre 2020, “le autorità statali austriache hanno effettuato le più grandi retate contro presunti sospetti terroristi nella storia del Paese dalla fine della Seconda Guerra Mondiale. Durante i raid a Vienna del 9 novembre 2020, sono stato svegliato dalle forze speciali che hanno sfondato la porta di casa mia puntandomi contro le armi e svegliando i miei figli. Sono stato preso di mira insieme ad altre ventinove persone, accusate di essere un nemico dello Stato e di finanziare attività terroristiche” (Hafez 2021).

reputati inferiori sulla base di un'identità religiosa che produce pregiudizi sistemici, discriminazione, emarginazione ed esclusione dei/le musulmani/e dalla vita sociale, politica e civile (Ivi, 21).

Nella Francia delle leggi contro il velo, vari studiosi hanno invece definito l'islamofobia una forma di "razzismo di stato" (Tévanian 2012; Dhume *et. al.* 2022) o di "razzismo rispettabile" (Antonius 2002; Bouamama 2004; Khemilat 2020a), intendendo con quest'ultima espressione

discorsi e pratiche che sarebbero certamente etichettati come razzisti in base a qualsiasi definizione ragionevole di razzismo, ma che non sono percepiti come tali dalla politica e dagli intellettuali mainstream, e che sono invece propagati da attori che sostengono di possedere la più alta moralità politica. (Antonius 2002)

Infine, nella mia ricerca di laurea magistrale sulla storia delle controversie sul velo in Francia, e delle leggi che negli anni si sono susseguite per vietarne l'uso a scuola (*hijab*) e nello spazio pubblico (velo integrale), è emerso uno stretto legame tra islamofobia e razzismo anti arabo: Nacira Guénif-Souilamas (2003) sottolinea, ad esempio, che gli attacchi contro i veli islamici fanno parte di una più generale tendenza a voler invisibilizzare l'islam *tout court*. La questione musulmana, infatti, ha fatto irruzione nel dibattito pubblico a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta quando le nuove generazioni, nate e cresciute in Francia, hanno iniziato a rivendicare il diritto alla visibilità attraverso la richiesta dei luoghi di culto (Gaspard e Khosrokhavar, 1995). Contemporaneamente, i lavoratori di origine magrebina avrebbero dato avvio alle lotte operaie degli anni Ottanta, rivendicando oltre ai diritti la legittimità delle loro origini, facendo irrompere nella lotta di classe "il conflitto religioso" (Abdellali e Marwan, 2016: 106). Anche le donne che ho intervistato per la tesi di laurea magistrale sottolineavano il legame tra islamofobia e razzismo anti-arabo: una di loro, ad esempio, sosteneva di aver avuto più problemi in relazione al proprio background migratorio (in larga parte dalla regione del nord Africa del cosiddetto Maghreb) che a causa della loro religione:

le esperienze problematiche che ho avuto non erano a causa della mia religione, ma delle mie origini... una volta una donna mi ha spiegato che ero soltanto

un'estranea, un'intrusa.¹⁴ Siccome i miei parenti sono immigrati, io non sono una vera francese. (Inès in Panighel 2022, 161)

Come vedremo, tali retoriche non rimangono sul piano dell'ordine del discorso, ma hanno effetti performativi e materiali, quali la discriminazione strutturale, l'esclusione sociale, ma anche conseguenze fisiche e psicologiche.¹⁵

3.1.4 Islamofobia di genere

Come abbiamo visto nelle varie definizioni che ne sono state date, l'islamofobia è un fenomeno fortemente strutturato intorno all'asse del genere. Per descrivere come essa si declina nell'esperienza delle donne musulmane e i modi in cui esse vengono percepite, descritte e categorizzate, è stato coniato il concetto di islamofobia di genere (*Gendered Islamophobia, islamophobie genrée*). Se il discorso eurocentrico giudica l'arretratezza delle società Altre/alterizzate in base al loro comportamento verso le donne (Vanzan 2006; Sanna 2011; Laurano 2014), questa retorica è notevolmente accresciuta nei confronti dell'islam. La religione musulmana è considerata, infatti, in una prospettiva neo-orientalista come l'opposto patriarcale e anti-moderno di un Occidente/Europa culla dell'emancipazione delle donne e dei diritti umani (Khalid 2014).¹⁶ Il processo di razzializzazione islamofobico si dà in una dimensione di genere, dal momento che “gli stereotipi sulle donne musulmane e sugli uomini musulmani sono differenti ma reciprocamente costitutivi l'uno dell'altro” (Rashid 2017, 61). Le donne musulmane, infatti, sono rappresentate come “totalmente oppresse”, vittime passive bisognose di essere salvate (Abu-Lughod 2002; Mohanty *et al.* 2008), mentre gli uomini musulmani sono rappresentati come violenti terroristi, eccezionalmente misogini (Puar 2007; Petti 2017; Jazmati e Studer 2017). Già nel 1997 nel suo primo report, la *Commission on British Muslims and Islamophobia* sottolineava la rilevanza della dimensione di genere nel dibattito pubblico sull'islam: tra le affermazioni sull'alterità e l'inferiorità della

¹⁴ L'espressione originale utilizzata dalla donna intervistata è “*être une pièce rapportée*”.

¹⁵ Si veda <https://yes-training.alberodellavita.org/topic/the-impact-on-the-territory-and-on-the-victims/>.

¹⁶ Viceversa, il femminismo – inteso come uguaglianza di genere – è rappresentato come un concetto intrinsecamente Occidentale, in un processo che rimuove del tutto le lotte delle femministe per raggiungere i diritti negati alle donne dagli stessi stati Occidentali, nonché gli attacchi contemporanei ai corpi delle donne e delle soggettività LGBTQI+ in corso (non solo) in Europa e negli Stati Uniti, che Melinda Cooper (2013) ha descritto come “neo-fondamentalismo Occidentale”.

religione musulmana, infatti, il report inseriva il pregiudizio secondo cui “la cultura musulmana maltratta le donne” (CBMI 1997, 7) in modo diverso e peggiore di tutte le altre religioni e culture (Ivi, 28). Tra gli esempi riportati per dettagliare tali maltrattamenti, spiccano i matrimoni forzati e l’obbligo a portare l’*hijab*, “visto dai media Occidentali come simbolo dell’oppressione maschile” (Ibidem).

Il caso più emblematico per qualità e diffusione degli immaginari islamofobici verso le donne musulmane è avvenuto a seguito dell’undici settembre. Come illustra il celebre articolo di Lila Abu-Lughod (2002), *Do Muslim Women Really Need Saving?*, l’allora presidente degli Stati Uniti, George W. Bush, giustificò l’invasione dell’Afghanistan non solo come un atto di ritorsione contro i *talebani*, ma anche sbandierando la volontà di liberare le donne afgane dal giogo del *burqa*. Nel 1996, infatti, i talebani avevano preso il potere in Afghanistan, trasformando l’economia del paese, fino ad allora centrata sull’agricoltura di sussistenza e sulla pastorizia, nel centro globale della produzione di oppio e del contrabbando di armi (Abu-Lughod 2013, 51). Educati allo studio del Corano in arabo, “una lingua che non capivano”, e per questo facilmente influenzabili dal *wahabismo* saudita, secondo il politologo Jonathan Cristol (2019) essi avrebbero adottato la lettura più integralista possibile del testo sacro: “i talebani hanno vietato praticamente tutto, dai giochi da tavolo ai telefoni, alle macchine fotografiche” (Ivi, 30-31), privando famiglie e comunità “della loro autonomia” e costringendole a vivere “in un costante stato di insicurezza” (Abu-Lughod 2013, 51). Le restrizioni e le imposizioni più note, tuttavia, sono quelle che hanno colpito le donne: costrette alla reclusione in case le cui finestre dovevano essere coperte da teli neri, esse potevano uscire soltanto se accompagnate da un parente maschio e coperte “dalla testa ai piedi dal *burqa*” (Cristol 2019, 30-31). Come afferma ancora Lila Abu-Lughod

va ricordato che il *burqa* non è stato inventato dai talebani, ma era la forma locale di copertura che le donne pashtun indossavano quando uscivano. I Pashtun sono uno dei diversi gruppi etnici dell’Afghanistan e il *burqa* era una delle tante forme di copertura nel subcontinente e nell’Asia sud-occidentale che si sono sviluppate come convenzioni per simboleggiare la modestia o la rispettabilità delle donne.¹⁷ (2002, 785)

¹⁷ In molti paesi musulmani le forme di copertura integrale servivano per indicare una differenza di classe (Abu Lughod 2013; Ahmed 2020): a velarsi integralmente infatti erano le donne di classe elevata per indicare uno status di rispettabilità, non certo le lavoratrici i cui movimenti sarebbero stati impediti dai lunghi veli, e ancora meno le prostitute (Kian 2007). Nel 1996 l’acquisto del *burqa* richiedeva una certa

Abu-Lughod descrive quindi i meccanismi classici dell'orientalismo nella costruzione dell'alterità islamica, a cui aggiunge una prospettiva di genere: gli afgani incivili devono essere bombardati e invasi non solo per insegnare loro cosa sia la democrazia, ma anche per salvare le povere donne afgane dal giogo di un patriarcato oscurantista, riattivando la retorica coloniale del “uomo bianco che salva le donne *brown* dagli uomini *brown*” (Spivak 1983).¹⁸ In un clima di lotta permanente, il termine *burqa* viene dunque caricato di valori negativi e “anti-occidentali”, diventando l'unico significante del velo integrale, topos internazionale dell'oppressione dell'islam sulle donne. Le donne afgane infatti, oltre a essere divenute il nuovo paradigma della donna del “Terzo mondo” (Mohanty 2012), sono rappresentate come l'archetipo della vittima, estendendo questa condizione alle donne musulmane velate tutte, indipendentemente dai paesi d'origine o di residenza. Già nel novembre 2001, in un discorso radio alla nazione, la moglie del presidente degli Stati Uniti Laura Bush afferma che “grazie alle nostre conquiste militari in molte parti dell'Afghanistan, le donne non sono più imprigionate nelle loro case [...]. La lotta contro il terrorismo è anche una lotta per i diritti e la dignità delle donne” (Abu-Lughod 2002, 784). Lo stesso presidente, nel gennaio del 2002, sostiene che la bandiera a stelle e strisce

sventola di nuovo sulla nostra ambasciata a Kabul [...]. L'ultima volta che ci siamo riuniti in questa sala le madri e le figlie dell'Afghanistan erano prigioniere nelle proprie case, con il divieto di lavorare o andare a scuola. Oggi le donne sono libere, e fanno parte del governo. (George W. Bush in Pepicelli 2007, 317)

A fronte di queste narrazioni, Abu-Lughod riporta nel suo articolo il punto di vista di RAWA, associazione rivoluzionaria di donne afgane, nata nel 1977 durante l'occupazione russa dell'Afghanistan ed entrata quasi subito in clandestinità. Fin dall'inizio delle sue attività l'associazione si è opposta ai bombardamenti americani, e ha chiesto la fine dell'occupazione del territorio afgano da parte degli Usa e della Nato:

disponibilità economica, arrivando a costare circa “tre mesi del salario medio” di una persona afgana (Schulz e Schulz 1999).

¹⁸ Ho deciso di non tradurre in italiano l'identità *brown* dato che non esiste ancora una riappropriazione del termine da parte dei soggetti direttamente coinvolti. Si vedano D'Epifanio *et al.* (2021).

[RAWA] non vede [nei bombardamenti] la salvezza delle donne afgane, ma un aumento delle difficoltà e delle perdite. Da tempo l'associazione chiede il disarmo e l'invio di forze di pace. Le portavoce sottolineano il pericolo di confondere i governi con le persone, i talebani con gli afgani innocenti che saranno i più danneggiati. Ricordano costantemente al pubblico di guardare con attenzione ai modi in cui le politiche sono organizzate intorno agli interessi petroliferi, all'industria delle armi e al traffico internazionale di droga. Non sono ossessionate dal velo, anche se sono le femministe più radicali che lavorano per un Afghanistan democratico e laico.¹⁹ (Abu Lughoud 2002, 789)

A conferma dei timori di RAWA, i dati del gruppo di lavoro *Costs of war* della Brown University rivelano che tra il 2001 e il 2021 nelle zone di guerra tra Afghanistan e Pakistan sono state uccise oltre 240 mila persone, di cui oltre 70 mila civili.²⁰ Tuttavia, nonostante il fallimento della “missione” statunitense in Afghanistan sia diventato evidente nell'agosto 2021, le “retoriche salvifiche” (Bracke 2012) nei confronti delle donne afgane, e per estensione delle musulmane *tout court*, si sono sedimentate nell'immaginario Occidentale. Come nota ancora Abu-Lughod, nessuna campagna femminista globale si è mossa contro l'uccisione “di un numero così significativo di donne (per lo più) musulmane”, né contro le mutilazioni, i traumi, le perdite di figli e famigliari che queste hanno subito (2010, 17).

La prima a nominare come tale l'islamofobia di genere è stata la sociologa canadese Jasmine Zine: rivendicando il suo posizionamento di “ricercatrice musulmana e femminista che ha portato l'*hijab* o il foulard per quindici anni come elemento rappresentativo” della sua fede e della sua identità, Zine afferma che per lei “le questioni esplorate hanno un significato sia personale che politico” (2006, 240). La sociologa iscrive l'islamofobia di genere nel solco delle rappresentazioni orientaliste che essenzializzavano l'immagine delle donne musulmane colonizzate come povere vittime delle loro società arretrate, descrivendone gli esiti contemporanei come

¹⁹ Anna Vanzan sostiene che la visibilità di RAWA nel dibattito femminista occidentale sia legata alla sua accettabilità secondo dei parametri eurocentrici: “le donne di RAWA incarnano un femminismo ‘laico’ e radicale più somigliante a quello maggiormente diffuso in occidente, e quindi più facilmente accettabile” (2012, 176). In Afghanistan esistono altri gruppi di donne native, tra cui Vanzan cita l'associazione Shuhada, “meno genderizzata di RAWA, seppur la sua leader, Sima Samar, si batte per le donne, soprattutto per la loro salute e l'istruzione” (Ivi, 175). Nonostante ciò, l'associazione per buona parte delle femministe occidentali è diventata simbolo del “compromesso col patriarcato islamico” (Ivi, 176).

²⁰ Si vedano <https://watson.brown.edu/costsofwar/costs/human/civilians/afghan> e <https://watson.brown.edu/costsofwar/figures/2021/WarDeathToll>.

delle specifiche forme di discriminazione etno-religiosa e razziale diretta alle donne musulmane, che derivano da stereotipi negativi storicamente contestualizzati i quali a loro volta sono alla base di forme di oppressione sia individuali che sistemiche. [...] Al di là delle rappresentazioni, la violenza epistemica dietro a questi costrutti comporta conseguenze materiali per le donne e le ragazze musulmane [...] a livello sociale, politico e discorsivo. (Ibidem)

Riconoscere l'operatività strutturale dell'islamofobia non significa negarne le conseguenze materiali sull'individuo in termini di violenze, aggressioni o discriminazioni. Tra il 54 e il 90% degli episodi islamofobici in Europa sono commessi contro delle donne,²¹ spesso velate, "facilmente identificabili perché *visibilmente diverse*" (Pepicelli 2012a, 18). L'esperienza delle donne musulmane in Occidente sarebbe infatti caratterizzata da "un modello patologico di visibilità" (Mirza, 2013: 313): secondo diversi osservatori i simboli religiosi (hijab, turbante, barba) sono tra i fattori principali nel determinare possibili atti di aggressione (Massari, 2006). La presenza stessa delle donne musulmane nello spazio pubblico "mette in discussione l'imperativo egemonico del salvare la donna musulmana perché [con la loro stessa visibilità] interrompono la traiettoria lineare del discorso emancipatorio che divide le donne in un noi emancipate e in un loro non emancipate" (Bracke 2011 in Borrillo 2020, 186).

3.2 Islam e islamofobia di genere in Italia

3.2.1 Il razzismo in Italia: le origini coloniali

La sociologia del razzismo per lungo tempo ha datato la "nascita" del razzismo in Italia con l'arrivo delle grandi migrazioni nel paese, tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta, quando una società quasi omogeneamente bianca si sarebbe

²¹ Si veda <https://www.enar-eu.org/Forgotten-Women-the-impact-of-Islamophobia-on-Muslim-women>. Nei suoi report, l'ENAR afferma anche che i dati vanno letti alla luce del fatto che il numero delle aggressioni islamofobiche è ampiamente sottorappresentato perché raramente chi subisce la violenza dell'islamofobia sporge denuncia.

incontrata/scontrata con la diversità “razziale” (King 1993; Ciocca 2019a).²² A causa di questo incontro/scontro si sarebbe diffusa un’attitudine razzista sempre più esplicita e dura (Mascot 2012). In quegli stessi anni sarebbero nate anche le lotte antirazziste (Colucci 2021), in particolare nell’agosto del 1989 a seguito all’omicidio di Jerry Maslo, un immigrato sudafricano costretto a lavorare alla raccolta di pomodori in condizioni di sfruttamento e illegalità poiché gli era stato negato lo status di rifugiato.²³ Sempre nel 1989 nasce il partito xenofobo e razzista Lega Nord (Biorcio 1997; Giordano 1999): esso rivendica l’indipendenza economica e la secessione politica del nord Italia (la “Padania”) dal resto del paese, non solo in opposizione al governo centrale (“Roma ladrona”), ma anche rivendicando una presunta diversità etnica rispetto agli italiani del sud, appellati in modo dispregiativo “terroni” (Rivera 2003). Negli anni, la Lega affronterà vari cambiamenti: dalle alleanze con i partiti nazionali, gli stessi che inizialmente accusava, al passaggio dall’odio contro i meridionali all’odio contro gli “extracomunitari” (Biorcio 1999). Riscuotendo un ampio consenso elettorale in un momento cardine per la storia politica italiana, il passaggio dalla Prima alla Seconda Repubblica, le retoriche e le azioni della Lega hanno generato un importante riverbero nello spettro politico nazionale, producendo uno generale spostamento su posizioni sempre più populiste (Bellè 2015), nonché una diffusione e una banalizzazione del discorso razzista e xenofobo (Biorcio 1997). Articolando un razzismo incentrato non tanto sulla differenza “razziale”, quanto sulle politiche contro gli immigrati “clandestini”, venuti in Italia per “rubare il nostro lavoro” e “le nostre donne”, la Lega Nord ha operato un “rilancio del razzismo” (Bonfiglioli *et al.* 2009, 15), di fatto rimpiazzando quello di matrice nazionalista e fascista, evidentemente problematico, con un molto più rispettabile razzismo culturalista, quello del “buon senso”. I leghisti, peraltro, hanno sempre rifiutato la definizione di razzisti per loro stessi e per quanti si opponevano all’“invasione” degli immigrati: essi, infatti, si definiscono sin dagli anni Novanta come “patrioti” o “partigiani [sic] che resistono contro l’occupazione di forze armate straniere” che minacciano le loro identità (Massari 2006, 90).

²² Sulla messa in discussione della bianchezza italiana, si vedano Giuliani e Lombardi-Diop (2013), Scego (2015) e Giuliani (2015).

²³ Maslo insieme ad altri immigrati irregolari si era rivolto al sindacato per denunciare il caporalato a cui erano sottoposti. A seguito di tale denuncia, essi iniziarono a subire abusi quotidiani, fino ad arrivare appunto all’omicidio di Maslo e al grave ferimento di un altro lavoratore immigrato (Colucci 2021). In questo stesso periodo fu varata la Legge Mancino (1993), prima legge italiana a sanzionare gli atti di discriminazione, razzismo e xenofobia.

Nel 2017, dopo aver eliminato il riferimento al “Nord” dal nome del partito, la Lega è andata configurandosi non più come un’entità regionalista e secessionista, ma piuttosto come un vero e proprio partito nazionalista, riuscendo a conquistare sempre più consenso anche nell’elettorato del centro e del sud Italia con lo slogan “prima gli italiani” (Passarelli e Tuorto 2018). Si tratta di un processo estremamente interessante per capire come si strutturano i nuovi nazionalismi europei, soprattutto in un contesto come quello italiano, storicamente attraversato dal divario tra Nord e Sud (Schneider 1998; Conelli 2022). Se Antonio Gramsci parlava a questo proposito di colonialismo interno (Gramsci 1930) la Lega riesce a includere per la prima volta nella storia repubblicana il Sud nell’ordine della nazione, integrandolo nella lotta comune contro un comune nemico, cioè il migrante, il soggetto razzializzato (Dal Lago 1998). Tuttavia, sebbene le differenze tra la Lega degli anni Novanta e quella contemporanea siano significative, il filo conduttore tra passato e presente è un discorso fortemente xenofobo, radicato nell’ultranazionalismo (locale o nazionale).²⁴ Nel corso degli anni, anche i partiti un tempo considerati “progressisti” hanno infatti iniziato a rincorrere la destra sui temi legati all’immigrazione, nella speranza di poter intercettare il consenso dell’elettorato ormai abituato agli argomenti della Lega (Biorcio 1997; Rivera 2003): mentre per la destra “i musulmani rappresentano un pericolo all’identità nazionale e ai valori cristiani della società”, per la sinistra “l’opposizione si sposta verso una difesa laica dei diritti soggettivi tutelati dalla Costituzione, ai quali i musulmani in Europa – secondo la ‘vulgata’ – non vorrebbero adeguarsi, in nome della superiorità delle leggi religiose” (Ciocca 2019a, 87). Se tale fenomeno è riscontrabile anche nel generale spostamento a destra delle politiche europee e globali,²⁵ tuttavia va sottolineata la co-responsabilità delle politiche di sinistra nel processo di normalizzazione del razzismo (Chaouch e Panighel 2022): in questo senso sarebbe “fuorviante” l’idea che razzismo e islamofobia esistano “solo tra le persone meno istruite o con una visione di destra” dal momento che come queste siano diffuse “anche tra coloro che sono più istruiti o hanno una visione di sinistra” (Moosavi 2020, 415).²⁶ In questa direzione, la mia analisi non cercherà le responsabilità del razzismo islamofobico nei partiti di destra o estrema

²⁴ Ringrazio Françoise Vergès per avermi invitato a fare questa riflessione.

²⁵ Si pensi, ad esempio, all’influenza che la presenza per oltre quarant’anni nello spettro politico francese di un partito come il Front/Rassemblement National ha avuto nel legittimare discorsi e politiche sempre più eurocentriche e razziste (Laxer 2018; Peker 2021).

²⁶ Tra i vari episodi, la foto di copertina della rivista *Style* che ritrae ai piedi del sindaco di Milano, Giuseppe Sala, una bambina Nera; o alle affermazioni della ex governatrice del Friuli-Venezia Giulia, Debora Serracchiani, secondo cui lo stupro commesso da “chi chiede e ottiene accoglienza” sarebbe più inaccettabile di quello commesso da italiani nativi.

destra, quanto nelle convergenze tra diversi attori politici anche di matrice progressista (Farris 2017), adottando una concezione del razzismo come fenomeno strutturale negli stati-nazione contemporanei (Bonilla-Silva 1997; Yuval-Davis 1997).

Negli ultimi anni, sia negli studi sul razzismo sia nel discorso dei movimenti politici dal basso, si è diffusa pertanto la consapevolezza secondo cui il razzismo italiano precede l'epoca degli arrivi in massa degli immigrati nella penisola: a essere posta al centro, invece, è la continuità con il passato coloniale.²⁷ Come affermano Valeria Deplano e Alessandro Pes, infatti, non si può considerare il colonialismo solo come “una breve parentesi della storia d'Italia” ma è necessario analizzarne gli effetti sulla società e gli strascichi nel periodo repubblicano per “riconsiderare come la cultura coloniale abbia influito e continui ad influire sulla cultura nazionale” (2014, 12-13). Certo, per quanto riguarda il mio soggetto di studio, ovvero l'incontro con l'alterità musulmana, è noto come nel caso italiano questo sia antecedente non solo alle contemporanee migrazioni dal Sud Globale verso l'Europa, ma anche alla conquista coloniale: nel sud Italia e in particolare in Sicilia esso risale al IX secolo (Allievi e Dassetto 1993), e nella penisola i rapporti e le influenze con l'islam furono così intensi nel corso dei secoli da far parlare di “Italia araba” (Vanoli 2014). Gabriele Proglione ritraccia l'origine degli immaginari islamofobici italiani ben prima dell'espansione coloniale; citando due romanzi di Emilio Salgari, *Capitan Tempesta* (1905) e *Il Leone di Damasco* (1910), Proglione sostiene che l'autore faceva riferimento a un “archivio orientalista” antecedente:

Proprio su questo archivio di immagini e rappresentazioni, di pratiche e simboli, lavorava Salgari quando scriveva, poco prima dello scoppio della guerra italo-turca e negli ultimi anni della sua vita, i due romanzi della lotta tra Croce e Mezzaluna: un archivio prodotto dall'orientalistica italiana, dalla letteratura di viaggio e di invenzione, dall'antropologia e dai resoconti degli esploratori; un archivio che, per altri frangenti – e forse potremmo dire in gran parte – era stato ereditato, tradotto e fatto proprio da altre lingue, ossia importato da altri contesti nazionali e imperiali. (Proglione 2020, 24)

²⁷ La critica femminista ha anche evidenziato la stratificazione delle numerose forme di razzismo presenti in Italia, dall'antisemitismo, all'odio antimeridionale, all'intolleranza verso le popolazioni rom e sinti. Si veda a questo proposito Bonfiglioli *et al.* (2009).

Per queste ragioni ritengo fondamentale guardare all'epoca coloniale per decostruire l'innocenza bianca (Wekker 2016) che dal mito degli "italiani brava gente" (Del Boca 2014) in avanti continua a raccontare l'Italia come un paese non razzista (Ellena 2008). Lo stesso colonialismo, nella memoria collettiva, per lungo tempo è stato letto come uno dei tanti crimini del regime fascista, quando invece il dominio coloniale italiano è iniziato pochi anni dopo l'unificazione della nazione: sotto la guida di governi liberali, l'Italia colonizza l'Eritrea (1882), la Somalia (1889) e la Libia (1911-1931); soltanto l'invasione dell'Etiopia avvenne per decisione del fascismo. Oltre alla rimozione della storia coloniale, ritengo vi sia un ulteriore rimosso: quelli assoggettati al colonialismo italiano erano infatti paesi a maggioranza musulmana, la Libia e la Somalia, e paesi cui l'islam aveva un'ampia diffusione, l'Eritrea e l'Etiopia.

Come per le imprese coloniali degli altri stati europei, a guidare e a giustificare le aggressioni dell'Italia verso i territori da colonizzare vi era l'idea della missione civilizzatrice che il popolo italiano stava compiendo, in aiuto a popoli primitivi e arretrati (Del Boca 2007). Insigniti di un "nobile fardello" nel nome della patria (Papa 2009, 180), i soldati italiani "andavano a portare la civiltà a un popolo di barbari, ignoranti, incivili. I soldati italiani erano tutti eroi, tutti valorosi, sia i superstiti che i caduti, mentre gli arabi [...] erano traditori e infidi" (Forti Messina 2011, 134), ignoranti e superstiziosi (Ivi, 90). L'insistenza sullo status primitivo dei libici, afferma Annalucia Forti Messina, era "motivata dal desiderio di controbattere" le narrazioni che ne esaltavano il "coraggio e l'ardimentoso affrontare la morte contro la superiorità anche tecnica delle armi italiane" (Ivi, 134): superiorità che includeva il ricorso agli eccidi di massa, l'impiego di armi chimiche e dei campi di concentramento (Del Boca 1976, 1986 e 2007; Labanca 2002). La propaganda interventista, che pur rivendicava la "grandiosa missione educativa nazionale dell'esercito" (Forti Messina 2011, 93), dipingeva la "razza araba" come fisiologicamente portata al "fanatismo" e all'aggressività della religione islamica (Papa 2009, 183); compito degli italiani, sbarcati sulla "quarta sponda" era di liberare le donne arabe dalla soggezione e dalla schiavitù dell'harem loro "imposta dagli uomini arabi, [redimendo] entrambi dal fanatismo religioso e [favorendo] la rigenerazione e civilizzazione della regione" (Ivi, 180). Se per dimostrare la superiorità civile dell'Europa l'orientalismo ritraeva gli uomini orientali, arabi e musulmani come effeminati, fiacchi e senza nervo (Vanzan 2006), fin "dalla seconda metà del Settecento" (Papa 2009, 49) essi venivano dipinti come feroci aguzzini, esponenti di "un'inferiorità civile e culturale che infine divenne

razziale” (Ivi, 168), da cui le donne andavano salvate. La costruzione razziale di genere, infatti, non era rivolta solo alle donne Nere, ritratte da un “esotismo perverso e colonizzatore” come nude, procaci, ipersessualizzate e sempre disponibili (Vanzan 2006, 132): anzi, il fascino seducente della donna araba, “quasi bianca, [...] rappresentata soprattutto velata, era un motivo ricorrente nell’immaginario coloniale di tutta l’Europa, che faceva leva proprio sulle fantasie erotiche innescate dal velo, ossia dal corpo da scoprire” (Stefani 2007, 103).

Malgrado “i diritti concessi dalle società islamiche alle donne”, dal divorzio al riconoscimento legale dei figli (Papa 2009, 59), la donna araba era presentata infatti come “abbruttita” dal fanatismo della religione musulmana (Ivi, 168), costretta alla poligamia, rinchiusa tra mura e veli (Salih 2008), nascosta dagli sguardi e dalle “fantasie di conquista degli italiani” (Papa 2009, 178). Tali rappresentazioni sono frequenti nei romanzi “d’amore coloniale degli anni Venti e dei primi anni Trenta” i quali “vedevano spesso come protagoniste donne arabe, turche, beduine” (Stefani 2007, 102-103). In *Piccolo amore beduino*, l’autore Mario Dei Gaslini descrive lo sguardo del protagonista sulle mogli del capo tribù, “quattro fiori dell’harem”:

Sono comparse all’improvviso [...]. Sono entrate dalle porte di Damasco, a piedi scalzi, velate, completamente avvolte in drappeggiamenti di stoffe colorate la cui varietà di tinte e disegni non riesce a non stonare, e, dopo un inchino, si sono sedute ai quattro lati della stanza, bambole senza faccia che non ci guardano e sembrano scampoli gettati lì da un merciaio nella confusione di una contrattazione. Le guardo [...] e ho la precisa sensazione che il mio desiderio le spogli, le tocchi, cerchi la loro bocca, svegli all’amore il loro pensiero; ma non sono che illusioni [...] così velate e deformate dalle stoffe, non sono che pupattole indecifrabili, immobili in una ermetica armatura di silenzio. (Dei Gaslini 1926 in Stefani 2007, 103)

Anche Catia Papa utilizza la letteratura per riportare gli immaginari diffusi in epoca coloniale, lo spirito del tempo: l’autrice, infatti, afferma che in *Costantinopoli* (1877) Edmondo de Amicis rappresentava le donne turche come

una miscela di sfrontata malizia e dolorosa passività: avevano ormai dismesso i pesanti veli di cotone in favore di un “tulle radissimo” che facilitava il loro antico gioco di “mostrare, nascondere, promettere” [e] per fare un “dispetto” ai loro

uomini, si concedevano a provocanti ammiccamenti rivolti ai frastornati occidentali. (Papa 2009, 58)

Così come le femministe inglesi e francesi, anche le donne italiane che in patria lottavano per l'emancipazione femminile videro nell'esperienza coloniale un banco di prova per accedere alla piena cittadinanza, una situazione eccezionale “per affrancarsi dalla subalternità sperimentata in patria” (Papa 2009, 158), un “terreno sul quale dimostrare una capacità d'iniziativa e fermezza di carattere pari a quelle maschili” (Ivi, 88). Mentre l'Italia pianificava e metteva in atto la guerra di Libia, nel settembre 1911 sembrava che potesse riaprirsi la possibilità di ottenere il diritto di voto per le donne: facendo passare in secondo piano il pacifismo del femminismo ottocentesco (Forti Messina 2011), di fronte alla possibilità di essere incluse a pieno diritto nella cittadinanza, le emancipazioniste – per timore di dividersi, viste le già presenti tensioni tra socialiste e borghesi – non presero parola sulla guerra in Libia, allineandosi tacitamente al fronte interventista e additando come “anti patriottiche” le poche voci discordanti (Forti Messina 2011).²⁸ In quella che è stata definita una “missione civilizzatrice [...] declinata in ottica di genere” (Papa 2009, 157) le donne italiane, che in colonia erano presenti per lo più come mogli degli ufficiali dell'esercito, incarnarono quella “posizione di superiorità” nei confronti dei popoli colonizzati richiesta dall'opera di conquista (Laurano 2014, 212). Tra le altre, Anna Maria Mozzoni, “autorevole esponente dell'emancipazionismo postunitario” (Papa 2009, 36), usava “musulmano” come “sinonimo di dispotismo maschile, di grettezza e arretratezza civile a cui i democratici italiani non potevano volersi equiparare” (Ivi, 80).

Come in patria la madre italiana aveva il compito di riprodurre lo stato-nazione, formando i nuovi italiani all'identità nazionale (Forti Messina 2011), così in colonia la maternità assumeva un ruolo sociale, permettendo “alle donne di accedere alla sfera pubblica nazionale senza incrinare l'effettivo equilibrio tra i sessi[, in] funzione di tutela della superiorità razziale dei colonizzatori” (Papa 2009, 158). L'assistenzialismo civilizzatore delle donne colte era già stato sperimentato tra le “donne bisognose” dei “ceti popolari delle città metropolitane” (Ivi, 157): in un *fil rouge* che collega razzismo, colonialismo e classe, il contributo femminile andava messo a disposizione in colonia per “assicurare il benessere e il prestigio della razza superiore nel suo inevitabile

²⁸ Solo qualche socialista espresse chiaramente la propria posizione contraria, su basi più antimilitaristiche che anticoloniali (Papa 2009; Forti Messina 2011).

incontro con le razze inferiori [specie] nell'assistenza ai bambini nati dalle relazioni tra italiani" e donne colonizzate (Ivi, 160). La benefica influenza dell'evoluzione femminile occidentale avrebbe avuto in questo modo "benefici riflessi anche sulle società musulmane, correggendo infine l'atavica passività delle loro donne" (Ivi, 183).

3.2.2 Le frontiere della cittadinanza

Come vedremo in questo paragrafo, così come le popolazioni colonizzate erano considerate "cittadini di seconda classe" (Pesarini 2017), allo stesso modo oggi l'Altro/a musulmano/a "deve liberarsi della propria cultura eccessiva e arcaica" (Volpp 2009, 476) per essere assimilato/a nel contesto della nazione: "il possesso *formale* della cittadinanza – nota Eleonora Meo– non è in sé sufficiente per spiegare l'esclusione sociale e la razzializzazione che alcuni soggetti, formalmente appartenenti alla cittadinanza, subiscono nelle società occidentali" (2018, 38). Divers^e autrici hanno criticato il presunto universalismo del concetto di cittadinanza, sia da una prospettiva postcoloniale (Sayad 1999; Mezzadra 2001; Balibar 2015) che da una prospettiva femminista (Lister 1997; Halsaa *et al.* 2012). Meo, riprendendo Paul Gilroy (2005), sostiene ad esempio che la creazione della cittadinanza come dispositivo governativo che stabilisce la "divisione [del] genere umano in colonizzati e colonizzatori" a livello amministrativo, avviene nello spazio coloniale, "un vero e proprio laboratorio di definizione dell'umano e dei diritti di cittadinanza" (Meo 2018, 36). A questo proposito, Elsa Dorlin afferma che il regime coloniale abbia "introdotto la razza nel cuore della nazione francese nel momento storico in cui stavano venendo elaborati i concetti di nazionalità e di cittadinanza" (2006, 274). Leggere il presente da una prospettiva postcoloniale, rende possibile vedere il modo in cui le leggi sulla cittadinanza invisibilizzano il proprio fondamento culturalmente determinato e, allo stesso tempo, affermano che soltanto rientrando nella norma sia possibile essere inclus^e/assimilat^e nell'ordine della Nazione.

Rispetto al caso italiano, Angelica Pesarini ha ritracciato la storia delle leggi che regolavano l'accesso alla cittadinanza nell'Eritrea coloniale. Il primo Codice civile per la Colonia Eritrea del 1909 assicurava la cittadinanza al figlio riconosciuto di un

cittadino italiano e di un suddito coloniale;²⁹ allo stesso tempo, il Codice “stabiliva che, in caso di genitori sconosciuti, un bambino nato nelle colonie poteva ottenere la cittadinanza italiana se le sue ‘caratteristiche fisiche’ dimostravano la presenza di sangue italiano” (Pesarini 2017). La misura fu rafforzata nel tempo: secondo l’Ordinamento Organico per l’Eritrea e la Somalia del 1933 “gli italiani non riconosciuti di ‘razza mista’ potevano ottenere la cittadinanza italiana solo se erano in grado di dimostrare sul proprio corpo i segni di caratteristiche fenotipiche indicanti una chiara commistione razziale con un membro della ‘razza bianca’” (Ivi). Solo dopo l’entrata in vigore delle leggi razziali fasciste, con la pubblicazione del *Manifesto per la difesa della razza* del 1938, i figli di unioni miste non furono più considerati “italiani”, “ma piuttosto ‘nativi’, secondo un modello simile al sistema statunitense della one drop rule. Di conseguenza, divenne illegale per un genitore italiano riconoscere i propri figli” (Ivi).

Nel nuovo ordine postcoloniale europeo sembra che il razzismo si sia trasformato quasi in un sistema di caste sociali, in cui le figlie delle immigrate ereditano “l’inferiorità sociale dei loro genitori” (Delphy 2008, 138). In effetti, l’opposizione tra chi è e chi non è cittadina contiene e maschera una vera e propria questione razziale: secondo Nadeesha Uyangoda, ancora oggi si è considerati stranieri anche con “una sola goccia di sangue non-italiano (che poi, cos’è il sangue italiano? Lo *ius sanguinis* ha ridotto l’essere italiano a una sorta di *one-drop-rule*, in cui sei tale solo se hai entrambi i genitori italiani e bianchi)” (2021, 104). Le cosiddette seconde generazioni, con la loro stessa esistenza, sconvolgono il tacito meccanismo di accettazione (precaria) dell’immigrazione, basato sul presupposto della sua temporaneità (Sayad 1999). Quello che Maurizio Ambrosini definisce il “paradosso dell’integrazione” (2020b, 176) – il fatto che, volendo abbandonare lo status di invisibilità dei genitori, le figlie delle immigrate si esponano “a situazioni in cui è più probabile che incontrino razzismo e discriminazione” (Ibidem) – è un punto di svolta che trasforma irreversibilmente il contesto sociale dei Paesi ospitanti. Mi sembra che questa lettura implichi, tuttavia, che se le seconde generazioni rimanessero al “loro posto”, accettando cioè lo status di migranti perenni trasmesso loro dai genitori, non avrebbero alcun problema. Un’analisi di genere, infine, considera che “per le donne migranti e le loro figlie [...] accedere alla cittadinanza significa avere uno strumento per sottrarsi alla subordinazione imposta da

²⁹ Sul fenomeno del cosiddetto “madamato” si vedano Stefani (2007), Sabelli (2010 e 2013) e Patriarca (2021).

mariti e padri e al ricatto del permesso di soggiorno legato alla famiglia”, come sottolineato dal movimento femminista Non Una Di Meno (Houbabi e Rigo 2017).

La legge sulla cittadinanza italiana risale al febbraio 1992, lo stesso anno in cui è stato firmato il Trattato di Maastricht, che ha posto le basi per l’idea di una nuova “cittadinanza europea” transnazionale (Strasser 2012). La legge italiana, però, si basa sul principio dello *ius sanguinis* (diritto di sangue), previsto dalle prime leggi del Regno d’Italia fin dalla sua unificazione (Zincone 2010), secondo cui una persona è italiana se i suoi genitori sono cittadini italiani. La legge è stata definita “anacronistica” (Zincone 2006) dal momento che all’inizio degli anni Novanta infatti l’Italia non era più un Paese di emigrazione, ma si era trasformata in un Paese di immigrazione: le misure sulla cittadinanza, tuttavia, facilitano la naturalizzazione delle discendenti di emigrati italiani (riducendo il periodo di residenza richiesto da cinque a tre anni) e penalizzano le cittadini straniere le quali, se vogliono ottenere la cosiddetta “naturalizzazione”,³⁰ possono presentare domanda solo se soddisfano determinati criteri di reddito dopo dieci anni di residenza legale nel Paese.³¹ Le figlie degli immigrati – nate e cresciute in Italia o meno – possono presentare domanda solo al compimento del diciottesimo anno di età, andando incontro a un “processo lento e dall’esito imprevedibile” (Frisina 2007, 88) per il quale è necessario dimostrare la propria residenza legale continuativa nel paese. Dalla fine degli anni Novanta il dibattito intorno alla legge include il riferimento allo *ius soli* (diritto del suolo), ovvero il diritto alla cittadinanza legato al luogo di nascita (Zincone 2010; Camilli 2017b): di fatto però, il Parlamento non è mai riuscito a far passare una riforma in tal senso.

Nel 2011 diverse associazioni, per lo più legate alle reti delle cosiddette “seconde generazioni”, hanno lanciato la campagna *L’Italia sono anch’io*: con oltre 200.000 firme raccolte, è stata portata in Parlamento una legge di iniziativa popolare che prevedeva lo *ius soli* temperato e lo *ius culturae* (diritto della cultura)³². Il testo, depositato nel 2012, è stato approvato dalla Camera dei deputati nell’ottobre 2015 ma la

³⁰ Sulla colonialità del concetto stesso di “naturalizzazione” si veda Sayad (2002).

³¹ Prima del 1992 il periodo di residenza richiesto era di cinque anni.

³² Lo “*ius soli* temperato” prevede che “possano ottenere la cittadinanza italiana i bambini stranieri nati in Italia che abbiano almeno un genitore in possesso del permesso di soggiorno permanente o del permesso di soggiorno europeo di lungo periodo” (Camilli 2017a). Anche in questo caso “l’acquisizione della cittadinanza non sarà automatica, ma ci sarà bisogno di farne richiesta[:] servirà una dichiarazione di volontà espressa da un genitore o da chi esercita la responsabilità genitoriale [...] entro il compimento della maggiore età” (Ibidem). Per “*ius culturae*” si intende una legge che permetterà anche ai “minori stranieri nati in Italia o arrivati qui prima di compiere dodici anni che abbiano frequentato regolarmente la scuola per almeno cinque anni” di ottenere la cittadinanza (Ibidem).

legge è rimasta bloccata in Senato e non è mai stata discussa né approvata. Le uniche modifiche ad oggi introdotte, non vanno nella direzione auspicata dalle associazioni delle seconde generazioni: nel dicembre 2018, i “decreti sicurezza” a firma Salvini, sono stati trasformati in una legge che afferma la volontà di tutelare la sicurezza pubblica della comunità “di fronte all’acuirsi della minaccia terroristica”, intendendo così il “fenomeno dei cosiddetti *foreign fighters*”³³ (Vicentini 2019, 287). Per questo motivo è stato aumentato il periodo di attesa tra la richiesta e l’ottenimento della cittadinanza da due a quattro anni ed è stata istituita la misura della “revoca della cittadinanza in presenza di ‘gravi condizioni’” (Ivi, 290) – ovviamente solo per le cittadinanze acquisite e non per le cittadinanze italiane *iure sanguinis*. Nel 2020, con la nuova ministra dell’Interno Luciana Lamorgese, i decreti sono stati parzialmente modificati, ma non abrogati: il tempo massimo richiesto per ottenere la cittadinanza è stato ridotto a tre anni (ma non si torna ai due anni precedenti al decreto). Anche la norma sulla revoca della cittadinanza non è stata abrogata (Camilli 2020).

3.2.3 Dall’islam in Italia all’islam italiano

Come sostiene Alessandra Gissi, vi è in Italia una “consolidatissima abitudine di collocare l’avvento dei flussi in entrata nell’ultimo ventennio del Ventesimo secolo, anche in ricerche recenti” a causa dell’“affannosa ricerca di una [...] cesura chiaramente individuabile che abbia trasformato l’Italia da paese di emigrazione a meta di immigrazione” (2020, 140). Solo negli ultimi anni la storiografia, la sociologia e l’antropologia hanno messo in discussione tale narrazione, che tuttavia risulta essere ancora molto diffusa.³⁴ Gli studi femministi hanno evidenziato che i percorsi migratori delle donne non sono solo confinati ai ricongiungimenti familiari negli anni più recenti, ma che hanno avuto fin dal loro inizio un’autonomia propria: in particolare essi sono stati spesso legati alla richiesta diffusa di lavoro di cura, che in Italia ha riguardato soprattutto donne provenienti dalle ex colonie, dall’est Europa e dai Sud Globali.³⁵ La

³³ Il termine *foreign fighters* viene utilizzato per indicare quelle persone – soprattutto uomini, ma sono diffusi anche in Italia i casi di alcune donne – che decidono volontariamente di lasciare il proprio paese per arruolarsi nelle milizie di Daesh. Si vedano a questo proposito Cerino (2018) e Marone e Vidino (2018).

³⁴ Si vedano Tabet (1997); Marchetti (2014), Colucci (2016), Gissi (2018 e 2020) e Pinelli (2019).

³⁵ Si vedano a questo proposito Marchetti (2014), Nocenzi (2014), Marchetti e Salih (2017), Gissi (2018), Selek (2018), Pinelli (2010 e 2019) e Rigo (2022).

storia delle migrazioni femminili, inoltre, aiuta a tracciare quella che è una storia del razzismo di genere; come nota Gissi citando Maria Rosa Cutrufelli “in epoca capitalistica la donna come oggetto economico acquista una strana caratteristica: diventa invisibile” (Cutrufeli 1977 in Gissi 2020, 148).³⁶ Le donne migranti, sudamericane, capoverdiane, filippine, eritree e somale infatti, erano oltre 100 mila su tutto il territorio nazionale alla fine degli anni Settanta (Ivi, 141), tuttavia il fatto che fossero per l'appunto donne, unite alla messa al lavoro nello spazio privato della casa, ha reso invisibile la loro presenza (Pinelli 2019), nel ben noto atteggiamento patriarcale che invisibilizza i corpi femminili/femminilizzati.

Ho cercato, pertanto, di tracciare una storia della presenza musulmana in Italia che tenga conto anche delle storie migratorie negli altri paesi europei: come vedremo, spesso l'Italia non era scelta come punto di arrivo e di permanenza, ma a causa delle politiche migratorie dei paesi del nord Europa lo è diventata. La prima fase migratoria verso l'Europa di persone provenienti da paesi a maggioranza musulmana, infatti, ha avuto come punto d'arrivo la Germania e la Francia degli anni Cinquanta e Sessanta: questi paesi, a fronte di una necessità crescente di manodopera, hanno siglato accordi con i paesi del Maghreb ancora sotto il controllo dell'impero coloniale francese (Gaspard 2006) e con la Turchia (Dassetto 1994). Inizialmente si trattava di una massa di lavoratori ospiti, la cui permanenza sul territorio era pensata come temporanea (Sayad 2002) e le cui famiglie erano ufficialmente escluse dagli accordi sovranazionali al fine di “evitare i costi pubblici derivanti dall'accoglienza di soggetti non economicamente attivi e beneficiari di servizi di welfare” (Ambrosini 2020a, 100). In questo senso, Maurizio Ambrosini descrive “l'atteggiamento dei governi dei paesi sviluppati nei confronti degli immigrati” come quello di “importatori riluttanti”: politicamente non li vorrebbero sul proprio territorio, ma dal punto di vista economico ne hanno bisogno (Ivi, 75).

A seguito della crisi economica, legata alla crisi petrolifera del 1973, c'è stato un cambio nel “modello socioeconomico dei paesi” di accoglienza (Perocco 1999, 50): i paesi del nord Europa hanno chiuso le proprie frontiere all'arrivo di nuove migrazioni, autorizzando e regolamentando invece i ricongiungimenti familiari (Dassetto 1994;

³⁶ Mariarosa Cutrufelli è principalmente nota dalla critica femminista postcoloniale per un caso eclatante di *lost in translation* del suo testo *Donna perché piangi? Imperialismo e condizione femminile nell'Africa nera*, citato da Mohanty (1984) nella sua tradizione inglese, *Women of Africa: Roots of Oppression*, come esempio paradigmatico dell'essenzializzazione della “donna del terzo mondo” da parte delle femministe occidentali. Si vedano Mohanty (2015) e, sull'equivoco generato dalla traduzione del titolo, Liliana Ellena (2011, 33-35).

Massari 2006). In questo modo si pensava che “l’immigrato accompagnato dalla sua famiglia, posto nella condizione di condurre una vita ordinata e dignitosa” sarebbe diventato più “pacifico, integrato e dunque accettabile dell’individuo singolo, solo e sbandato” (Ambrosini 2020a, 101). Allo stesso tempo il ricongiungimento delle famiglie ha generato un nuovo radicamento e una progressiva stabilizzazione nei contesti urbani. Tale trasformazione ha fatto sì che la fede religiosa islamica venisse vissuta sempre più collettivamente, nella ricerca di nuove modalità per riconnettersi alle proprie origini e alla propria identità nel contesto della diaspora (Pepicelli 2012b; Lagomarsino 2021). Spostandosi dallo spazio privato allo spazio pubblico, l’islam diventa così improvvisamente visibile: a fronte di una popolazione musulmana europea di oltre 20 milioni (Ciocca 2019a, 15), attraverso il processo migratorio si è costituito un nuovo modo di essere musulmani/e, in forme che hanno dato origine al concetto di “islam europeo”.³⁷

Mentre alcune autore collegano lo spostamento dei flussi migratori verso il sud dell’Europa alle conseguenze delle restrizioni sui flussi migratori attuate dai paesi nordeuropei qui presentate, Silvia Nocentini (2021) rileva che sin dagli anni Settanta in Italia erano presenti studenti universitari provenienti soprattutto dal Medio Oriente che fondando nel 1971 l’USMI, l’*Unione degli Studenti Musulmani d’Italia* (Allievi e Dassetto 1993). I primi studenti universitari migranti erano giunti dalla Somalia in Italia già tra gli anni Cinquanta e Sessanta (Deplano 2014); negli anni Ottanta arrivano anche donne somale ed eritree che fuggivano alla guerra e che chiedevano “asilo al nostro Paese sulla base dei rapporti ex coloniali” (Deplano e Pes 2014, 15). Se è vero che in termini numerici non si tratta di presenze di massa, questa prospettiva permette di vedere che la popolazione di religione islamica era già radicata sul territorio nazionale. È vero, tuttavia, che a partire dagli anni Ottanta una serie di fattori provocano un aumento dell’immigrazione da paesi a maggioranza musulmana verso l’Italia: se da una parte il restringimento nelle politiche di accoglienza dei paesi del nord Europa rende chi vi migra irregolare o clandestino, dall’altra si verificano dei “mutamenti strutturali” (Perocco 1999, 50) anche nelle società di partenza – in parte dovuti alle misure di aggiustamento economico imposte dal Fondo Monetario Internazionale, in parte al cosiddetto “risveglio dell’islam” (Kian 2007) – che fanno partire per l’Europa una nuova generazione giovane, urbana e alfabetizzata (Perocco 1999, 51). L’immigrazione

³⁷ Per una trattazione generale del tema si vedano Dassetto (1994); Allievi (2002a e 2010); Campani (2002); Salih (2004); Maniscalco (2012); Göle (2013); El Ayoubi e Paravati (2018); Hashas (2020).

pertanto diventa anche nella penisola italiana un “fenomeno sociale totale che tocca in profondità sia le società di partenza che le società di destinazione” (Perocco 1999, 47-48).

La particolarità del fenomeno migratorio in Italia risiede nell'estrema pluralità dei paesi di provenienza delle persone in viaggio (Saint-Blancat 1999; Perocco 1999): tra gli anni Novanta e Duemila nuove migrazioni provenienti dai Balcani, dal nord Africa, dall'Africa sub-sahariana, e dall'Asia centro meridionale (Pakistan e Bangladesh) si stabiliscono infatti nel paese (Nocentini 2021, 78). Secondo Renzo Guolo, negli anni si è assistito a un

rapido processo di ristrutturazione identitaria di questo segmento della popolazione immigrata che ha come oggetto [la trasformazione], dal punto di vista della autorappresentazione sociale, dell'immigrato, soggetto socioeconomico, in musulmano, soggetto socio-religioso. (Guolo 1999, 67-68)

Ad essersi modificate sono anche le interpretazioni che le sociologhe fanno di tale mutamento: la maggiore visibilità dell'islam all'interno delle comunità con background migratorio sono state infatti interpretate come esito dell'emersione di una “leadership comunitaria di marcato orientamento islamista” (Guolo 1999, 67-68; Massari 2006); come strategia di riconnessione sociale (Lagomarsino 2021) che permette di trovare nuovi punti di riferimento per superare le difficoltà legate alla diaspora (Dassetto 1994; Pepicelli 2012b). Inoltre, è emersa la centralità delle nuove generazioni, che rivendicano le proprie identità multiple e il diritto alla visibilità (Gaspard e Khosrokhavar 1995; Panighel 2022). Come vedremo infatti, la stabilizzazione delle comunità e la presenza sul territorio di seconde e terze generazioni, insieme alla sempre maggior visibilità dei/le convertiti/e hanno provocato un vero e proprio mutamento demografico nella società italiana (Massari 2006; Acocella e Pepicelli 2015): i/le musulmani/e non sono più soltanto immigrati/e, ma sono (o dovrebbero essere) a tutti gli effetti dei/le cittadini/e. Nel frattempo le politiche migratorie attuate dall'Italia – indipendentemente se al governo c'erano partiti di centro destra o di centro sinistra³⁸ – sono state segnate da

³⁸ A partire dalla legge Martelli (L.39/1990), oltre al meccanismo dell'accoglienza vengono istituite la pratica dell'espulsione e l'istituzione di centri di “accoglienza”, successivamente tramutati in “centri di permanenza temporanea” (legge Turco-Napolitano, L. 40/1998) e poi in “centri di identificazione ed espulsione” (legge Bossi-Fini, L. 189/2002). Tra le ultime disposizioni di legge, sicuramente i decreti sicurezza del ministro Salvini sono quelli che hanno avuto maggiore risonanza internazionale. Tuttavia, solo due anni prima l'allora ministro dell'interno del governo a guida Partito Democratico, l'onorevole

vuoti giuridici e dall'assenza di un piano organico (Perocco 1999; Allievi 2018), sempre a partire dall'assunto di avere a che fare con un fenomeno emergenziale e non strutturale (Mezzadra 2001; Ambrosini 2020a), adottando quindi sempre delle logiche securitarie e di criminalizzazione (Andersson 2014; Marturano 2021; Daminelli *et al.* 2022). Fin dal loro inizio, sostiene Lidia Cirillo, le politiche migratorie italiane sono state segnate da una

tendenza alla clandestinizzazione: il riconoscimento della condizione di lavoratore o di lavoratrice è subordinato a regole difficili da rispettare o addirittura assurde. Questa tendenza sembra in contraddizione con il bisogno diffuso di forza lavoro migrante, ma la contraddizione è in realtà solo apparente perché la clandestinità consente i bassi salari e le precarie condizioni di lavoro. (2009, 78-79)

3.2.4 La presenza musulmana in Italia

L'islam è da circa vent'anni la seconda religione per diffusione in Italia (Allievi 2002b; Frisina 2010a; Ciocca 2019a) sia tra le residenti che, secondo i più recenti dati della Fondazione *Iniziativa e Studi sulla Multiethnicità* (ISMU), tra le immigrate.³⁹ Se il cristianesimo risulta essere la religione maggioritaria nel paese, anche in questo caso sia tra la popolazione residente che tra quella immigrata, alcuni commentatori sostengono che l'islam sia la *terza* religione più diffusa, dal momento che al secondo posto considerano esserci la religione ortodossa, largamente praticata dalle comunità romene e bulgare (Gritti e Magdi Allam 2001). Quella musulmana è pertanto una "minoranza numericamente stabile e permanente" che non si può più considerare come "di 'passaggio' o 'temporanea': l'Islam e i musulmani fanno sempre più parte a tutti gli effetti del panorama della società italiana" (Ciocca 2019a, 17). In questo senso, varie sono le associazioni musulmane su tutto il territorio nazionale: tra le più importanti l'*Unione delle comunità islamiche d'Italia* (U.CO.I.I.) e il *Centro islamico culturale d'Italia* con sede a Roma, *Comunità religiosa islamica italiana* (COREIS) e l'*Associazione islamica d'Italia* con sede a Milano, e l'*Associazione islamica italiana*

Marco Minniti, aveva adottato una serie di politiche estremamente restrittive nel contesto delle rotte migratorie mediterranee, tracciando il percorso per nuove misure ancora più severe, e dando avvio agli accordi con la Libia per fermare le partenze delle persone in viaggio verso l'Italia.

³⁹ Si veda <https://www.ismu.org/immigrati-e-religioni-in-italia-comunicato-stampa-4-7-2022/>.

degli imam e delle guide religiose con sede a Verona (Tacchini 2020). L'islam maggioritario in Italia è quello sunnita, ma è presente anche una minoranza shiita (Mirshahvalad 2020).

Secondo i dati ISTAT, ISMU e del Ministero dell'Interno elaborati da Fabrizio Ciocca (2019a e 2022),⁴⁰ le persone musulmane residenti in Italia – concentrate soprattutto nelle grandi città (Roma, Milano, Napoli) e nel nord del paese⁴¹ – sono 2,6 milioni, corrispondente a circa il 4,3% della popolazione totale, in accordo con la media europea (Ibidem). Al dato della persone musulmane regolarmente residenti in Italia, 2.687.000, si aggiunge il dato dei musulmani irregolari, stimato dall'ISMU (2016) in “almeno 150 mila musulmani” su 435 mila persone irregolari presenti sul territorio (Ciocca 2019a, 35-36). Tuttavia, l'immagine veicolata dai media e dai politici è quella di una “invasione islamica”, nutrita non solo dalle rappresentazioni degli arrivi “clandestini”, ma anche dalle narrazioni sulla presunta “fecondità quasi-naturale, non controllata, eccessiva” delle popolazioni migranti e, in particolare, delle comunità musulmane (Gribaldo 2016, 31). Secondo un sondaggio Eurispes del 2018, il 68,7% della popolazione italiana sovrastima la presenza musulmana sul territorio:⁴² secondo un sondaggio dell'Istituto IPSOS MORI del 2016, è reputata corrispondere al 20% della popolazione (cinque volte il numero effettivo).⁴³

⁴⁰ Come spiega Ciocca tale elaborazione corrisponde a una stima poiché non esistono “dei censimenti ufficiali o banche dati riguardanti il numero dei praticanti per ogni religione” (2019a, 29). A causa di quelli che definisce “evidenti limiti statistici”, Ciocca non utilizza il metodo delle “quote”, secondo cui l'appartenenza religiosa dello *solə* immigratə stranierə verrebbe determinata in base alla “percentuale delle singole religioni presenti nella madrepatria” (Ibidem): si assume, dunque, che chiunque sia nato/a in una famiglia musulmana sia credente (Frisina 2007, 11), “mentre il rapporto con la fede può essere diverso da individuo a individuo” (Pepicelli 2012a, 91). Il ricercatore utilizza invece il metodo della fondazione ISMU, la quale produce le sue stime a partire da una serie di interviste condotte in Lombardia, regione “in cui risiede circa ¼ di tutti i musulmani in Italia”, definendo così “delle percentuali di stima di appartenenza religiosa partendo dalle comunità straniere in loco sul territorio” (Ciocca 2019a, 31).

⁴¹ Come del resto accade per le persone migranti in generale che, secondo i dati del Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali (2021, 6), si spostano “sul territorio verso i luoghi che offrono maggiori possibilità di inserimento socio-economico e lavorativo” in base ai “fattori attrattivi delle diverse aree territoriali – che rispecchiano le segmentazioni che attraversano storicamente il Paese”.

⁴² Secondo lo stesso rapporto, un quarto degli italiani (il 25,4%) crede che gli stranieri in Italia siano il 24% della popolazione, ovvero un cittadino su quattro: il dato reale corrisponde al 8%. Si veda <https://eurispes.eu/news/eurispes-rapporto-italia-2018-gli-italiani-sovrastimano-la-presenza-degli-immigrati-corruzione-politici-incompetenti-criminalita-inquinamento-dellaria-attentati-sono-considerate-minacce/>.

⁴³ Si veda <https://www.ipsos.com/sites/default/files/2016-12/Perils-of-perception-2016.pdf>.

Stima Musulmani	01/01/2018	01/01/2020	Saldo
con cittadinanza straniera	1.465.000	1.445.000	- 20.000
con cittadinanza italiana	1.159.000	1.242.000	+ 83.000
Totale	2.624.000	2.687.000	+ 63.000

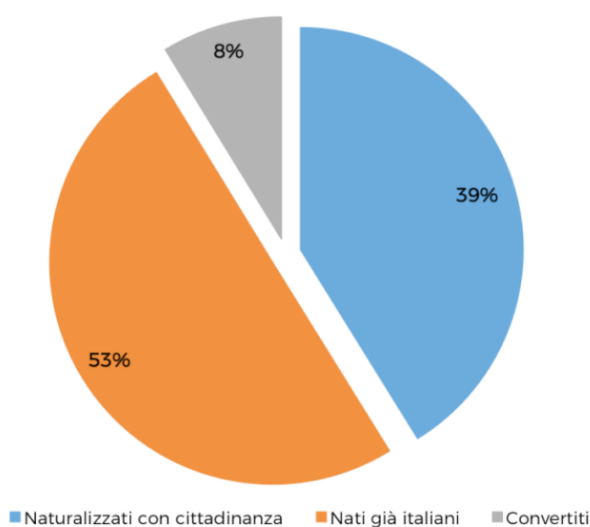
Stima popolazione musulmana residente in Italia,
 elaborazione di Fabrizio Ciocca (2022) su dati ISMU, ISTAT e del Ministero dell'Interno.



La distribuzione geografica dei/le musulmani/e in Italia nel 2017,
 elaborazione di Fabrizio Ciocca (2022) su dati ISMU e ISTAT.

Oltre la metà della popolazione musulmana italiana (56%) non ha la cittadinanza, a causa di una legge molto restrittiva, basata sul principio dello *ius sanguinis* (Ciocca 2019a e 2022). A subire la condizione di mancato accesso alla cittadinanza sono soprattutto le cosiddette seconde generazioni (Ambrosini 2004): secondo i dati ISMU e del Ministero dell'Educazione (MIUR), nel 2019 erano 858.000 gli studenti con

passaporto straniero nelle scuole italiane⁴⁴ e quasi 1.100.000 i minori senza cittadinanza italiana registrati nelle anagrafi comunali.⁴⁵ Sarebbero invece circa 100 mila le persone italiane convertite all'islam, ovvero il 4% della popolazione musulmana in Italia (Ciocca 2019a, 33): anche se non esistono rapporti ufficiali, ma solo le affermazioni di due associazioni musulmane (l'UCOII e la Co.Re.Is),⁴⁶ la presenza dei/le convertiti/e è sociologicamente rilevante, in quanto mette "in crisi le tesi su cui si costruisce la percezione del musulmano come necessariamente diverso, straniero" (Acocella e Pepicelli 2015, 13).



Musulmani/e con cittadinanza italiana,
elaborazione di Fabrizio Ciocca (2022) su dati ISMU, ISTAT e del Ministero dell'Interno.

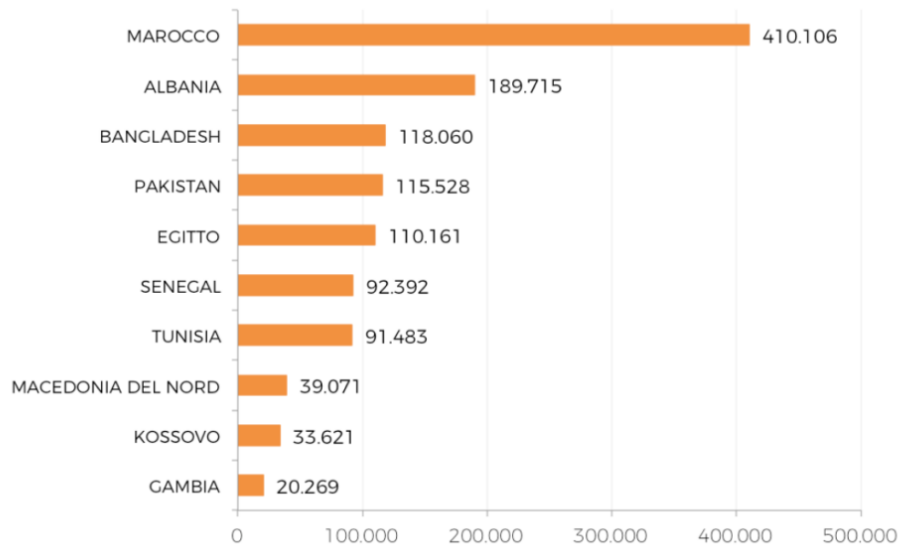
Per quanto riguarda i/le musulmani/e con cittadinanza straniera, sono oltre quaranta le nazionalità presenti in Italia, ma cinque paesi rappresentano il 64% di tutta la popolazione musulmana residente: Marocco, Albania, Bangladesh, Pakistan ed Egitto; in particolare, la comunità marocchina rappresenta un terzo di tutti i/le musulmani/e stranieri/e (Ciocca 2019a). Se la fede professata è la stessa, non si può dire che la

⁴⁴ Si veda <https://www.miur.gov.it/-/scuola-online-i-dati-sugli-alunni-con-cittadinanza-non-italiana-per-l-anno-scolastico-2018-2019>.

⁴⁵ Si veda <https://www.ismu.org/comunicato-stampa-xxv-rapporto-ismu/>.

⁴⁶ Le stime elaborate da Ciocca provengono non dai rapporti, ma dalle dichiarazioni dei presidenti delle due associazioni: secondo l'UCOII nel 2012 le italiane convertite sarebbero state circa 70 mila, con un aumento annuale di circa 4 mila conversioni; secondo la Co.Re.Is invece, nel 2016 sarebbero state circa 50 mila in totale le convertite italiane. Si veda https://www.termometropolitico.it/1203788_musulmani-in-italia-ma-quant-sono-i-convertiti-italiani.html.

comunità musulmana italiana sia omogenea per provenienza, nazionalità, lingua, cultura e genere, un dato che tratteggia l’immagine di “un Islam multi-etnico, multiculturale e multinazionale” (Ivi, 34) che “non rappresenta l’unico punto di riferimento delle identità degli immigrati” (Hejazi 2009, 13) e che mette in discussione la rappresentazione monolitica della religione musulmana.



Musulmani in Italia: le dieci comunità straniere più numerose, elaborazione di Fabrizio Ciocca (2022) su dati ISMU e ISTAT.

L’appartenenza a una data comunità nazionale influenza anche il rapporto di genere al suo interno: se nelle comunità presenti da più tempo sul territorio nazionale vi è un sostanziale equilibrio tra presenza maschile e femminile (51-49% nella comunità albanese, 53-47% in quella marocchina), tra le comunità di più recente immigrazione (egiziana, tunisina, pakistana e bengalese) “prevale nettamente la componente maschile” (Ciocca 2019a, 37). Se la letteratura scientifica italiana sulle comunità musulmane parla in prevalenza “dell’islam collegandolo al processo migratorio” (Hejazi 2009, 14), gli studi sulle cosiddette seconde generazioni si sono occupati soprattutto delle donne e delle ragazze musulmane: spesso perché essi adottano un dichiarato approccio di genere e – dal momento che gli studi di genere sulla multiculturalità, sulle religioni e sulle migrazioni solo da pochi anni interrogano anche le maschilità e la queerness (Durst e Sabelli 2013; Giolo e Scudieri 2016; Martorano e Prearo 2020) – lo sguardo di “genere” ha per lungo tempo considerato soltanto le donne. Inoltre, come afferma questa tesi, il modo in cui la religione e le comunità islamiche si rapportano alle

donne musulmane è al centro delle etero-rappresentazioni sull'islam (Saint-Blancat 1999; Pepicelli 2007; Acocella 2015): pertanto, nel costruire i progetti di ricerca, vi era forse una maggiore urgenza e un maggior interesse nell'affrontare questo tema. Infine, come vedremo nell'analisi delle auto-rappresentazioni che fanno di sé le donne musulmane, a fronte di un protagonismo maschile nella sfera pubblica delle comunità musulmane (penso agli imam, ai presidenti delle associazioni e ai rappresentanti delle comunità), le donne musulmane sono quelle che più spesso si sono esposte come singole attraverso la redazione di autobiografie, romanzi, graphic novel – fino a diventare, in anni più recenti, influencer con milioni di follower sui social media. Come vedremo, a fronte delle narrazioni che vengono fatte su di loro, le donne musulmane intraprendono percorsi di soggettivazione e mettono in campo la propria *agency* in forme e modalità che non sono ascrivibili soltanto alla loro fede (Pepicelli 2015).

3.2.5 Islamofobia all'italiana

Il dibattito sull'islamofobia in Italia è piuttosto recente (Sciortino 2002; Allievi 2003; Schmidt 2007; Bachis 2008 e 2018; Massari 2009; Ciocca 2019a; Proglia 2020), a causa delle immigrazioni relativamente recenti nel paese, o meglio – come abbiamo visto prima – dell'attenzione selettiva che esse hanno ricevuto. Il fenomeno islamofobico nel contesto italiano presenta alcune peculiarità nazionali che rimandano alla dimensione strutturale dell'islamofobia (Coppi e Spreafico 2008): basti pensare che l'islam è l'unica religione maggioritaria del paese a non avere sottoscritto un'intesa bilaterale con lo Stato (Anello 2016; Morucci 2018). La Costituzione, infatti, prevede che le religioni diverse da quella cattolica debbano sottoscrivere forme di reciproco riconoscimento con lo Stato ma, nonostante i vari tentativi fatti negli ultimi vent'anni, non si è ancora arrivati a una normalizzazione dei rapporti tra Repubblica e varie comunità islamiche (Naso 2018). Sin dalla metà degli anni Novanta, infatti, varie associazioni musulmane (AMI, Co.Re.Is. e UCOII), “hanno reclamato la rappresentanza della comunità islamica, presentando ciascuna delle bozze di intesa” (Francesca 2014, 97-98). Inoltre, nel 2005 il Ministero dell'Interno ha costituito la *Consulta per l'Islam italiano* con funzione consultativa, per discutere “lo stato dell'islam in Italia e il processo per raggiungere un'intesa con lo Stato” (Coglievina 2009, 181). Varie sono le conseguenze materiali della mancata intesa nelle vite delle persone musulmane italiane:

tra le altre, le festività religiose non sono riconosciute, e quindi le assenze da lavoro e da scuola sono ritenute ingiustificate; le comunità religiose non hanno accesso a tutta una serie di finanziamenti, ad esempio quelli del 8x1000; gli imam non hanno accesso automatico, in quanto ministri di culto, agli ospedali e alle prigioni, ma devono presentare delle richieste specifiche di volta in volta; infine, il matrimonio islamico non ha efficacia civile (Coglievina 2009). Mentre alcune autore imputano il fallimento dei progetti di intesa alla “mancanza di un interlocutore unico con lo Stato” e alla “frammentazione delle comunità islamiche presenti in Italia” (Francesca 2014, 97-98), altre sostengono che sia responsabilità “dello Stato indicare una via da seguire [...] per rimuovere gli ostacoli che ancora permangono alla piena integrazione dei musulmani in Italia” (Ciocca 2019a, 134-135).

Una delle specificità del contesto italiano, in questo senso, è l’assenza di una vera e propria laicità, nonostante questa sia prevista dalla Costituzione, a causa dell’ingerenza ancora molto forte della Chiesa cattolica nel panorama politico nazionale (Rivera 2003). Per questa ragione quella italiana è stata definita una “laicità imperfetta” (Ivi, 75), un “paradossale modello” di laicità (Frisina 2010b; Keskin 2012) che renderebbe il secolarismo italiano “frammentato”, “specifico e debole” (Salih 2009, 418 e 410).⁴⁷ Fino al nuovo Concordato tra Stato e Chiesa cattolica romana del 1984, che è andato a sostituire quello precedentemente in vigore, risalente alla firma dei Patti Lateranensi nel 1929, il cattolicesimo era infatti religione di Stato; nonostante le modifiche al Concordato, la Chiesa cattolica “gode ancora di privilegi rispetto alle altre fedi, in particolare per quanto riguarda l’insegnamento della religione cattolica a scuola, la libertà delle scuole private cattoliche, i vantaggi fiscali delle organizzazioni a base religiosa, tra le altre cose” (Ivi, 418-419). Se l’Europa si contrappone all’islam in nome di una presunta laicità (Roy 2008), in Italia l’omogeneità religiosa, viene utilizzata per consolidare l’idea di una *comunità immaginata* dai valori forti e condivisi, come “garante dell’identità nazionale” che subisce la minaccia islamica (Frisina 2010b, 132). Questo tipo di retorica, cavalcata dalla Lega fin dalle sue origini secessioniste (Guolo 2003) e, negli ultimi anni, anche da altre formazioni di estrema destra come Fratelli d’Italia (Siino 2020), appare sempre più trasversale a tutte le posizioni politiche (Farris

⁴⁷ Ruba Salih sottolinea la differenza tra secolarismo – “un processo storico che ha portato [...] la società civile a distanziarsi dall’ambito del sacro, e non a rifiutare del tutto la religione” – e laicità – “una negazione ideologica e dogmatica della religione che viene emarginata e arbitrariamente confinata nella sfera privata dalla legge dello Stato” (2009, 411).

2017).⁴⁸ L'uso della religione come dispositivo che crea l'unità nazionale produce dunque nel contesto italiano l'esclusione delle minoranze non cattoliche e non bianche o, come afferma Gabriele Proglia a partire dai lavori di Frantz Fanon (1952) e Paul Gilroy (1987), "se l'islam non appartiene all'Italia cattolica, o all'Europa cristiana, le persone musulmane sono, inevitabilmente, non italiane e non europee" (2020, 25).

A fronte di queste prospettive critiche, in Italia ancora non esiste un osservatorio sistematico sull'islamofobia, nonostante i diversi tentativi di vari gruppi e associazioni per costituirlo (Guolo 1999).⁴⁹ Rivolgendo lo sguardo a chi discrimina, prima che a chi è discriminato, i dati del *Pew Research Centre*⁵⁰ rivelano che la popolazione italiana sia quella in cui si riscontra la maggior avversione verso le persone di fede musulmana in Europa (69% rispetto a una media europea del 43%) (Calculli 2020). Inoltre, sempre secondo le ricerche del *Pew Research Centre* e dell'Eurobarometro, il 61% della popolazione italiana "ritiene che i musulmani vogliono mantenere le proprie abitudini e stili di vita distinti dalla maggioranza, il 46% che molti o la maggior parte dei musulmani sostenga *Daesh* e solo un 49% si sentirebbe a suo agio a lavorare con un collega musulmano"⁵¹ (Ciocca 2019a, 22). Se il razzismo e l'intolleranza verso la popolazione musulmana europea sembrano aumentare a grande velocità di anno in anno,⁵² sia le statistiche italiane che quelle europee hanno evidenziato che le tendenze anti-islamiche e gli atti di islamofobia crescono in concomitanza con "eventi esterni negativi o traumatici" (Rivera 2003, 74), attentati terroristici di matrice islamica in primis, spesso a causa della disinformazione alimentata dai mass media (Ciocca 2019a; Siino e Levantino 2016). Tale fenomeno è osservabile anche online: secondo Vox Diritti (2018) si assiste ciclicamente ad un aumento dell'intolleranza nei giorni immediatamente successivi ad atti di terrorismo.

⁴⁸ Rivera (2003) e Massari (2006) hanno evidenziato come anche alcuni alti prelati e la stessa Conferenza Episcopale italiana negli anni abbiano preso delle posizioni ai limiti dell'islamofobia.

⁴⁹ Nel 2021, ad esempio, l'UCOII (Unione delle Comunità e Organizzazioni Islamiche) ha lanciato una campagna di crowdfunding "per dar vita a NIA, il Network Italiano Anti-islamofobia" attraverso la piattaforma di supporto legale *Chi odia paga*. Si veda <https://ucoii.org/2021/07/01/nasce-il-network-italiano-anti-islamofobia-al-via-un-crowdfunding-per-i-finanziamenti/>. Dal 2015, l'associazione *Mai+Islamofobia* voleva raccogliere in maniera sistematica i dati "a partire dalle denunce" (Ciocca 2019a, 92), ma il blog che ho consultato è fermo al 2017.

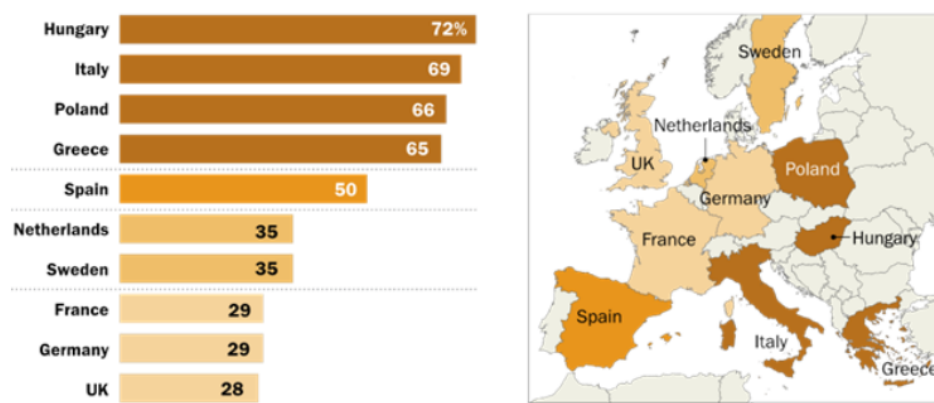
⁵⁰ Si veda <https://www.pewresearch.org/global/2016/07/11/europeans-fear-wave-of-refugees-will-mean-more-terrorism-fewer-jobs/>.

⁵¹ Si veda Eurobarometro, *La discriminazione nella Ue nel 2015*, disponibile su: https://data.europa.eu/data/datasets/s2077_83_4_437_eng?locale=it. Il report riporta anche che "meno della metà degli italiani che hanno risposto al questionario (41%) si sentirebbe a proprio agio "se la loro figlio intrattenessero una relazione romantica con una persona musulmana" (Siino e Levantino 2016, 271)

⁵² Si veda <https://yes-training.alberodellavita.org/topic/the-impact-on-the-territory-and-on-the-victims/>.

Views of Muslims more negative in eastern and southern Europe

Unfavorable view of Muslims in our country



Note: In Poland, question was asked of a subsample of 686 respondents.

Source: Spring 2016 Global Attitudes Survey. Q36c.

PEW RESEARCH CENTER

Visioni negative della popolazione musulmana nei paesi dell'Unione Europea, dati del Pew Reserarch Center (2016).

Mentre l'analisi accademica, influenzata dal dibattito internazionale sul tema, ha iniziato a parlare di islamofobia all'inizio degli anni Duemila (Sciortino 2002), il primo report sul razzismo a prendere in considerazione il fenomeno islamofobico come forma di razzismo è stato il *Rapporto sul razzismo in Italia* a cura di Lunaria (2009). Come già detto, non esiste un osservatorio stabile sull'islamofobia in Italia, ma varie associazioni, enti e fondazioni pubblicano in modo saltuario dei rapporti che ne tengono conto o sono centrati su di essa (Amnesty International, ISPI, Lunaria, Vox Diritti). Inoltre, varie centri studi, fondazioni, e la stessa Unione Europea, pubblicano annualmente dossier e report sull'islamofobia in Europa, che contengono capitoli di approfondimento sui singoli stati, Italia compresa (ENAR, EUMC, LADIS, Pew Research Center, Runnymede Trust, Seta Foundation). La rilevanza che il tema ha assunto ha fatto sì che anche lo Stato italiano, attraverso la relazione di UNAR (2017) al Ministero delle Pari Opportunità, abbia iniziato a interessarsi del fenomeno, rilevando che nel paese, il 74,3% degli atti discriminatori compiuti per motivi religiosi sono legati all'islamofobia, rispetto al 18,9% dei casi di antisemitismo; secondo il *Quinto Libro bianco sul razzismo in Italia*, il biennio 2018-2019 è stato il peggiore degli ultimi dieci anni per quanto riguarda le aggressioni islamofobe (Lunaria 2020). Nonostante i dati e le analisi critiche utili a diffondere la conoscenza di quanto accade anche ad un pubblico non specialistico, questi report sono per lo più incentrati sui casi di aggressione fisica o di *hate speech* online: i dati che contengono sono per forza di cose limitati dal momento

che il rapporto tra atti denunciati e atti effettivamente compiuti tende al ribasso (ENAR 2016). Inoltre, all'aumentare della consapevolezza sul fenomeno, corrisponde un aumento nelle denunce per gli attacchi subiti. Come i movimenti femministi e le Case delle donne sostengono che gli stupri e i femminicidi non sono le uniche forme di violenza contro le donne e di genere, ma sono semplicemente la punta dell'iceberg di un sessismo che si esplica in molte altre forme di violenza a bassa intensità, così l'islamofobia non si racchiude soltanto in forme di aggressione quantificabili statisticamente. Come vedremo nei prossimi capitoli, l'analisi qualitativa condotta sulle auto ed etero-rappresentazioni rivela infatti che l'islamofobia è un fenomeno strutturale e fortemente genderizzato, che non riguarda soltanto i discorsi d'odio della destra o di singoli atteggiamenti razzisti, ma tutta la società.

IV. Rappresentare l'Islam

A partire dalle analisi di Edward Said (1998) sul modo in cui i media rappresentano l'Islam, il capitolo presenterà una panoramica degli studi sul tema già condotti nel contesto italiano mettendo in luce le ricorsività tra le rappresentazioni mediatiche delle migrazioni e delle soggettività migranti, da una parte, e dell'Islam e delle persone musulmane, dall'altra. Se Abdelmalek Sayad ha ben descritto la “funzione specchio dei fenomeni migratori” (2008), intendendo che l'immigrazione “più di ogni altro fenomeno, è capace di rivelare la natura della società di accoglienza” (Dal Lago 1999, 13), guardare alle modalità in cui il razzismo strutturale descrive i/le musulmani/e come alterità incompatibili con i valori occidentali rende evidente la dimensione discorsiva, e pertanto fittizia, dell'identità nazionale (Anderson 1983). Così come la nazione è *immaginata*, allo stesso tempo l'identità nazionale non è un'entità naturale ma si costruisce continuamente attraverso la presa di distanza da un'alterità altrettanto costruita. In questo contesto lo “slittamento” tra le riflessioni sull'Islam “in astratto”, sui contesti delle società a maggioranza musulmane e sulle comunità islamiche in Europa (Allievi 2017b, 124) non servono solo a definire l'altro islamico per “esorcizzarlo, addomesticarlo, subordinarlo o dominarlo” (Rivera 2005, 7), quanto per costruire e caratterizzare la propria identità (Bruno 2008).¹

Particolare attenzione sarà data all'immagine delle donne musulmane veicolata dai media generalisti, tendenzialmente infarcita di *bias* e stereotipi nel solco di quella che l'antropologa Chandra Talpade Mohanty ha definito la rappresentazione monolitica della “donna del Terzo Mondo” (2012), e tendenzialmente ignorata dagli studi sul discorso mediatico e l'Islam (Laurano 2014): anche gli studiosi più autorevoli, pur affermando il diritto delle donne musulmane di parlare per sé, dimenticano di citarle nei propri lavori. Stefano Allievi, ad esempio, nel suo volume sul caso francese del *burkini* (2017a), cita solo accademiche, mentre le donne musulmane vengono solo nominate solo come “ragazze musulmane” o al massimo “femministe islamiche”, senza avere il

¹ Si veda ad esempio il lavoro di Marilyn Strathern sulla Melanesia, intesa nell'immaginario occidentale come emblema del primitivismo, al fine di auto-considerarsi come moderno, civilizzato e scientifico (1988).

diritto a un nome. L'orientalismo diffuso nelle etero-rappresentazioni delle comunità musulmane in generale, e delle donne musulmane in particolare, tende a disumanizzare le persone di fede islamica, viste come minaccia, nemico o vittime da salvare (Premazzi 2021), trasformando i/le musulmani/e in una “categoria neoetnica” (Roy 2008, 123). Grazie alla rassegna stampa quotidiana effettuata per oltre due anni, verrà proposta una disamina dell'islamofobia contemporanea sulla stampa italiana. Le etero-rappresentazioni della comunità islamica e delle donne musulmane saranno analizzate per blocchi tematici, concentrandosi in particolare sull'orientalismo contemporaneo, sulle letture preconcepite ed errate del testo coranico, sulle retoriche securitarie e la paura dell'invasione, sull'equazione tra terrorismo e islam, sulla strumentalizzazione della violenza in termini razzisti.

Secondo l'ISTAT, nel 2021 in Italia sono state uccise 119 donne, ovvero una ogni tre giorni, in accordo con le statistiche degli anni precedenti. Nel 89% dei casi, sono state uccise da qualcuno che conoscevano: il partner o l'ex partner (58,8%), un membro della famiglia (25,2%), un conoscente (5%).² Nonostante le statistiche, l'idea che la violenza di genere non appartenga alla cultura italiana, ma piuttosto al comportamento arretrato di uomini migranti, musulmani e/o razzializzati è molto diffusa e, per l'appunto, strumentalizzata a fini razzisti. Così come l'Orientalismo “non riguardava solo le rappresentazioni o gli stereotipi sull'Oriente, ma il modo in cui questi erano collegati e parte integrante dei progetti di dominazione in corso” (Abu-Lughod 2001, 105), allo stesso modo le rappresentazioni dell'islam come patriarcale e antimoderno hanno conseguenze pratiche sulla vita delle donne musulmane (Rashid 2017). In questo capitolo saranno analizzati i testi di cinque donne – alcune femministe, altre di destra – che impiegano simili retoriche femonazionaliste, operando una “bizzarra congiuntura” (Puar 2007, 16), o convergenza, tra posizionamenti di destra e di sinistra (Farris 2017). Infine, saranno esposti e analizzati tre casi di rappresentazione di donne musulmane nella stampa: il caso del rapimento e della conversione di Silvia Aisha Romano; il caso della cosiddetta “sardina velata”; il caso della rappresentazione delle donne musulmane nella stampa femminile mainstream.

² Si vedano i dati Istat, <https://www.istat.it/it/archivio/277932>.

4.1 Non si rappresentano, devono essere rappresentati

4.1.1 Rappresentare l'islam in Italia

Sono ancora pochi gli studi che, nel contesto della sociologia italiana, hanno indagato in maniera sistematica la narrazione che i media fanno dell'islam e delle persone musulmane. Al tema, in particolare, sono state dedicate solo due monografie, *Televisione e Islam* a cura di Carlo Marletti (1995), e *L'islam immaginato* di Marco Bruno (2008); insieme alla rassegna degli altri casi studio condotti, queste permettono tuttavia di individuare l'emersione di alcuni tratti ricorrenti. L'analisi di Marletti in particolare rimane un unicum per la sistematicità dei dati analizzati e per la qualità dello studio: tra il settembre 1992 e il maggio 1993, infatti, sono stati presi in considerazione tutti i programmi (dal giornalismo alla fiction) passati sulle televisioni pubbliche e private dalle 7 del mattino a mezzanotte, nonché gli articoli comparsi su otto testate quotidiane e sui settimanali l'Espresso e Panorama. Come evidenzia acutamente Marletti,

la trattazione che i media fanno dell'islam non è diversa da quella riservata ad altri soggetti non occidentali e rivela gli stessi limiti e difetti già altre volte messi in luce, ossia un'attenzione dominata principalmente dalla cronaca delle emergenze e che suscita periodicamente ondate di emotività e di allarmismo che si gonfiano per qualche giorno o un paio di settimane, dopo di che tutto rientra nell'oblio e viene rimosso sino alla prossima crisi. (1995, 14)

Ciò che emerge, infatti, è che i mass media parlano della religione islamica soprattutto in corrispondenza di eventi traumatici (guerre, terrorismo) veicolando l'immaginario di un islam essenzialmente politico, aggressivo e tradizionalista, al centro di uno scontro di civiltà con l'Occidente. In questo senso, anche Stefano Allievi ha definito la copertura dell'islam nei media italiani come "limitata" alla trattazione di casi eccezionali che rappresentano l'islam in termini assoluti come un "pericolo" o un "problema" (1997, 218). Poca o nessuna attenzione viene invece concessa alle comunità islamiche, alle loro concrete esperienze di vita quotidiana e alle transizioni che esse attraversano nel contesto nazionale ed europeo (Saint-Blancat 1999), dipingendo "inevitabilmente" l'islam come "un elemento conflittuale in sé" (Allievi 2017b, 120).

A emergere nella trattazione di Marletti è anche l’immaginario esotico e folkloristico – ripreso in parte dalla rappresentazione delle popolazioni arabe (Comito e Moresi 2020) – che si ritrova anche nell’analisi che Gaia Giuliani fa del programma televisivo Rai *Quelli della notte*. Giuliani, che analizza la costruzione del razzismo italiano nelle rappresentazioni visuali, fa infatti riferimento al programma condotto da Renzo Arbore nel 1985 come a un caso di “inclusione cannibalistica dell’Alterità” (2019, 189). Nella trasmissione, il cui logo era scritto in caratteri che richiamavano l’alfabeto arabo e la cui sigla era suonata da musicisti con indosso il *fez*, tra i vari personaggi caricaturali spicca il “Fratello musulmano Adrien”, interpretato dall’attore Andy Luotto. “Apparentemente tunisino ma con una sciarpa bianca saudita”, Adrien rappresenta secondo Giuliani l’aperta parodia “dell’arabo irascibile, che va su tutte le furie ogni volta che sente parole che alludono ad attività erotiche e sessuali e a genitali maschili e femminili” (Ivi, 191). Egli, inoltre, era spesso accompagnato in scena da una donna silenziosa con il volto velato.



Frammento del video “Andy Luotto e la montagna (1985)”.³

A dieci anni di distanza da Marletti, Marco Bruno conduce una simile ricerca sulle rappresentazioni dell’islam nei media generalisti: selezionando tre periodi campione negli anni 2000, 2001 e 2003, Bruno ha infatti analizzato tg e trasmissioni di approfondimento giornalistico delle televisioni private e pubbliche, sette periodici a cadenza settimanale, sei testate quotidiane nazionali e tre internazionali. A causa dello

³ Si veda <https://www.youtube.com/watch?v=sgSBZ8uafCo>.

scarto generato dall'11 settembre 2001, Bruno rileva che l'islam è diventato un tema “di routine” nell'informazione quotidiana, acquisendo una nuova e costante notiziabilità. A mancare, tuttavia, è ancora lo sguardo critico: la religione musulmana continua infatti ad essere descritta come portatrice di una natura eccezionale, ovvero diversa da tutte le altre esperienze religiose e culturali, e come un'entità monolitica, intrinsecamente contrapposta all'Occidente (Frisina 2010b; Premazzi 2021). L'eterogeneità “delle esperienze culturali, storiche, politiche, sociali, ma anche religiose, all'interno di quel complesso sistema di popoli, appartenenze e tradizioni culturali, definibili [...] come islam” (Bruno 2008, 17) non è né prevista né raccontata: l'islam viene pertanto ridotto a un'entità esclusa dagli avanzamenti della Storia, che gravita tra l'immaginario esotizzante e il ruolo di minaccia. Il fatto che le tendenze anti-islamiche e le aggressioni verso le persone musulmane aumentino in concomitanza con attentati terroristici di matrice islamica (Rivera 2003) sottolinea l'importanza del ruolo dei mass media in questo processo (Siino e Levantino 2016). La generale disinformazione alimentata dai media nei confronti dell'islam, infatti, sarebbe corresponsabile della diffusione di pregiudizi e stereotipi che riproducono l'islamofobia (Runnymede Trust 1997; Crescenti 2021), alimentando la visione dello scontro di civiltà fra islam e Occidente e attribuendo ai musulmani il “fanatismo come categoria mentale tipica” (Bruno 2008, 17).

La tendenza a considerare l'islam come religione “altra”, “straniera”, e pertanto inconciliabile con i valori nazionali, fa sì che spesso i “processi di riduzionismo e di semplificazione” attraverso i quali viene rappresentato il processo migratorio si intersechino con le specificità accordate alla religione islamica (Crespi e Ricucci 2021, 9). Come affermava più di vent'anni fa Alessandro Dal Lago “un impressionante coro di luoghi comuni, di dati orecchiati se non inventati, di banalità spacciate per realismo, di pregiudizi da trivio, ha infatti caratterizzato [...] il discorso pubblico sull'immigrazione” (1999, 10): le persone migranti sono spesso descritte in termini allarmanti (Calvanese 2011), come minacce o come vittime (Bruno e Peruzzi 2020), come soggetti della criminalità etnicizzata (Maneri 2012), nella rappresentazione di un'eterna opposizione tra “un ‘noi’ positivo e un ‘loro’ negativo” (Premazzi 2021, 57). Concepite spesso come gruppi equivalenti, i/le musulmani/e e i/le migranti sono stati utilizzati soprattutto dalle retoriche di destra, nazionaliste e xenofobe come “capri espiatori” (Gilardoni 2021, 33-36) per convogliare la rabbia sociale delle classi che più subiscono le conseguenze delle varie crisi economiche succedutesi negli anni e, soprattutto, la gestione neoliberale di queste ultime (Dardot e Laval 2013). Se gli

uomini migranti sono percepiti e rappresentati nei media soprattutto come delle minacce alla legalità e alla società tutta, le rappresentazioni delle donne migranti tendono invece a dipingerle quasi esclusivamente come vittime – la donna vittima della violenza, vittima della tratta, la madre disperata in viaggio sui barconi (Laurano 2014, 199-200). Le donne migranti sono a loro volta descritte in termini dicotomici (Bonfiglioli 2012), in quanto presuntamente arretrate e private della libertà “che invece viene attribuita costitutivamente alla donna europea, bianca, occidentale” (Gribaldo e Zapperi 2012, 36).

Anche la rappresentazione delle donne musulmane è spesso costituita da questo sguardo dicotomico: più che come soggetti agenti, le musulmane sono infatti tratteggiate in modo stereotipato come icone di alterità, antimodernità e minaccia, ma sempre in modo passivo e spersonalizzato. L’identità femminile – tra i temi più affrontati nella trattazione dell’islam sui media (Marletti 1995, Bruno 2008) – emerge come un “elemento costitutivo dell’Islam” (Acocella 2015, 46), o meglio, come elemento centrale della presunta arretratezza della religione musulmana (Vanzan 2006). Nel solco dell’immagine monolitica della “donna del Terzo Mondo” (Mohanty 2012), le donne musulmane sono ridotte dalla comunicazione mediatica a pochi idealtipi: la vittima da salvare dalla violenza delle società islamiche o degli uomini musulmani (Abu-Lughod 2001), l’odalisca ipersessualizzata, al contempo repressa e seduttrice (Yeğenoğlu 1998), l’estremista militante, insieme vittima e complice dell’islamizzazione (Riva 2015). Trattamento a parte merita l’ossessione orientalista per il velo (Yeğenoğlu 1998): chi lo indossa incarnerebbe il tradizionalismo oscurantista in modo passivo e sottomesso; chi non lo indossa, sarebbe “modernizzata” e quindi “occidentalizzata” (Bonfiglioli 2012, 6), in una parola, integrata.⁴

Tale ricorsività si esplicita sia nelle rappresentazioni visuali che in quelle semantiche/lessicali: da una parte la scelta di foto o immagini che ritraggono donne anonime e passive, dall’altra l’impiego di parole che richiamano all’uso della violenza e della mancanza di libertà (Laurano 2014, 210). Daniela Conte nell’analisi condotta su tre programmi Rai a metà degli anni Duemila, rilevava infatti che tra le parole più utilizzate per descrivere le donne musulmane in televisione vi fossero “segregate,

⁴ Come nota Patrizia Laurano, “ogni descrizione positiva di queste donne nei media è quindi accompagnata da un riferimento negativo all’Islam e agli uomini musulmani in particolare”. Secondo Nacira Guénif-Souilamas (2004), lo stereotipo di queste donne “liberate” è il “ontrattare dello stereotipo dei giovani arabi come “ladri, stupratori e violenti, che fa parte anch’esso dell’immaginario collettivo” (2014, 217).

picchiate, botte, insulti, velo, libertà/liberazione, lapidazione, adulterio, diritti umani, fondamentalismo” (2009, 11). Raramente a queste donne viene concessa la possibilità di esprimersi: come nota la giurista Azizah Al-Hibri nella sua risposta al noto saggio di Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women* (1999), l’Altra “è talmente inessenziale che, anche quando viene inserita nella discussione, è resa del tutto indistinguibile e silenziosa. È ammessa alla discussione solo attraverso la voce e le percezioni dell’Io dominante” (Al-Hibri 2007, 42). Le immagini che accompagnano queste narrazioni rispecchiano tale ideale di anonimità e passività (Munoz 2005): le donne rappresentate sono infatti totalmente identificate con il velo che indossano e sono spesso “riprese a piedi lungo una strada del loro quartiere con la borsa della spesa o semplicemente per illustrare notizie su qualsiasi argomento in materia di immigrazione e terrorismo” (Laurano 2014, 200)

4.1.2 Rappresentare l’islam e le donne musulmane nella stampa

Tra maggio 2020 e dicembre 2022 ho effettuato una rassegna stampa quotidiana sulla presenza della popolazione musulmana italiana in diverse testate online, al fine di monitorare in che modo il discorso mediatico/informativo produce e riproduce la narrazione sull’islam e sulle donne musulmane. Grazie a oltre millecinquecento visionati ho selezionato alcuni dei temi ricorrenti, al fine di proporre un quadro, pur parziale, delle retoriche utilizzate per rappresentare l’islam e le donne musulmane nella stampa italiana. La prima considerazione emersa da tale lavoro, è che il termine islamofobia appare ancora raramente impiegato nel dibattito mediatico, ed è generalmente utilizzato per denunciare un’ipotetica attitudine al “politicamente corretto” che non permetterebbe più di esprimere critiche contro le degenerazioni della religione islamica, come emerge nei frammenti seguenti:

Nel caso di Saman dovremmo anche chiederci quanto la cappa ideologica di un buonismo dem capace di mettere alla gogna chiunque denunci il fanatismo islamista non abbia ritardato l’azione di una magistratura a cui sarebbe bastato autorizzare un’intercettazione per capire che il caso, già conosciuto, di Novellara si avvicinava a un tragico epilogo. Ma, si sa, un’intercettazione si firma a cuor leggero se si spera di andare in prima pagina. Molto meno se si temono le accuse di

razzismo e islamofobia con conseguente emarginazione dal mondo “politicamente corretto”. (Micalessin 2021)

L’Ue finanzia il vademecum sull’islam che imbavaglia giornalisti e media. Arriva il vademecum contro l’islamofobia realizzato da un ente no-profit che in passato ha cercato di minimizzare gli attentati compiuti dai terroristi islamisti. (Vivaldelli 2022a)

È forte l’indignazione di fronte all’incapacità di proteggere la vita di ragazze, donne che vivono nel nostro paese e vogliono vivere contravvenendo alle imposizioni di una famiglia patriarcale con una lettura integralista della religione e arcaica delle tradizioni. Ma l’indignazione sembra non avere la forza di rompere quella sorta di relativismo culturale che condiziona la sinistra, la quale per il timore di essere accusata di islamofobia fa scelte – o nessuna scelta – che rasentano il razzismo. (Sgrena 2021)

Nonostante l’atteggiamento vittimistico diffuso tra giornalisti e testate afferenti a correnti dello spettro politico anche molto distanti tra loro (dal *manifesto* al *Giornale*), la rassegna stampa condotta ha fatto emergere che i contenuti e le affermazioni problematiche sull’islam e sulle donne musulmane non sono stati *cancellati* dalla trattazione sul tema. La rappresentazione mediatica dell’islam è infatti permeata da un diffuso neo-orientalismo, in particolare rispetto quando si tratta delle donne musulmane:

Bella come una principessa uscita dal libro delle *Mille e una notte*, con il velo bianco elegantemente poggiato sui capelli neri che le incorniciava sempre il volto, ma senza nascondere. Era bella e coraggiosa Benazir Bhutto, la prima donna che riuscì nell’impresa di scalare i vertici delle istituzioni politiche del suo Paese, il Pakistan musulmano, diventando premier per ben due volte. (Benignetti 2022)

È diffuso, inoltre, l’uso di argomenti derivati, in modo scorretto, dal Corano per sostenere l’immagine statica di un islam violento e arretrato e per spiegare la “vera essenza” delle persone musulmane, in un “impressionante coro di luoghi comuni, di dati orecchiati se non inventati, di banalità spacciate per realismo, di pregiudizi da trivio” (Dal Lago 1999, 10):

Da anni, nel nome del relativismo culturale tanto in voga, le società europee si rifiutano di criticare l'islam. Non si tratta, non lo ripeteremo mai abbastanza, di accusare tutti i musulmani per le violenze commesse da pochi terroristi, ma di riconoscere e ammettere la problematicità di quei versetti nel Corano e negli Hadith che incitano alla violenza verso i «miscredenti». Da anni, per non farsi accusare di discriminare i musulmani, l'Europa chiude gli occhi e ne paga le conseguenze, salvo poi prendere misure troppo blande o decisamente errate per contrastare il fenomeno. (Grotti Leone 2020)

La contraddizione tra le due visioni [sul ruolo delle donne nell'islam] è evidente nella Sūra 4, al versetto 34. “Gli uomini sono preposti alle donne perché Dio ha prescelto alcuni di voi sugli altri e perché essi donano parte dei loro beni per mantenerle”. Il punto controverso riguarda il verbo “preposti”, interscambiabile, secondo l'interpretazione tradizionale, con “superiori”. Molti interpretano questo passaggio come indicazione indiscutibile del predominio degli uomini sulle donne. In senso moderno invece si intende come “devono prendersi cura”:⁵ infatti all'epoca solo gli uomini andavano a lavorare e chi interpreta attualizzando deve tenere conto del fatto che ora anche le donne lavorano. (Maccario 2022)

Non mi addentrerò qui in semplicistiche trattazioni del testo coranico, al fine di non reiterare le modalità che critico. Tuttavia, vorrei sottolineare che nella giurisprudenza islamica la legge religiosa non è derivata soltanto dal Corano, ma anche dalla Sunna, ovvero la tradizione profetica, composta da aneddoti sulla vita, le parole e i silenzi del profeta Muhammad (*hadith*).⁵ I testi sacri, inoltre, non sono applicati così come sono scritti, ma sono sottoposti da oltre millequattrocento anni a un processo di esegesi condotto da studiosi di diritto religioso afferenti a diverse scuole giuridiche. Una lettura non strumentale del Corano permette di ritracciare nel libro stesso la sua estrema complessità:

È lui che ti ha rivelato il Libro: vi si trovano Segni espliciti – che sono la Madre del libro – e altri ambigui. (Sura 3, versetto 7)

⁵ Per un'introduzione agli studi coranici si veda Bori (2014).

Se Noi abrogiamo un Versetto qualsiasi, o lo facciamo dimenticare, ne portiamo un altro migliore, o uno equivalente. (Sura 2, versetto 106)⁶

Nei versetti riportati emergono due concetti cardine della giurisprudenza islamica, ovvero che soltanto chi è radicato/a nel sapere può interpretare correttamente il messaggio coranico; e che permangono nel testo versetti che sono stati abrogati da rivelazioni successive. Aprire il Corano per estrapolarne in modo più o meno casuale delle sentenze al fine di argomentare la propria lettura della religione islamica è pertanto un modo scorretto, semplicistico, essenzialistico e astorico di approcciarsi alla religione islamica. Come afferma a questo proposito Sara Hejazi, in particolare rispetto alla condizione delle donne nell'islam:

sembra chiaro che [questa] debba ricercarsi nei versi del Corano, e non nelle trasformazioni politiche e sociali, nelle guerre, nella rapida ed iniqua modernizzazione e urbanizzazione di quell'area del mondo che si è comunque pensata e rappresentata, a partire [...] dal diciottesimo secolo, in contrapposizione e in relazione all'Occidente dominante. Se così fosse [...] ad andare a cercare nella bibbia cristiana si troverebbero altrettanti riferimenti a giustificazione del fatto che, in realtà, è solo di recente che le donne hanno raggiunto, almeno dal punto di vista giuridico, gli stessi diritti dell'uomo anche nelle moderne democrazie occidentali. (2009, 57)

Se la “fissazione” della cultura occidentale verso il velo sarà approfondita nell'ultima parte del capitolo, vorrei qui concentrarmi invece sulla strumentalizzazione della violenza maschile contro le donne quando ad agirle sono uomini musulmani e/o migranti (Bonfiglioli 2012; Frisina 2015; Farris 2017). Nonostante le ricerche sul tema abbiano evidenziato che la violenza domestica nella comunità musulmana si attesti sulle stesse cifre del resto della società (Hammer 2019), nella stampa italiana la “cultura” islamica è rappresentata come intrinsecamente più patriarcale delle altre, nonché come naturalmente propensa alla violenza:

⁶ Entrambe le citazioni sono prese dalla traduzione del Corano a cura di Gabriele Mandel pubblicato per Utet.

Nel Vicino Oriente la situazione è diventata davvero insostenibile. Gravissima dove vincono le tradizioni musulmane più barbare, quindi dove la Donna è soltanto proprietà privata, come una casa, un mobile o un orologio. E sapete dove è davvero infame? In Arabia Saudita e negli Emirati, Paesi che grondano ricchezza e violenza. (“L’infame” 2021)

Quanto denunciato dalla giovane marocchina è molto grave e, se confermato, sarebbe soltanto l’ennesima manifestazione di una cultura che vede come ‘normale’ la sottomissione della donna. Insomma, quel che per la cultura occidentale è la patologia, per la cultura musulmana è la regola. Così che, quando una donna decide di emanciparsi dalla sottomissione che le viene imposta, la reazione anche violenta del padre padrone è purtroppo ritenuta legittima all’interno di quella cultura. La differenza con i pur deprecabili casi che si riscontrano anche nella cultura occidentale è quindi tutta qui. Mentre un occidentale sa bene che la violenza e la prevaricazione cui sta facendo ricorso per imporre la propria volontà alla donna è sbagliata e quindi illegittima, il musulmano è convinto di essere nel giusto, perché così vuole e gli insegna la sua tradizione familiare e religiosa. (Balboni 2021)

La rassegna stampa ha fatto emergere alcune differenze significative tra stampa locale e nazionale: effettivamente i quotidiani nazionali, riportando casi di cronaca, parlano di donne musulmane soprattutto nei termini della violenza agita contro di loro, in tutte le declinazioni utili a rappresentare la religione islamica come arretrata e violenta (matrimoni combinati, imposizione del velo, femminicidi “d’onore”).⁷ I quotidiani locali, invece, conformandosi al principio giornalistico secondo cui l’interesse delle lettrici aumenta in base alla vicinanza della notizia, intervistano spesso donne musulmane residenti sul territorio, facendo così emergere in maniera più sfaccettata e complessa le voci e le esperienze di donne attive in vari campi del sociale o della vita comunitaria.⁸

Mentre i casi di femminicidio vengono spesso narrati come conseguenza del rifiuto dei padri verso il desiderio di “vivere all’occidentale” delle figlie (Radogna 2021;

⁷ Si vedano a titolo di esempio Castigliani (2018); Musacchio (2021); (“Pesaro” 2021); ANSA (2022); Ammendola (2022).

⁸ Si vedano i casi di Assia Belhadj (Piol 2021), Nibras Breigheche (Malpaga 2021), Mounia El Fasi (Cogo 2021); Marwa Mahmoud (Castigliani 2021), Nabila Mhaidra (Adorni 2021). Questo ovviamente non vuol dire che anche i quotidiani locali non riportino i casi di violenza, si vedano “Picchiata dai genitori” (2022); Reggiani (2022).

Campigli 2021), i casi di violenza nello spazio pubblico vengono presentati come la dimostrazione del pericolo dell'invasione islamica, che colpirebbe in primo luogo le "nostre donne". La violenza agita da uomini bianchi verso donne bianche, ovviamente, non è sottoposta allo stesso processo di etnicizzazione: si veda il commento della vicesindaca di Rimini alle molestie avvenute al raduno degli alpini nella città romagnola nell'estate del 2022: "[non si deve mai] accusare un gruppo o una categoria di persone solo perché fanno parte di essi alcuni poco di buono, delinquenti o molestatore" (Facchini 2022). Il frammento seguente è stato pubblicato sul sito *Feminist Post* a seguito delle aggressioni avvenute in piazza a Milano la notte di Capodanno 2022:

Se degli attentati di Parigi si è parlato come di un atto di jihad nel cuore dell'Europa, dei fatti di Colonia si dovrebbe parlare come di una piazza Tahir esportata in Germania: non la piazza Tahir della primavera araba, quella dove le donne partecipavano da pari ai moti "rivoluzionari", ma la piazza Tahir subito-dopo, quella in cui le donne venivano molestate, insultate, umiliate e palpeggiate per ricondurle brutalmente al loro stato di illibertà. [...] Gli uomini di Colonia erano uomini che rimettevano le cose a posto, riaffermando un sistema di valori che nella postura del dominio -maschio sopra, femmina sotto- trova il suo fondamento, il suo suggello, la sua garanzia. Gli uomini di Colonia volevano dare una lezione agli uomini di Germania, che si fanno comandare dalle loro donne, che hanno addirittura un premier donna. (Terragni 2022)

4.1.3 Rappresentare l'islam come minaccia securitaria

In modo simile all'appiattimento del testo coranico, il neo-orientalismo diffuso nella stampa italiana si esprime attraverso l'uso scorretto e strumentale di termini del lessico religioso islamico quali *jihad*, *sharia*, *hadith*, *fatwa*. Tali concetti sono entrati nell'immaginario Occidentale attraverso l'uso improprio che ne fanno il terrorismo islamico e i regimi teocratici, la cui esistenza non voglio mettere in discussione; voglio invece sottolineare come i media riprendano acriticamente il modo in cui dei concetti religiosi vengono strumentalizzati dal fondamentalismo islamico, demonizzando così un'intera religione. Si vedano i due frammenti seguenti:

Fra le grandi istituzioni islamiche che intervengono nella controversia vi è anche l'università di al-Azhar al Cairo, uno dei massimi riferimenti al mondo dell'islam sunnita. Una presa di posizione frutto anche delle crescenti invocazioni al boicottaggio del film provenienti da una parte (crescente e consistente) del Paese. In una nota l'università islamica lancia un anatema contro la promozione dell'omosessualità nell'industria dell'intrattenimento, soprattutto giovanile. La *fatwa* condanna le unioni fra persone dello stesso sesso come “oscene” e “reprensibili”, mentre è in atto un piano diabolico per normalizzare “crimini immorali”. (“Riyadh” 2022)

Qual è l'islam “estremista”? Quello degli Stati teocratici a maggioranza musulmana, dove non c'è separazione tra politica e religione, “Stato e islam”, dove si governa dittatorialmente nel nome di Allah Akbar, dove domina la *sharia* e il peccato è reato. L'opposto esatto della laicità. [...] Occorrerebbe che tali comunità, e i loro gruppi dirigenti, si schierassero *apertamente* contro il teocratismo, combattessero e denunciassero coloro che predicano e praticano e impongono la *sharia* (poliginia, reato di apostasia, inferiorità della donna, omofobia, infibulazione, ecc.), despoti indiscussi nelle loro *enclaves*, spesso piccoli anti-stati reazionari nel cuor dell'Europa. (Martelli 2020)

Il termine *fatwa*, inteso nel primo frammento come sinonimo di “anatema”, indica in realtà un giudizio religioso emesso dagli esperti di diritto in base alla loro competenza negli studi coranici: l'uso che ne viene comunemente fatto nel linguaggio giornalistico, tuttavia, è quello di “condanna a morte”, in seguito all'*affaire* Rushdie e alla sentenza emessa a suo carico dall'ayatollah Khomeini. Il termine *sharia*, utilizzato nel secondo frammento, indica letteralmente la via che conduce verso l'acqua, e religiosamente la legge morale divina che, interpretata dagli studiosi, produce delle norme giuridiche (*fiqh*): nel lessico giornalistico, così come in quello quotidiano, il termine viene invece inteso come sinonimo di “legge islamica”, nell'interpretazione orientalista che esso comporta.⁹

Anche gli articoli che sembrano porre una certa attenzione a non convogliare uno stigma verso l'islam, proponendo dei distinguo tra fondamentalismo e religione, sono

⁹ Va letta in questo senso l'attenzione tutta culturalista alle dichiarazioni del governo talebano dopo il ritorno al potere in Afghanistan nell'agosto 2021. Varie voci del mondo musulmano globale si sono alzate per sostenere che la Sharia dei talebani stravolge totalmente l'essenza dell'islam praticato da due miliardi di persone, ma la stampa italiana non via ha fatto molto caso. Si veda Mogahed (2021).

talmente intrisi di retorica neo-orientalista che finiscono per riprodurre le retoriche securitarie che associano terrorismo e immigrazione, terrorismo e islam (Mahmood 2009; Cesari 2009): le stesse retoriche che rappresentano l'islam non tanto come una religione, quanto come un'“ideologia politica”, un “sistema politico”, un'“ideologia totalitaria” (Aziz 2022), creando nell'opinione pubblica un senso diffuso di insicurezza e di paura. Si veda ad esempio il frammento seguente, preso dal settimanale *Panorama*:

Le intercettazioni ambientali hanno provato che l'uomo si sia adoperato per diffondere un islam salafita, portatore di una concezione retrograda dell'Islam, ostile all'Occidente e alla società francese, di cui rifiuta i valori, spingendo così al ritiro identitario e al separatismo. Legittimando la poligamia, ha chiesto la discriminazione contro ebrei, omosessuali e donne, contro le quali ha anche giustificato la violenza dei loro mariti, soprattutto in caso di adulterio. [...] Nessuno si illuda, oggi più che mai il vento della *jihad* soffia sempre più forte sul continente europeo e gli attentati sventati di continuo sono il segnale della drammaticità della situazione. (Piazza 2022)

Nel frammento citato, il termine *jihad* è utilizzato come sinonimo di “guerra santa”, in uno slittamento semantico che ignora che né nel Corano né nella Sunna si faccia mai riferimento al concetto (Breigheche 2018). L'opinione diffusa secondo cui islam è sinonimo di terrorismo fa sì che i/le musulmani/e, a lora volta, siano considerati terroristi (Rivera 2003; Giuliani 2019; Aziz 2022), provocando quella che Joyceline Cesari ha definito una stretta securitaria sull'islam (2009). Le conseguenze di questo retoriche sono tutte materiali: dalla stretta sulle politiche migratorie, al clima di sospetto che genera un costante monitoraggio sulle comunità musulmane (Bazian 2008; Petti 2017).

Il discorso securitario, inoltre, è alimentato dagli spauracchi dell'invasione, della sostituzione etnica e di una progressiva islamizzazione della società (Wii 2021; Bracke e Hernández Aguilar 2020), come emerge dal frammento seguente:

Il terrorista di Nizza, il tunisino Brahim Aoussaoui che ha sgozzato tre persone nella chiesa di Notre-Dame, e il terrorista della strage di Berlino, il tunisino Anis Amri che uccise dodici persone, non sono gli unici jihadisti ad essere arrivati in Italia a bordo dei barconi degli immigrati. Quante volte i politici italiani hanno sentenziato “I terroristi non arrivano sui barconi”, in primis Paolo

Gentiloni e Matteo Renzi, ovvero i presidenti del Consiglio che, non gestendo il flusso dell'immigrazione clandestina, hanno permesso a 650mila immigrati, spesso senza documenti, di sbarcare indisturbatamente sulle coste italiane. Per evidenziare l'arrivo di molti islamisti sui barconi [...] e per documentare il pericolo radicalizzazione nelle moschee e nelle carceri italiani, abbiamo analizzato i dati sulle espulsioni per motivi di sicurezza dello Stato del Viminale, pubblicati dal 2015 all'8 aprile del 2021. (Totolo 2021)

Nadeesha Uyangoda (2017) e Djarah Kan (2021), due attiviste e giornaliste italiane razzializzate che lavorano su temi legati al razzismo e alle migrazioni, sostengono inoltre che la paura dell'invasione, unita alla rappresentazione delle persone migranti/musulmane come portatrici di "una fecondità quasi-naturale, non controllata, eccessiva" (Gribaldo 2016), sia co-responsabile dell'ancora non avvenuta realizzazione di una degna legge sul diritto di cittadinanza in Italia. Uyangoda riporta a questo proposito un'affermazione di Ignazio La Russa (attuale presidente del Senato, tra i fondatori di Fratelli d'Italia) che nel 2017 si è detto contrario alla legge sulla cittadinanza perché "rischiamo di diventare la sala parto dell'Africa" (Giusto 2017).¹⁰ Kan riporta invece un post su facebook di Simone Pillon (senatore ultraconservatore della Lega), il quale nel marzo del 2021 ha affermato: "ogni volta che un politico italiano parla di ius soli, centinaia di ragazze nei villaggi africani vengono convinte dai trafficanti di uomini a partire per il nostro Paese, affrontando viaggi disastrosi, rischiando la vita e inseguendo fatue illusioni" (Kan 2021).

Le retoriche securitarie informano anche le prese di posizione violentemente contrarie alla concessione di luoghi di culto, aggregazione e cimiteri alle comunità islamiche: da una parte si sostiene infatti che le moschee siano luoghi di radicalizzazione (Allievi 2010; Aziz 2022), dall'altra si teme che la presenza visibile di luoghi islamici sul territorio possa mettere in pericolo la società italiana, sia per chi ne rivendica le fondamenta cristiane, sia per chi mette l'accento sulla secolarizzazione ormai conseguita (Pepicelli 2012a; Spini 2015). Se all'inizio degli anni duemila si è assistito a una serie di profanazioni delle moschee già esistenti o dei luoghi dove si sarebbero dovute costruire (Massari 2006; Salih 2009), negli ultimi anni l'ostilità diffusa verso la loro presenza nello spazio pubblico ha assunto tinte più istituzionali:

¹⁰ Sulle retoriche femonazionaliste di Fratelli d'Italia si veda Colella (2021).

La regione ha cancellato l'iscrizione dal registro delle associazioni di promozione sociale della Comunità islamica di Parma e provincia, [generando] una ricaduta molto pratica che consiste nella impossibilità per l'associazione di continuare a usufruire dello spazio [...] “Se gli islamici vogliono un proprio luogo di culto lo realizzino come fanno tutte le altre confessioni religiose, non aggirando la legge ma rispettando le regole e quindi in spazi adeguati e con servizi idonei a quel tipo di attività”, ha scritto il consigliere regionale Fabio Rainieri. (“Moschea” 2021)

Il segretario della Lega Matteo Salvini presenterà una interrogazione parlamentare al ministro dell'Interno Luciana Lamorgese a proposito della nuova moschea di Milano, in via Maderna. Secondo Salvini “la moschea sarà dell'associazione turca Milli Gorus, realtà che è sotto stretta osservazione in tutta Europa perché accusata di estremismo”. Salvini “intende chiedere spiegazioni sulle storiche irregolarità della moschea (i lavori erano stato bloccati per la costruzione di un minareto abusivo) e soprattutto vuole sollecitare risposte chiare a proposito di sicurezza e di rischio di radicalismo islamico”. (“La Lega” 2021)

A causa dell'assenza di un'intesa tra comunità musulmana e Stato, non esiste in Italia “una normativa nazionale che disciplini l'apertura di moschee, quindi ogni Comune gestisce (o decide di non gestire) autonomamente la questione” (Nocentini 2021, 77).¹¹ Il fatto che le moschee italiane sorgano soprattutto in corrispondenza di “edifici industriali abbandonati, sottoscala di palazzi, ex attività commerciali, appartamenti” (Pepicelli 2012b, 48) – luoghi spesso definiti “abusivi” nella trattazione mediatica, anche se sono forniti delle legittime autorizzazioni – non è dunque una scelta della comunità islamica per gestire attività equivoche, quanto la manifestazione di un problema: non è loro concesso di costruirle da altre parti.¹² Rispetto al problema dei finanziamenti provenienti da altri stati, e dunque alle presunte ingerenze esterne dei paesi a maggioranza musulmana spesso denunciate da politici e media di destra, Fabrizio Ciocca nota che anche in questo caso la situazione potrebbe risolversi grazie all'intesa con lo Stato. A causa dell'assenza di tale accordo, infatti, non esistono “organizzazioni o associazioni islamiche a cui i residenti musulmani possono destinare il proprio 8x1000” (Ciocca 2019a, 136): secondo un calcolo dell'autore 1'8x1000

¹¹ Lo stesso discorso vale per le aree cimiteriali islamiche, la cui assenza è emersa in modo problematico durante gli ultimi anni segnati dalla pandemia di Covid-19 (Coglievina 2009; Tacchini 2020).

¹² Di moschee vere proprie in Italia si contano solo quella di Catania, Segrate e Roma. Gli altri sono centri culturali islamici, adibiti a moschea (Tacchini 2020).

permetterebbe alle comunità musulmane di raccogliere una quota annuale di 30 milioni di euro e più. Inoltre la letteratura ha da lungo tempo dimostrato il fondamentale ruolo sociale delle moschee (Pace 2008; Crespi e Ricucci 2021; Nocentini 2021): esse sono infatti luoghi di educazione religiosa, culturale e linguistica; luoghi che permettono la socializzazione, in un contesto di generale isolamento ed emarginazione; sono infine punti di riferimento che accompagnano i/le fedeli nei contesti di inserimento locali.

4.2 Convergenze femonazionaliste

4.2.1 Oriana Fallaci

Le tesi di Oriana Fallaci sull'islam sono così conosciute e diffuse da aver fatto coniare il termine di "fallacismo" per riferirsi a quel "caso straordinario e unico [...] di costruzione del nemico islamico" (Allievi 2017b, 125). Il sociologo Giuseppe Sciortino già nel 2002 considerava *La rabbia e l'orgoglio* (2001b), insieme a *Pluralismo, multiculturalismo e estranei* di Giovanni Sartori (2000), testi cardine di quella che definiva "islamofobia all'italiana". Dopo oltre vent'anni, confrontarsi ancora con le tesi di Fallaci non serve tanto a fornire l'ennesima esegesi dei suoi scritti, quanto a guardare alla voce primigenia del discorso islamofobico sulle donne italiane che ha poi influenzato e modellato tutte quelle venute dopo. Com'è noto, "l'emblematico successo editoriale della trilogia di Oriana Fallaci" (Frisina 2007, 39) nasce a partire dall'articolo apparso sul *Corriere della Sera* nel settembre 2001: la scrittrice, esortata dall'allora direttore del quotidiano, Ferruccio de Bortoli, prende per la prima volta parola sugli attentati terroristici che hanno appena colpito gli Stati Uniti (Fallaci 2001a). Le tesi dell'articolo saranno poi riprese e ampliate nell'omonimo libro che apparirà di lì a poco (Fallaci 2001b) e in un'ulteriore pubblicazione, definita dalla scrittrice un lungo "post scriptum" al primo libro (Fallaci 2004a). A completare la trilogia, un'intervista dell'autrice *a sé stessa*, apparsa prima come inserto del *Corriere* e poi ripubblicata con l'aggiunta del capitolo *L'Apocalisse* che darà il nome al volume (Fallaci 2004b). In questa tesi ho scelto di analizzare soltanto i primi due libri, dal momento che li

considero quelli che più hanno impostato l'ordine del discorso islamofobo in Italia e che hanno avuto un ruolo di apripista per molte altre narrazioni.

Nel dare seguito alla teoria sullo scontro di civiltà, Fallaci infarcisce i suoi testi di ramanzine a quelle “persone che pur non essendo stupide o cattive” sembrano non aver capito la minaccia a cui si trovano di fronte, e “si cullano ancora nella prudenza e nel dubbio” (2001b, 76), ammonendole con parole ruvide:

Sveglia, gente, sveglia! Intimiditi come siete dalla paura d'andar contro corrente cioè d'apparire razzisti [...], non capite o non volete capire che qui è in atto una Crociata alla rovescia. [...] Una guerra che essi chiamano Jihad. Guerra Santa. Una guerra che non mira alla conquista del nostro territorio, forse, ma che certamente mira alla conquista delle nostre anime. Alla scomparsa della nostra libertà e della nostra civiltà. All'annientamento del nostro modo di vivere e di morire, del nostro modo di pregare o non pregare, del nostro modo di mangiare e bere e vestirci e divertirci e informarci. (Ivi, 76-77)

Operando una “consapevole confusione fra islamisti radicali, fedeli dell'islam e migranti” (Rivera 2003b, 73), Fallaci dipinge “gli Usama Bin Laden e i Talebani” come eredi diretti “d'una realtà che esiste da millequattrocento anni” (2001b, 117). Tracciando un filo che collega le Crociate all'invasione dell'Andalusia al presente, la giornalista sostiene che i musulmani condurrebbero una guerra “militare” e “culturale” al fine di “soggiogare di nuovo l'Occidente” (Fallaci 2004a, 276), per colpire “il nostro sistema di vita, la nostra filosofia della Vita. Il nostro modo di pensare, di agire, di amare. La nostra libertà” (Ivi, 275). La giornalista riarticola infatti le retoriche orientaliste sostenendo che il “totalitarismo teocratico” è connaturato nella maggior parte dei “mussulmani [sic]” (il “novantacinque per cento”), non tanto perché essi non conoscono la democrazia e la libertà che ne consegue, quanto perché anche “se glielo spieghi, non capiscono” (Ivi, 66). È quantomeno ironico che, nel sottolineare la superiorità della civiltà italiana ed europea sull'Oriente dominato dal fanatismo religioso, Fallaci le descriva come “impregnate di valori ed etica cristiana [...] nonostante il suo auto-dichiarato ateismo” (Salih 2009, 414). La scrittrice sostiene infatti che l'identità culturale italiana sia strettamente legata “da duemila anni” a “una religione che si chiama religione cristiana e da una chiesa che si chiama Chiesa Cattolica” (Fallaci 2001b, 130): la musica, il paesaggio, l'arte, l'architettura, la scultura,

la pittura, l'arte, la conoscenza, la bellezza, insieme ai concetti morali e alla possibilità stessa di scoprirsi atea, li deve a “quella chiesa (presto rifiutata ma inevitabilmente rimasta dentro di me cioè dentro la mia cultura)” (Ivi, 131).

Come nota l'antropologa Annamaria Rivera (2003), una delle espressioni più ricorrenti nei testi di Fallaci è l'espressione “figli di Allah”, la quale risulta spesso accompagnata da verbi, sostantivi e aggettivi che ne sottolineano la nefandezza: “i fottuti figli di Allah” (Fallaci 2001b, 35); “le mostruosità dei figli di Allah” (Ivi, 80); “gli sgomentevoli figli di Allah” (Fallaci 2004a, 97); “i sanguinari figli di Allah” (Fallaci 2004a, 275). Nel raccontare un processo per razzismo subito in Francia, Fallaci riporta un'espressione finita tra i capi d'accusa “con cui m'ero tradotta in francese. ‘*ils se multiplient comme les rats. Si reproducent comme topi*’” (Ivi, 52). Secondo Rivera sono evidenti nelle parole della giornalista varie analogie con le retoriche antisemite, sia nell'espressione “figli di Mosè”, sia con “le metafore zoologiche che assimilavano gli ebrei a ratti, virus, bacilli” (2003b, 73). Forse consapevole delle critiche che le sono e le saranno mosse, Fallaci sostiene che “anziché figli-di-Allah in Italia li chiamano ‘lavoratori stranieri’. Oppure ‘manodopera-di-cui-v'è-bisogno’”, riservandosi però, appena qualche riga dopo, una stoccata a chi non coglie l'essenza criminosa di tali soggetti:

Ma quelli di cui parlo, che lavoratori sono? Che lavoro fanno? In che modo suppliscono al bisogno della mano d'opera che l'ex proletariato italiano non fornisce più? Bivaccando nella città col pretesto della merce-da-vendere, droga e prostitute incluse? Bighellonando e deturpando i nostri monumenti? Ubriacandosi sui sagrati delle chiese, dicendo oscenità alle antiche signore che camminano per strada, agguantandogli il seno, conosco-i-miei-diritti? (Fallaci 2001b, 126).

Oltre al trito parallelo tra immigrazione e criminalità, e all'evidente processo di disumanizzazione del “nemico” (Covelli 2021), è possibile riconoscere nelle parole di Fallaci anche quello “spettro dell'invasione” che caratterizzerà il discorso delle destre sulle popolazioni musulmane e migranti negli anni a venire. Tali popolazioni vengono descritte come in aumento “a vista d'occhio” dal momento che, grazie alla poligamia e alla considerazione delle donne come soli “ventri per partorire”, i “musulmani costituiscono il gruppo etnico e religioso più prolifico al mondo [sic]” (Fallaci 2004a,

51). Rimpiazzando le popolazioni autoctone, i musulmani vorrebbero rendere l'Europa "colonia" e "provincia dell'islam" (Ivi, 35).

A questo proposito, tuttə le commentatrici che negli anni si sono confrontate con le argomentazioni di Fallaci le hanno definite "semi-razionali", "controverse" e "arbitrarie", in quanto prive di argomentazioni verificabili (Allen 2010, 175); i suoi testi non reggerebbero infatti "a qualunque confronto con i dati di realtà" (Sciortino 2002, 105), dal momento che in essi si riscontra la "totale assenza di qualunque riferimento a qualunque altro giornalista, analista o ricercatore" (Ivi, 109). A questo proposito, in un articolo che nel ventennale dell'undici settembre offre un *debunking* delle tesi de *La rabbia e l'orgoglio*, la giurista Roberta Covelli impiega con una certa dose di ironia l'espressione "*fallacie di pertinenza*"¹³ per fare riferimento all'uso "parziale dei dati" e delle "profezie tanto patetiche quanto a tensione crescente" con cui Fallaci esorta e insieme stordisce le lettrici. Tuttavia, vi è anche chi nello stesso ventennale ha per l'ennesima volta osannato il contributo dell'autrice, tra cui il giornalista Vittorio Feltri. Il direttore di *Liberò* racconta che l'undici settembre duemilauno era a pranzo da un'amica e una "cameriera somala" li stava servendo. Nel constatare l'euforia della cameriera, venuta a conoscenza che "i musulmani mettevano in ginocchio gli Usa", Feltri ricorda che in quel momento comprese

che Oriana Fallaci aveva ragione da vendere. I musulmani non solo sono nemici dell'Occidente e della sua cultura, lo vogliono fare a pezzi. Lo scontro di civiltà non è una ipotesi bensì una certezza. Essi ci odiano da secoli e sognano di mangiarci quali sardine. (Feltri 2021)

4.2.2 Daniela Santanchè

Se Oriana Fallaci ha reso operative molte delle retoriche del discorso islamofobo che si incontrano ancora oggi, Daniela Santanchè è stata la prima in Italia a impiegare un approccio propriamente femonazionalista (Farris 2017). Fallaci, infatti, cita raramente le donne musulmane e, quando lo fa, è più per consolidare l'idea che quelle islamiche siano delle società arretrate che per trattare la condizione delle donne in sé. Negli anni

¹³ Il corsivo è mio.

che la vedono per la prima volta deputata in Parlamento, prima con *Alleanza Nazionale* e in seguito con *La destra*, partito neofascista fondato da lei e Francesco Storace, l'attuale ministra del turismo pubblica due libri, *La donna negata* (2006) e *Le donne violate* (2008). Oltre ai titoli che non lasciano spazio ad ambiguità rispetto ai temi trattati, le copertine dei volumi riportano entrambe delle fotografie di donne velate integralmente, di cui sono visibili soltanto gli occhi.



Le copertine dei libri di Daniela Santanchè (2006 e 2008).

Nel primo dei due volumi ogni capitolo porta come titolo il nome (senza cognome) di una donna musulmana vittima di violenza. Le storie di donne picchiate, ammazzate, costrette a matrimoni combinati, obbligate a portare il velo, punite per il loro desiderio di vivere all'occidentale, descritte in una parola da Santanchè come “prigioniera” (2006, 18) costellano tutto il libro. Da subito l'autrice chiarisce la sua idea, secondo cui il patriarcato islamico è intrinsecamente *più* violento di quello occidentale:

stabilire, come è stato detto, che la violenza su una musulmana non è così diversa da quella su ogni altra donna, non significa solo cancellare le norme, i rituali, le prescrizioni a carattere religioso che costituiscono il suo marchio di origine. Ci rende complici, e non avversari, dell'ideologia dei predicatori che la incoraggiano e la moltiplicano. (Santanchè 2008, 26)

A questo proposito qualche pagina dopo viene raccontata la storia di una giornalista Saudita che, “scostando il *chador* [sic]”, ha fatto vedere in diretta televisiva gli ematomi al volto causatile dal marito: tale “barbarie” sarebbe stata commessa da un uomo “autorizzato dal costume nazionale e dalla religione a pestare impunemente a sangue la propria moglie” (Santanchè 2006, 29). Oltre a sorvolare sul fatto che anche “il costume” nazionale italiano rende possibile la violenza dei mariti sulle mogli, Santanchè evita di menzionare il fatto che anche la coraggiosa giornalista che ha denunciato la violenza è di fede musulmana (Al-Baz 2008). Inoltre, essa è sì velata, ma di un *hijab*: tuttavia, come abbiamo visto con il *burqa*, spesso anche il termine *chador* viene usato in modo indistinto per indicare i veli indossati dalle donne musulmane, dato che esso rimanda immediatamente al concetto dell'imposizione che il regime teocratico iraniano ha imposto. A questo proposito, è pratica diffusa anche citare le donne iraniane come esempio “autentico” di donne “native” che conoscono da vicino la situazione di oppressione delle società a maggioranza musulmana (Mahmood 2009, 86-87); esse per l'appunto sono certamente critiche dell'islam, ma nella dimensione specifica e circoscritta che esso assume nel regime degli *ayatollah*. Santanchè cita ad esempio la sociologa iraniana, Chahdortt Djavann secondo la quale il velo non è solo “la stella gialla [sic]” delle donne musulmane ma anche una “macchina da guerra di un sistema ideologico che cerca di imporsi” in Europa (2006, 66-67). Come evidenzia il professore di *Italian studies* Charles Burdett, la strategia retorica di Santanchè così come quella di Oriana Fallaci è quella di “isolare un avvenimento specifico e poi di sostenere che tale avvenimento sia sintomatico del mondo islamico” (2020, 163).

L'idea che l'uso del velo non sia “mai inoffensivo, mai innocente, chiunque lo porti e con qualunque animo lo porti” (e indipendentemente dal tipo di velo, sia esso un *hijab* o un *burqa*) è ripresa varie volte dalla politica di destra (Santanchè 2006, 56): nelle sue parole, il velo viene paragonato a uno strumento di tortura quale il “cilicio” (Ivi, 69); viene descritto come “qualcosa che annulla alla radice la libertà, la dignità e l'identità stessa delle donne musulmane” (Santanchè 2008, 185); viene letto come manifesto politico “di una visione totalitaria della società, della famiglia e dello Stato che ruota intorno al dominio dell'uomo” (Ivi, 184). Inoltre, il velo viene presentato come uno strumento della guerra di religione, dal momento che verrebbe usato “in Pakistan o in Arabia Saudita” da terroristi che “si camuffano con *burqa* e *niqab* per sfuggire alle perquisizioni o ai controlli dei posti di blocco” (Santanchè 2006, 63). Insieme all'uso del velo, Santanchè cita come forma di violenza la poligamia che il Corano permette e

che le donne musulmane sono costrette a subire con la compiacenza dei giudici italiani di sinistra: essi infatti non interverrebbero nei casi di poligamia islamici poiché sosterrrebbero si tratti di “un reato solo per i cittadini italiani” e che “per una donna musulmana valgono le leggi del paese di origine” (Ivi, 19). Anche in questo caso, l’autrice stravolge la realtà per dare più forza alla sua argomentazione: la legge italiana, infatti, non solo impedisce alle cittadine italiane di contrarre matrimoni poligamici, ma permette anche alle donne sposate con uomini musulmani di chiedere il divorzio nel caso in cui questi contraggano un nuovo matrimonio (Francesca 2014, 78). Inoltre, qualsiasi cittadino straniero che voglia sposarsi in Italia deve dimostrare di essere celibe nel suo paese, e già dalla fine degli anni Ottanta non è possibile effettuare ricongiungimenti familiari “che coinvolgono persone unite da matrimoni poligamici” (Ivi, 79).

Anche nel denunciare lo spettro dell’invasione musulmana, “tra nuove ondate di immigrazione e un tasso di natalità tre volte superiore al nostro” (Santanchè 2006, 32), l’autrice non spiega mai come ha raccolto i dati che usa. “Un amico magistrato” (Ivi, 21), “gli *imam* più tolleranti” (Ibidem), “le donne musulmane stesse” (Ivi, 33), degli “investigatori privati” (Ivi, 35), “una bambina musulmana di dieci anni” (Ivi, 72): Santanchè si riferisce di continuo ai dialoghi con persone che le avrebbero rivelato la verità sui progetti di invasione islamica in via confidenziale. Tuttavia queste sembrano più delle strizzate d’occhio a conferma delle sue tesi che delle fonti affidabili volte a “produrre un ragionamento approfondito e coerente, capace di elevare il tono del dibattito” (Sciortino 2002, 109). Così, anche Vittorio Feltri nella sua prefazione al primo volume può liberamente asserire che le moschee italiane non sono “luoghi di culto ma postazioni di propaganda estremista dove si insegna la negazione dei diritti della donna” (2006, 14-15) senza aver bisogno di giustificare la sua affermazione tramite alcuna fonte. Le moschee più aggressive, gli fa eco Santanchè, sarebbero quelle allestite “in qualche garage o in qualche scantinato” (2006, 29): questi luoghi, che formerebbero i terroristi e dove si fomenterebbero le ostilità contro l’Occidente, andrebbero chiusi “come devono chiudere i ristoranti che non rispettano le norme d’igiene e smerciano cibi avariati” (Ivi, 88). In atto non vi è soltanto il noto riduzionismo che equipara immigrazione musulmana e integralismo religioso, ma anche la disumanizzazione delle persone di fede islamica, identificate come merce avariata che mette a rischio la salute, altrimenti integra, della comunità nazionale.

4.2.3 Giuliana Sgrena

Giornalista inviata di guerra per *il manifesto* sin dalla fine degli anni Ottanta, Giuliana Sgrena ha pubblicato vari volumi sulla condizione delle donne nell'islam, quasi tutti dedicati al tema del velo islamico descritto come “simbolo di oppressione, anche se in forme e gradazioni diverse” (Sgrena 2022, 9). L'unico che sembra distanziarsi dagli altri, *Dio odia le donne* (2016), contiene una riflessione sugli atteggiamenti intrinsecamente patriarcali delle religioni monoteiste. In copertina vi è l'immagine di un'opera dell'artista russo Oleg Dou: una foto ritoccata digitalmente che rappresenta un volto diafano di donna – o piuttosto di un manichino o di un alieno,¹⁴ talmente serio da apparire imbronciato – incorniciato da un velo arancione. La serie a cui appartiene l'immagine di copertina si chiama “Nun”,¹⁵ suora, ma a una prima occhiata sembra rappresentare il volto di una donna musulmana velata. L'ebraismo, il cristianesimo e l'islam odiano egualmente le donne, afferma Sgrena, ma dalla copertina sembra proprio che Allah le odi un po' di più.



La copertina di uno dei libri di Giuliana Sgrena (2016).

¹⁴ Sul processo di mostrificazione e alienizzazione delle persone migranti in generale e musulmane in particolare si veda Giuliani (2019 e 2021).

¹⁵ A questo link è possibile visionare le altre opere della serie di Oleg Dou: <https://arthur.io/art/oleg-dou>.

Lo sguardo esperto della giornalista, che ha avuto esperienza diretta dei conflitti in Algeria, Somalia e Iraq, tende tuttavia spesso a equiparare le esperienze delle donne musulmane nonostante queste avvengano in paesi molto diversi tra loro, tracciando così il quadro di un mondo arabo-islamico tutto egualmente sottomesso al fondamentalismo estremista. Nel delineare la violenza a cui sono sottoposte le donne musulmane, infatti, la narrazione passa senza soluzione di continuità dall'Algeria sconvolta dalla guerra civile all'inizio degli anni Novanta, alla Palestina in lotta contro il colonialismo israeliano (Sgrena 2012, 83-84); dal racconto di una donna uccisa perché non portava il velo nell'Iraq invaso dagli Stati Uniti, all'incontro con una donna saudita che indossa il velo integrale imposto dal regime teocratico (Ivi, 34-35). Nel costruire un apparato retorico tutto diretto a uniformare l'immagine dell'islam, con un ulteriore volo pindarico Sgrena passa a raccontare l'esperienza francese del divieto del velo nelle scuole:

Secondo il ministero dell'Educazione francese solo quarantasette studentesse in tutto il paese si erano ritirate da scuola [dopo l'entrata in vigore della legge del 2004]. Un prezzo è stato pagato, è vero, ma tra quelle che ora a scuola possono liberarsi del velo è cresciuta la fiducia in se stesse e la spinta ad affrontare anche gli islamisti che quel velo vogliono imporre. (Sgrena 2012, 39)

Oltre a non chiarire quale sia la fonte da cui ricava quest'informazione, l'autrice riesce nell'intento di far apparire più spaventoso e reale lo spettro dell'"imposizione" del velo in Europa, in quanto tale riflessione segue di appena tre pagine il caso di una donna impiccata a Baghdad perché si era rifiutata di indossare il velo. Anche lo scambio di battute con una donna iraniana va in questa direzione: alla domanda che le viene rivolta sul perché le giornaliste europee portino il velo mentre lavorano in Iran, quando le iraniane vanno in carcere per difendere il diritto a non portarlo, Sgrena si ferma a riflettere, sottolineando quanto sia "paradossale" che "le lotte in difesa del velo islamico in Occidente si contrappongono a quelle per toglierlo nei paesi d'origine" (Ivi, 25). In realtà, di paradossale non c'è nulla, dato che in entrambi i casi la lotta che viene portata avanti è per il diritto all'autodeterminazione: scegliere di portare il velo in un'Europa sempre più attraversata da leggi che ne proibiscono l'uso, o scegliere di non portarlo nei paesi che lo impongono.

Questa riflessione, tuttavia, sarebbe bollata da Sgrena come esempio di “relativismo culturale”, una pratica tutta europea che condannerebbe “le donne dei paesi musulmani a sottostare al potere di misogini che le discriminano in nome di una cultura patriarcale corroborata da interpretazioni religiose e usanze tribali” (2022, 129).¹⁶ Non solo: il relativismo culturale è letto come un “atteggiamento razzista” (Sgrena 2012, 7), dal momento che tratterebbe in modo diverso le persone di fede musulmana. Colpevoli di incarnare tale atteggiamento sarebbero anche alcune femministe occidentali che la giornalista accusa di “complicità”

rispetto a imposizioni come il velo: come se i diritti delle donne e la loro rivendicazione dovessero essere diversi a seconda della religione, tradizione e cultura di provenienza. È esattamente il contrario: è islamofobo, o islamofoba, chi fa del musulmano un diverso, da tollerare e/o compatire. Questo è razzismo. (Sgrena 2022, 66-67)

Il falso mito del “razzismo al contrario” viene usato, anche in Italia (Orrù 2014), tendenzialmente dalle destre come strategia discorsiva improntata al vittimismo (Saadani *et al.* 2021): attuando un paradossale spostamento, il razzismo viene privato della sua dimensione strutturale e istituzionale, per riapparire sotto la forma dell’odio verso il diverso contro le comunità bianche, le quali si auto percepiscono come minoranza a fronte dell’“invasione” migratoria. Nonostante Sgrena lavori per un giornale della sinistra “radicale” e si professi femminista, in vari altri punti assume le stesse retoriche utilizzate dalle destre: ad esempio quando si riferisce ai fondamentalisti islamici come a “un barbuto”/“i barbuti” (Sgrena 2012, 17), in un impiego metonimico della lingua degno di Oriana Fallaci; quando dichiara apertamente l’intento salvifico verso “queste donne della porta accanto” (Ivi, 78); o quando dedica tutto un capitolo a rivendicare la superiorità delle modalità emancipatorie occidentali, sostenendo che il “femminismo islamico” sia “un ossimoro [perché] non può essere la religione a garantire la libertà che il femminismo cerca” (Sgrena 2022, 165). Anche la narrazione sulla violenza non è priva di queste tonalità: dopo aver parlato lungamente del delitto d’onore tra Kurdistan, Iraq e Giordania (Sgrena 2012, 69-70), per un attimo la

¹⁶ In questo caso il riferimento è alla campagna del Consiglio d’Europa “La bellezza è nella diversità, la libertà è nell’hijab”, lanciata il 28 ottobre 2021 e ritirata il 2 novembre in seguito alle proteste di vari europarlamentari di destra e di alcune femministe (Sgrena 2022, 130). Per la discussione sulla campagna si vedano ANSA (2021a), Bianchi (2021), Gauri (2021), Sirignano (2021b).

giornalista si ricorda di accennare al caso italiano – che ha visto abrogare le attenuanti previste per i casi di femminicidio in nome della reputazione del singolo uomo o della famiglia solo nel 1981 – concludendo tuttavia che esso sia tornato di attualità “con l’arrivo di donne musulmane” in Italia e “con la riproposizione delle forme più arretrate e conservatrici della loro tradizione e religione” (Sgrena 2012, 71).¹⁷

A differenza delle donne di destra, Sgrena alterna queste retoriche neo-orientaliste a delle parti ben argomentate, facendo per esempio emergere la consapevolezza delle contraddizioni postcoloniali nelle vite delle giovani “delle periferie” per le quali “l’islamismo radicale [ha costituito] un’alternativa alla ghettizzazione e al senso di ingiustizia” (Sgrena 2012, 60). O ancora, in vari punti cita i contributi di alcune delle più brillanti esponenti del pensiero femminista e/o riformista islamico, come Assia Djébar (Ivi, 141), Qasim Amin e Houda Shaarawi (Ivi, 165), Amina Wadud e Fatima Mernissi (Sgrena 2022, 170). Tuttavia, l’uso che viene fatto di queste autrici è quasi sempre strumentale ad avvalorare le sue tesi, senza riportare le parti che invece le metterebbero in crisi. Un altro esempio in cui si nota l’intento di Sgrena di sorvolare per non mostrare le crepe nelle sue argomentazioni è quello in cui emergono le responsabilità degli stati europei rispetto alle violenze commesse contro le donne musulmane. Nel citare la storia di Hina Saleem, giovane italo-pakistana uccisa dal padre nel 2007, la giornalista nota che la ragazza “aveva denunciato il padre per le violenze, ma non era servito a nulla: le sue denunce non avevano avuto seguito” (Sgrena 2012, 72). Se nella narrazione mediatica Hina era diventata “l’emblema di una campagna nazionale contro quella che i media rappresentavano come una violenza di genere insita nei geni della religione musulmana” (Salih 2010, 414), Sgrena solleva tra le righe una questione cruciale su cui però non pone la necessaria attenzione: il fatto che la denuncia presentata non abbia preservato la vita di Hina è responsabilità della religione musulmana o della giustizia italiana? Come rivelano i dati della *Commissione di inchiesta del Senato sul femminicidio*, infatti, il 15% delle donne vittime di femminicidio aveva già denunciato le violenze subite (Zancaner 201).¹⁸ Anche nei casi delle donne che sono riuscite ad allontanarsi da situazioni abusanti, la legge italiana le

¹⁷ Posizione simile venne presa, qualche anno dopo, da un’altra esponente di spicco del centro-sinistra, l’allora presidente della regione Friuli-Venezia Giulia Deborah Serracchiani (PD), la quale nel commentare un tentativo di stupro avvenuto a Trieste sostenne che “la violenza sessuale è un atto odioso e schifoso sempre ma risulta socialmente e moralmente ancor più inaccettabile quando è compiuto da chi chiede e ottiene accoglienza nel nostro Paese. In casi come questi riesco a capire il senso di rigetto che si può provare verso individui che commettono crimini così sordidi” (Repubblica 2017).

¹⁸ I dati completi della Commissione sono visionabili qui: <https://www.senato.it/service/PDF/PDFServer/DF/366054.pdf>.

indebolisce ancora di più anziché sostenerne i percorsi di fuoriuscita, ma Sgrena sembra comunque sorvolare sulle responsabilità occidentali. È il caso di Amina, che ha ottenuto il divorzio e l'affidamento del figlio ma ha perso il permesso di soggiorno non solo “perché non ha un lavoro fisso” (Sgrena 2012, 92) ma anche perché le leggi italiane sono improntate a un certo “familismo legale” (Zincone 2006) che rende faticoso, quando non impossibile, ottenere un nuovo permesso di soggiorno per le donne migranti che divorziano e denunciano i mariti violenti (Giolo 2014; Rigo 2022).

4.2.4 Monica Lanfranco

Insieme a Giuliana Sgrena, la giornalista Monica Lanfranco è stata una tra le femministe che più hanno contribuito a diffondere anche nella sinistra italiana l'idea che l'islam sia una religione misogina (Farris 2019, 74). Il saggio di Susan Moller Okin, “Is Multiculturalism Bad for Women?” (1997) è stato pubblicato la prima volta in italiano già l'anno seguente alla sua apparizione nella rivista *Marea* fondata e diretta da Lanfranco (Okin 1998).¹⁹ Nell'introduzione al suo unico libro sul tema del velo islamico, la giornalista riprende la critica di Okin al multiculturalismo e al relativismo culturale, definendola un “monito inascoltato” (Lanfranco 2005, 10): molte donne e femministe di sinistra avrebbero infatti un atteggiamento troppo morbido nei confronti della misoginia islamica, “quelle stesse donne che sono strenuamente oppositrici delle ingerenze del cattolicesimo nella quotidianità e nella politica italiane” (Ivi, 7). Nel suo saggio, in realtà molto diffuso tra le femministe italiane “sia liberali che di sinistra” (Farris 2019, 63), Susan Moller Okin si interroga sui limiti del relativismo culturale, sostenendo che sebbene “quasi tutte le culture del mondo [abbiano] un passato decisamente patriarcale”, le culture liberali occidentali sono riuscite a far sì che anche alle donne venissero “garantite per legge molte delle libertà e opportunità degli uomini” (Okin 2007, 12). Al contrario, l'autrice ritiene che molte “minoranze culturali che rivendicano diritti di gruppo”, ovvero tutte quelle comunità migranti che non si assimilano alla cultura occidentale, sarebbero “più patriarcali” rispetto a quest'ultima (Ivi, 13).

¹⁹ La traduzione del saggio è di Maria Chiara Pievatolo. La pubblicazione del testo con una casa editrice dovrà attendere quasi altri dieci anni (Okin 2007).

Il saggio della teorica neozelandese è stato, negli anni, ampiamente criticato da molte autrici, tra le altre cose per essere espressione del “femminismo patriarcale occidentale” (Al-Hibri 2007, 45-46), per gli “stereotipi” che lo attraversano, “riduttivi nella misura in cui a ogni ‘tipo’ culturale assegnano una rappresentabilità fissa o universale” (Bhabha 2007, 89), per la “banalizzazione” di quei movimenti dei Sud Globali che hanno sperimentato forme di soggettivazione politica che si allontanano dall’universalismo occidentale (Nussbaum 2007, 119). Tuttavia la posizione di Lanfranco è rimasta invariata nel corso del tempo: nella già citata introduzione al volume da lei curato, la giornalista racconta che la discussione sull’islam prosegue ormai da molti anni.²⁰ Porta infatti l’esempio di un incontro delle donne di *Rifondazione Comunista*, a cui aveva partecipato già prima dell’undici settembre, raccontando come fosse

stato impossibile discutere serenamente sulla questione del velo islamico e del ruolo delle donne nell’islam[.] Avevo preso la parola in un gruppo di lavoro sulle migranti: ‘Quando vedo per strada le donne velate, anche se fa molto caldo [sic] e noi siamo sbracciate e comode, quando camminano con i bambini e la spesa a tre passi indietro ai mariti, (loro sì in abiti occidentali) provo rabbia, - avevo detto. Perché non possiamo cominciare a parlarne con le donne immigrate, che spesso obbligano anche le bambine allo stesso comportamento?’. (Lanfranco 2005, 5)

La reazione delle sue compagne, un attacco contro il suo “atteggiamento frutto di una mentalità colonialista e imperialista” (Ibidem), si ripropose di nuovo qualche anno dopo, continua a raccontare la giornalista, in una simile discussione sulla legge francese contro il velo nelle scuole del 2004 quando di nuovo scattò “l’anatema” (Ivi, 6). Oltre alle tinte melodrammatiche che costruiscono il discorso femonazionalista di Lanfranco, poche righe dopo ritroviamo la ben conosciuta pratica di citare a sostegno della sua tesi gli articoli di alcune donne arabe, “soprattutto iraniane”, che si erano espresse in favore della legge (Ibidem). La giornalista dichiara inoltre che chi sostiene l’uso del velo lo farebbe per indifferenza, “confusione e ignoranza dei fatti” (Ivi, 5), in un atteggiamento problematico e dicotomizzante che presenta sempre le proprie opinioni come ragionate e ricche di sfumature e quelle delle altre come monolitiche e costitutivamente incapaci di ragionamento critico.

²⁰ Nella rivista *Marea*, infatti, si incontra un articolo sul velo della giornalista che anticipa di dieci anni le riflessioni poi sviluppate nel suo libro. Si veda Lanfranco (1996).

Anche nei suoi articoli più recenti, Lanfranco sostiene che la lotta contro il velo sia una lotta “di civiltà” che dall’Iran all’Afghanistan assume una “portata universale” contro il “progetto islamista per la cancellazione delle donne dallo spazio pubblico” (Lanfranco 2022). Come esempio eclatante di tale progetto viene citata l’istituzione del *World Hijab Day*, ricorrenza che dal 2013 cerca di far conoscere alle donne occidentali l’uso del velo islamico al fine di superare i pregiudizi che lo circondano. La ricorrenza viene infatti definita da Lanfranco un’“iniziativa dai tratti ambigui supportata dalle frange più tradizionaliste delle comunità islamiche”, tra le quali la giornalista cita anche l’ayatollah iraniano Ali Khamenei, il quale rivendicava “una sorta di orgoglio dell’indossare il velo o le altre più pesanti coperture del corpo delle donne nel nome della libertà religiosa” (Lanfranco 2021a). Nel discorso della giornalista permane la tendenza a mescolare l’“immaginario locale con quello internazionale” che alimenta “il clima di dubbi e sospetti” verso la religione musulmana, intesa come misogina e fondamentalista ad ogni latitudine (Laurano 2014, 206). Anche la battaglia contro il relativismo culturale continua negli articoli più recenti della giornalista: negli ultimi anni tale battaglia ha assunto inoltre le forme della critica contro il concetto di “libertà di scelta” e, soprattutto, contro il concetto stesso di islamofobia, il quale fornirebbe “agli islamisti un’arma per attaccare chiunque critichi tutto ciò che riguarda l’islam, dai testi religiosi alla misoginia e persino al terrorismo perpetrato in suo nome” (Lanfranco 2021b).²¹ La giornalista, inoltre, sposta da sé il focus delle accuse di islamofobia ricevute, e lo rivolge contro la mancata solidarietà delle femministe occidentali con le donne che lottano contro l’integralismo religioso:

se, ad esempio, critichi l’uso politico delle religioni e la loro ingerenza nello spazio pubblico va tutto bene fino a che non tocchi l’islam. Se provi a discutere criticamente di velo, hijab o burka diventi islamofobica. Uno schiaffo in pieno volto al lavoro che da anni donne provenienti da culture e Paesi a maggioranza musulmana svolgono contro il fondamentalismo, il reato di blasfemia, per la laicità e la libertà di espressione. (Ibidem)

²¹ La citazione, riportata da Lanfranco (2021b) è ripresa dall’articolo del responsabile della comunicazione della National Secular Society, il cui testo integrale è disponibile qui: <https://www.secularism.org.uk/opinion/2021/11/islamophobia-debate-distracts-from-tackling-anti-muslim-bigotry>.

4.2.5 Annalisa Chirico

L'ultimo volume in ordine di tempo ad affrontare la questione del rapporto tra religione islamica e donne in ottica femonazionalista, è quello scritto dalla giornalista e dottoressa in Teoria politica Annalisa Chirico. Già dal titolo – *Prigioniera. Saman e le altre. Perché l'Islam ha un problema con le donne* (2022) – appare un chiaro legame genealogico con il lavoro di Daniela Santanchè che definiva appunto “prigioniera” le donne musulmane costrette a subire la violenza della misoginia islamica (2006, 18). Come Santanchè, l'autrice racconta infatti le storie di donne sopravvissute alla violenza o vittime di femminicidio, a partire dal doloroso caso di Saman Abbas:

Quante sono le Saman senza nome? Quante sono le giovani donne uccise perché si ribellano a precetti e tradizioni fuori dal tempo? Quante sono le donne che hanno pagato con la vita il loro desiderio di autonomia ed emancipazione contro i diktat dei fondamentalisti islamici? (Chirico 2022, 23)

Anche nella narrazione di Chirico la violenza di genere subita dalle donne musulmane risulta essere il frutto di una cultura *più* patriarcale di quella italiana/occidentale, innanzitutto perché la religione islamica affonda le sue radici nella “struttura tribale delle società arabe dove prevale la cultura della vergogna” (Chirico 2022, 42). Al contrario, l'Europa si sarebbe emancipata dall'oscurantismo religioso, affermando la propria “superiorità tecnologica e materiale”, grazie alla “potenza radioattiva” della cultura e della spiritualità di matrice cristiana (Ivi, 64-65). L'arretratezza “tribale” della religione islamica emerge nella trattazione dei casi di Saman Abbas e di Sana Cheema: entrambe di origine pakistana, entrambe uccise con il consenso dei rispettivi nuclei familiari, le ragazze avrebbero subito le conseguenze del “kala kali, il nome che [in Pakistan] indica il ‘delitto d'onore’” (Ivi, 14). L'autrice ribadisce più volte che per questi due casi non è possibile parlare di femminicidio, piuttosto di “assassini politici” (Ivi, 28), dal momento che entrambi i crimini non sono avvenuti secondo le classiche forme di femminicidio “all'italiana” (Ivi, 14): Chirico sottolinea infatti che in queste storie “non c'è un marito o compagno violento che non accetta la separazione” (Ibidem) ma un assassinio “orchestrato da un intero nucleo familiare allo scopo di ripristinare l'onore perduto” (Ivi, 28). Forse la giornalista ritiene il femminicidio *made in Italy* più culturalmente avanzato di quello “all'islamica”;

tuttavia le sfugge che secondo i dati dell'associazione dei centri antiviolenza italiani D.i.Re. gli autori di violenze contro le donne e femminicidi sono prevalentemente italiani. Tali dati, che rimangono stabili negli anni, secondo D.i.Re. mettono “in discussione lo stereotipo diffuso che vede il fenomeno della violenza maschile sulle donne ridotto a retaggio di universi culturali situati nell'*altrove* dei paesi extraeuropei”.²²

Nonostante Chirico ignori il lavoro delle più importanti associazioni contro la violenza, in un libro precedente scritto contro “la dittatura del politicamente corretto” si definisce “femminista pro sesso, pro porno e pro prostituzione” (2014). In base al titolo autoassegnatosi, la giornalista ritiene di aver ben presenti quali sono le lotte femministe degne di essere condotte:

la battaglia per le donne, oggi, non è quella sulle desinenze che ci fa apparire talvolta ridicole. Possiamo chiamare una donna “ministro” senza, per questo, trasformarla in un maschio. Nella società odierna, attraversata da flussi migratori, contaminazioni tra culture e tendenze demografiche ben note, la sfida è difendere le donne dai fondamentalisti. Non è islamofobia, è la realtà. (2022, 9)

Quella narrazione salvifica che abbiamo già incontrato nei volumi di Giuliana Sgrena torna anche nelle parole di Chirico, in delle modalità che però mettono in rilievo il suo posizionamento di donna di destra. Ad esempio, la giornalista racconta la storia di una donna pakistana, Nosheen Butt, che nel 2011 rischiò la vita per mano del fratello, mentre il “padre uccideva sua madre per lapidazione” (Chirico 2022, 31). Nel riportare le parole di Nosheen – “Se portano le famiglie in Italia, devono accettare le leggi italiane e lasciarci libere di scegliere. E smetterla di usare Allah per coprire le loro violenze” (Ibidem) – Chirico riferisce che alla donna nel 2015 è stata conferita la cittadinanza onoraria “a cui anelava da tempo” (Ibidem). Secondo la giornalista questo è uno degli esempi attraverso cui l'Italia si pone esplicitamente dalla parte delle donne musulmane vittime di violenza. Tuttavia, il meccanismo della cittadinanza onoraria – attraverso cui viene attribuita la cittadinanza a persone che ne sono prive e che si sono distinte per risultati sportivi, artistici, scientifici o per azioni virtuose – è l'ennesimo esempio delle insolite problematicità che l'Italia intrattiene con l'istituto stesso della

²² Dalla nota pubblicata sul sito dell'associazione D.i.Re. per presentare il report annuale sui casi di violenza in Italia (Sdao e Pisano 2021). Si veda: <https://www.direcontrolaviolenza.it/violenza-maschile-alle-donne-a-che-punto-siamo/>.

cittadinanza. In un paese nel quale vige ancora la legge dello *ius sanguinis* e in cui, come già visto, i processi per accedere alla naturalizzazione sono lunghi e tortuosi, la nozione stessa di “onorificenza” veicola l’idea che ci siano delle persone meritevoli di accedere ai diritti della cittadinanza, e che ce ne siano delle altre che meritano di rimanere escluse. Il caso di Nosheen Butt, che ha dovuto rischiare la morte per femminicidio al fine di essere considerata cittadina per “merito”, aggiunge una dimensione di ulteriore gravità nel già problematico rapporto dello Stato nazione con le persone migranti e/o con background migratorio che desiderano farne parte. Inoltre, questa storia conferma ancora una volta le contraddizioni delle retoriche femonazionaliste, così come evidenziate dalla ricercatrice britannica Naaz Rashid:

mentre la violenza contro le donne musulmane viene regolarmente invocata e strumentalizzata per dimostrare l’“arretratezza” delle comunità musulmane, a questo non corrisponde un adeguato impegno a finanziare le organizzazioni che lavorano per affrontare tale violenza. (2017, 62)

Chirico non sembra prestare attenzione a questa dimensione, ma anzi condivide e riproduce lo spettro dell’invasione quando sostiene che, a causa di flussi migratori che “sembrano inarrestabili”, stiamo rischiando di “diventare clandestini in casa nostra” (2022, 50). Tale minaccia è accompagnata dal rischio di un’imposizione di costumi e tradizioni islamiche oscurantiste: “in gioco c’è il diritto di andare a scuola o di amare chi vuoi (Ivi, 38). Attraverso “l’opera musulmana di propaganda e proselitismo”, infatti, l’islam politico porterebbe avanti anche in Italia il “jihad globale”, ovvero una “guerra di religione” (Ivi, 138) definita anche, sempre nei termini apocalittici cari alle teoriche di destra, come una “guerra civile a bassa intensità” (Ivi, 60). A fondamento di queste affermazioni vi è la già nota equazione tra islam e fondamentalismo, espressa in modo inflessibile da Chirico quando afferma che “non tutti gli islamici sono fondamentalisti ma tutti i fondamentalisti sono islamici” (Ivi, 59). A sostegno delle sue tesi, la giornalista porta il caso di Ikram Nazih, ragazza italomarocchina incarcerata mentre era in vacanza in Marocco con l’accusa di blasfemia per aver condiviso su uno dei suoi profili social, anni prima, una battuta irriverente sul Corano: secondo Chirico questa storia evidenzia che nell’islam “non c’è spazio per il pensiero critico né per il dissenso” (Ivi, 42). Sullo stesso piano dell’incarcerazione di Ikram, Chirico mette le vittime del terrorismo islamico in Europa, nonché tutte le persone che hanno rischiato la vita

“spendendo una parola anche solo di velata critica nei confronti del Profeta. [...] Se tocchi l’islam muori. Non accade con nessun’altra religione monoteistica” (Ivi, 96-97).

A fronte di questo inquadramento, la giornalista se la prende con quelli che chiama “islamotimorosi”, una probabile evoluzione del concetto di *islamogauchisme* dato che essi sarebbero in larga parte costituiti da “intellettuali di sinistra” e da “quante si definiscono femministe salvo dimenticarsi delle donne quando si tratta di islamiche vittime del patriarcato” (Ivi, 48). Sopraffatti dal timore “di essere tacciati di razzismo o islamofobia” (Ivi, 52), “genuflessi all’ideologia multiculturale” (Ivi, 60), “paladini dell’islamicamente corretto” (Ivi, 99), gli islamotimorosi sarebbero “gli stessi presi di mira da una implacabile Oriana Fallaci” (Ibidem). Se la giornalista toscana dopo le sue lunghe tirate apostrofava, schernendoli, i propri compatrioti con frasi come “non v’importa neanche di questo, scemi?” (Fallaci 2001a) o “neanche questo volete capire, scemi!?” (Fallaci 2001b, 83), Chirico va oltre lo scherno e bolla gli islamotimorosi come “conniventi degli islamisti”, “fiancheggiatori” dell’estremismo e dei “mujaheddin” (Ivi, 99). Dall’altra parte della barricata, in una nuova contrapposizione dicotomica noi-loro, la giornalista pone se stessa e quelli che, come lei, non si sottomettono al multiculturalismo:

Chiamateci pure “razzisti”, “islamofobi”, “guerrafondai”, “occidentalisti”, nulla cambierà la nostra convinzione: c’è una guerra in corso, una guerra dichiarata contro l’Occidente, contro ciò che siamo, i valori che incarniamo, la società che bene o male siamo riusciti a costruire e a migliorare nel corso dei secoli. Noi, questa guerra, siamo pronti a combatterla. Se sapremo difendere le donne musulmane, se sapremo offrire loro strumenti concreti di emancipazione e riscatto, se sapremo avverare la loro speranza di una vita libera da costrizioni e divieti, avremo anche difeso quello che noi siamo. [...] Riscopriremo l’orgoglio dell’Occidente, e avremo vinto. (Ivi, 153)

A questa narrazione totalmente intrisa di fantasmi ideologici, Chirico contrappone talvolta un apparato teorico rigoroso, che rende la sua trattazione meno avulsa dai dati di realtà di quella di Fallaci e Santanchè (Sciortino 2001). Il racconto del femminismo islamico, ad esempio, fornisce una buona ricostruzione storica del fenomeno, sviluppata a partire da una ricca bibliografia in cui compaiono importanti studiose come Ziba Mir-Hosseini, Fatima Mernissi e Renata Pepicelli. Anche i riferimenti alla teologia islamica

e ai fondamenti della religione sono spesso precisi e usati con cognizione di causa: la giornalista, ad esempio, è l'unica tra le autrici incontrate a indicare correttamente le fonti dell'islam, il Corano e gli “*aḥādīth* che raccolgono i dettagli della vita e delle parole del Profeta” (Chirico 2022, 68-69), nonché il significato originario del tanto bistrattato termine *sharia*, “la ‘via’ che Dio, per mezzo del suo Profeta, ha aperto agli uomini” (Ivi, 72). Le riflessioni a cui Chirico arriva malgrado le letture e le conoscenze acquisite, tuttavia, riducono sempre la complessità del reale a delle stantie retoriche neo-orientaliste: ad esempio, quando sostiene che l'obiettivo ultimo della *sharia* è la conversione di tutti “gli infedeli” che altrimenti “soccomberanno” (Ivi, 70); o quando afferma che vi è “una incompatibilità irriducibile tra la *sharia* e la modernità” (Ivi, 72), ricalcando ancora una volta la strada eurocentrica secondo cui l'unica modernità possibile è quella occidentale.

4.3 Rappresentare le donne musulmane: tre casi dalla stampa

4.3.1 Nibras Asfa, la “sardina velata”

Nel generale clima di spostamento politico verso una destra sempre più populista, alla fine del 2019 un gruppo di giovani democratici ha lanciato il *movimento delle Sardine* che, a partire da Bologna, si è diffuso rapidamente in molte città italiane (Iacobini de Fazio 2019). Il 14 dicembre 2019, al termine della manifestazione romana delle Sardine, una giovane donna milanese, musulmana e di origini palestinesi, Nibras Asfa, è intervenuta dal palco in piazza San Giovanni citando l'articolo 3 della Costituzione italiana, secondo cui “tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono uguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali”. La donna si è poi rivolta a “tutti coloro che vogliono riaprire le pagine nere del passato”, affermando con enfasi: “non ci avrete mai, non ve lo permetteremo, perché questo è uno Stato di diritto!” (“Sardine” 2019). A seguito della diffusione del video con il suo discorso, Nibras è stata violentemente attaccata da partiti e quotidiani di destra, i quali l'hanno accusata di essere nemica dello “stato di diritto”, una “clandestina” e una “supporter di Hamas”. La sua presenza sul

palco delle sardine, o meglio, la presenza del suo velo, ha provocato le ire anche di alcune femministe, di giornalisti e di editorialisti di sinistra.

I quotidiani conservatori di destra hanno attaccato violentemente Nibras Asfa il giorno stesso del suo discorso pubblico. In un articolo che riportava i suoi commenti sulla “politica dell'odio” condotta dal governo (bisogna “leggere e studiare la storia [perché] siamo tutti uguali. [...] Siamo qui per difendere la libertà”) la giornalista conclude: “la sua è una promessa. Ma sembra più una minaccia” (Benignetti 2019). Cosa vi sia di minaccioso nell’incoraggiare lo studio della storia in un Paese governato da una dittatura fascista per oltre 20 anni e dove i partiti di maggioranza di destra non fanno mistero delle loro radici ultranazionaliste e neofasciste non è chiaro. Forse, solo il tropo della donna musulmana/razzializzata arrabbiata (Jones e Norwood 2016) e la dicotomia musulmano buono/musulmano cattivo (Mamdani 2002; Maira 2009): il musulmano buono è integrato, o meglio assimilato (Clancy-Smith 2006), non mostra o rivendica la propria fede in pubblico e soprattutto non parla se non per prendere le distanze dal terrorismo islamico.

Più che il discorso in sé, molti commenti hanno attaccato la presenza stessa di Nibras sul palco delle Sardine, o meglio, la presenza del suo velo. *Il Giornale* (Giacalone 2019), ma anche un tweet della parlamentare di destra Daniela Santanché (Pezzi 2019), riferiscono che il marito della giovane donna sarebbe simpatizzante del movimento terroristico Hamas: questo semplicemente perché sul suo profilo Facebook sono apparsi alcuni post critici verso la politica dello stato coloniale di Israele nei confronti del territorio e del popolo palestinese. Oltre a fare riferimento al solito tropo neo-orientalista secondo cui islam equivale a terrorismo (Mahmood, 2009), è interessante notare un altro aspetto: per attaccarla, i commentatori che lamentano la sottomissione di una donna solo perché porta il velo, parlano pochissimo di lei e menzionano molto più spesso suo padre e suo marito. Gli articoli che spiegano “chi è la sardina velata” la descrivono ripetutamente come “moglie di”, “figlia di”, nascondendone la soggettività dietro ai legami famigliari.

A conferma delle posizioni della destra, Souad Sbai, giornalista italo-marocchina ed ex deputata berlusconiana, afferma:

Prima di salire provocatoriamente su un palco, come se rappresentasse la comunità islamica, ci dica cosa pensa dei Fratelli Musulmani, cosa pensa del jihadismo e

dell'estremismo, cosa pensa dell'Isis. Ci dica cosa pensano le Sardine e la giovane Nibras della condizione della donna nell'Islam radicale (UDL 2019).

Anche in questo caso, due considerazioni sono d'obbligo. La prima è che una donna velata – indipendentemente dal suo capitale sociale o economico – è sempre vista come una donna un po' ignorante, soggetta ai dettami dell'islam più radicale. A chi altro, quando si espone in pubblico, viene chiesto di prendere posizione su un simile elenco di argomenti? In secondo luogo, come nota la sociologa Sara Bracke, quando le donne musulmane/migranti conservatrici esprimono una posizione critica nei confronti dell'islam, le loro dichiarazioni sembrano essere più “credibili”, poiché in quanto “insider” possono vantare una “conoscenza autentica” (2012, 242).

Nel contesto del generale spostamento a destra della politica parlamentare italiana, c'è stato un notevole *backlash* da parte della sinistra liberale sui temi del razzismo, delle migrazioni, del multiculturalismo e dei rapporti con la religione musulmana: questo approccio è stato definito da Laetitia Leunkeu, Loretta Maffezzoni, Marie Moïse e Alessia Reyna “razzismo di sinistra”, ovvero quella “visione paternalistica [...] che distingue tra salvatori da una parte e vittime dall'altra” (Leunkeu *et al.* 2022, 26). In questo senso, anche la retorica che una parte del centro-sinistra italiano ha impiegato per attaccare Nibras Asfa fa riferimento a un “archivio culturale” (neo)coloniale che funge da “substrato implicito” (Said 1993) di molti dei commenti raccolti. In vari articoli apparsi su *Micromega*, rivista che si autodefinisce della “sinistra illuminista”, la donna musulmana è descritta come oppressa in quanto tale, senza nemmeno bisogno di argomentare l'affermazione:

Il velo islamico è un simbolo di oppressione. Al quadrato, anzi. Oppressione della religione sulla legge civile, a cui pretende di imporsi, violando quella precondizione della democrazia che è il principio di laicità dello Stato. E di oppressione dell'uomo sulla donna, quando la religione islamica pretende di prendere più o meno alla lettera il Corano e la Sura IV, “delle donne”, appunto. (Flores d'Arcais 2019)

Come molti altri commentatori che si richiamano ai diritti umani universali, l'editorialista si erge a interprete del Corano, pratica che, come abbiamo già visto, risulta problematica sotto vari aspetti. A seguire, Flores d'Arcais elogia la Francia, culla

dei diritti umani, così come le leggi che vietano di indossare il velo islamico in nome della *laïcité*, dei diritti delle donne e della democrazia. Purtroppo al giornalista protettore dei diritti umani forse sfugge che la stessa Francia è stata più volte richiamata da Human Rights Watch (2004), dalla Commissione per i diritti umani delle Nazioni Unite (2018) e da Amnesty International (2016) proprio per le sue leggi contro l'hijab e i veli integrali.

Micromega ospita inoltre anche i corsivi della sedicente femminista Cinzia Sciuto, la quale sostiene che se il velo è considerato da certa sinistra una libera scelta, “anche chi porta il cilicio lo fa liberamente” (2019b), fornendo un ottimo esempio di quelle forme di “femminismo civilizzatore” (Vergès 2020) secondo cui le scelte delle donne sono libere solo se corrispondono all'ideale occidentale e laico di liberazione. Sciuto paragona inoltre il velo di Nibras Asfa alla rivendicazione di Giorgia Meloni di essere “donna, bianca e cristiana”, affermando che al fondamentalismo identitario di estrema destra

bisognava rispondere che democrazia significa laicità, perché la laicità – ossia l'assoluta neutralità dello Stato di fronte a qualsivoglia influenza di qualsivoglia religione – è l'unica cornice in grado di garantire i diritti di tutti. (2019a)

A questo proposito, sembra che la giornalista si imbatta nella contraddizione del laicismo francese: secondo la legge francese del 1905, la *laïcité* implicava la separazione dello Stato dalla Chiesa. Diversi autori (Tévanian 2005; Baubérot 2014) hanno sottolineato che questa definizione è stata “falsificata” e sfruttata a fini razzisti per l'approvazione della legge del 2004 contro il velo nelle scuole pubbliche (Scott, 2007), alla quale le “illuministe” italiane guardano invece con compiacimento.

Anche tra le fila delle commentatrici di sinistra troviamo una donna proveniente da un Paese a maggioranza musulmana critica verso l'islam. Nel caso di *Micromega* si tratta di Atussa Tabrizi, iraniana, che si schiera contro il velo perché “nei Paesi musulmani le donne [...] sono obbligate a portarlo” (2019). Anche in questo caso, l'opinione di Tabrizi sembra strumentale a *Micromega* per dare credito alle proprie idee discriminatorie (Bracke 2012; Farris 2017). Nuovamente, infatti, vediamo all'opera le retoriche femonazionaliste: da un lato, l'ossessione neo-orientalista per il velo, secondo la quale la donna che lo indossa cessa di essere un essere umano con le proprie idee, la propria vita e le proprie esperienze – conta solo quello che ha sulla testa, non quello che

ha dentro; dall'altro lato, la pratica di spostare il discorso sul velo altrove (Nesrine 2016), riferendosi in particolare ai veli imposti in Afghanistan e Iran da teocrazie e regimi totalitari – che certamente esistono, ma fortunatamente non coincidono con tutti i Paesi musulmani – per ribadire per l'ennesima volta che il velo (e dunque l'islam) non può essere assimilato nella comunità nazionale, rimanendo “qualcosa di intrinsecamente altro” (Bonfiglioli 2005, 112).

Ciò che sembra essere assente in tutta questa discussione è la voce dei soggetti direttamente coinvolti, la voce di Nibras Asfa in particolare: limitare l'accesso alla produzione del discorso da parte dei soggetti interessati è infatti un modo per mantenerli in uno stato subalterno (Foucault, 1972). Come accennato all'inizio del paragrafo, non è tanto il discorso di Nibras a essere stato criticato, quanto la sua stessa presenza sul palco delle Sardine, o meglio, la presenza del suo velo. La “sostenitrice di Hamas”, la donna oppressa, la “figlia di”/”moglie di”, non cita un passo del Corano per argomentare le sue tesi, non fa propaganda antisemita, ma legge un articolo della Costituzione del Paese di cui è cittadina. Una Costituzione che, insieme a molte altre persone che attraversano la piazza a cui si rivolge, non vuole vedere calpestata da un governo di estrema destra che ha fatto della propaganda anti-migranti il cuore del suo mandato. Le parole di Nibras non si sposano con l'immaginario veicolato dal suo corpo: pertanto queste vengono, semplicemente, rimosse nella crociata bipartisan contro di lei. La sua presa di posizione è così netta e non fraintendibile che non è possibile usare contro di lei le classiche “retoriche salvifiche” che sostengono di voler salvare la povera donna oppressa. Il messaggio implicito in tutti gli articoli sembra essere “non sei emancipata come vogliamo che tu sia”, non sei il soggetto oppresso che dice esattamente quello che vogliamo sentire e dunque, come afferma Giuliani, non sei il “buon abbiotto” che è possibile integrare, purché rimanga nella sua condizione di inferiorità (2019, 10). Il silenziamento, in questo senso, è un atto patriarcale (e razzista) per rimettere questa donna e la sua determinazione “al loro posto”.

Infine, nella stessa piazza da cui ha parlato Nibras Asfa, ma con minore visibilità mediatica, è apparso anche un gruppo autonominatosi “Sardine nere”, composto da migranti, rifugiati e persone Nere italiane. Tra le istanze portate in piazza, il gruppo chiede l'abrogazione dei decreti sicurezza, i quali prevedevano una pesante restrizione delle migrazioni, nonché più difficili condizioni per richiedere lo status di rifugiato e la cittadinanza (Martignetti 2019). Fino a quel momento, nelle prese di parola pubbliche le Sardine (bianche) avevano sostenuto che, al fine di garantire la sicurezza dei cittadini

italiani, sarebbe stato sufficiente modificare tali decreti, i quali contenevano “qualcosa di buono” (“Santori” 2019). Il 14 dicembre in piazza San Giovanni le Sardine Nere vedono rifiutarsi la possibilità di poter fare un intervento dal palco; dopo varie discussioni, uno di loro riesce a raggiungere il microfono e inizia a parlare, ma dopo pochi minuti viene staccato l’audio e parte una canzone.²³ Questo evento è abbastanza indicativo dell’atteggiamento generalmente diffuso nella sinistra bianca italiana che, come sottolineato in precedenza, è disposta a lasciar parlare migranti, soggetti razzializzati e subalterni solo a una condizione: se le cose che dicono non mettono in discussione il discorso dominante e l’idea di migrante oppresso che la stessa sinistra bianca vuole trasmettere (Leunkeu *et al.* 2022).

4.3.2 Silvia Aisha Romano e la conversione come tradimento

Nel novembre 2018 Silvia Romano, cooperante milanese di 24 anni che stava svolgendo un periodo di volontariato a Chakama (Kenya), è stata rapita da un gruppo terroristico legato ad *Al Shabaab*. Dopo diciotto mesi di detenzione tra il Kenya e la Somalia, è stata rilasciata e il 10 maggio 2020 è atterrata a Roma, con indosso una mascherina FFP2 e un *jilbab* verde chiaro. In un momento difficile per l’Italia, che stava lottando per far fronte allo scoppio della pandemia Covid-19, la sua liberazione è sembrata diffondere gioia e speranza tra la popolazione. Tuttavia, questa gioia è stata velocemente oscurata da insulti islamofobi e misogini molto violenti non appena è emerso che si era volontariamente convertita all’islam e aveva cambiato il suo nome in Aisha. Come nel caso di Nibras Asfa, la campagna d’odio che ha colpito Silvia Aisha è stata condotta non solo da partiti e giornali di destra, ma anche da alcune femministe, influenti giornaliste ed editorialiste di sinistra.

I giornali conservatori di destra hanno attaccato violentemente Silvia Aisha Romano subito dopo la sua liberazione. L’11 maggio, i più diffusi quotidiani di destra aprono le prime pagine con le foto dell’arrivo di Silvia a Roma accompagnate da dei titoli provocatori: *Liberò* titolava “Silvia Romano: «Mi sono convertita». Abbiamo liberato un’islamica” (Feltri 2020), *Il Giornale* “Schiaffo all’Italia. Islamica e felice. Silvia l’ingrata” (Sallusti 2020). In entrambi i casi è importante sottolineare l’impiego

²³ Si veda il video pubblicato su *Facebook* il 14 dicembre 2019 dalla piattaforma mediatica *Local Team*: <https://www.facebook.com/localteamtvtv/videos/529602250925860>.

dell'aggettivo "islamica" usato come sostantivo, al posto di "musulmana": una pratica diffusa, non solo un vezzo linguistico. Nel senso comune infatti l'uso del termine "islamico" si riferisce al fondamentalismo e al terrorismo (Marletti 1992); inoltre, c'è un precedente spiacevole nell'uso dispregiativo di "islamico" nella stampa italiana di destra: dopo gli attentati terroristici del 2015 a Parigi, l'ex direttore di *Libero* titolò il suo articolo in prima pagina "Bastardi islamici" (Belpietro 2015). L'uso del termine "islamico" non riecheggia soltanto il solito tropo neo-orientalista secondo cui tutti i musulmani sono terroristi, ma va anche oltre, dal momento che ha creato per il pubblico italiano una correlazione metonimica tra i due termini.

A questo proposito, è interessante osservare anche i commenti di altri giornalisti e politici di destra: in un discorso alla Camera dei deputati, il leghista Alessandro Pagano definisce Romano una "neo-terrorista" ("Silvia Romano" 2020) poiché si è convertita durante il suo rapimento da parte del gruppo terroristico *Al Shabaab*. Sia i politici che i giornalisti di destra hanno sostenuto che Silvia Aisha "è tornata con la divisa del nemico jihadista" (Sallusti 2020) e che l'abito della volontaria era "uno spot al fondamentalismo islamico" ("Live" 2020). Secondo loro, il *jilbab* di Silvia Aisha, e i veli delle donne musulmane in generale, sono "simboli di sottomissione" ("Giorgia Meloni" 2020), prova evidente che la sua conversione non può essere stata una libera scelta. L'ex deputato e opinionista Vittorio Sgarbi arriva a proporre una denuncia per "concorso esterno in associazione terroristica", sostenendo che Silvia Aisha dovrebbe essere arrestata "se non si pente" (Gonzato 2020). Inoltre, il caporedattore de *Il Giornale*, Alessandro Sallusti, in un tweet paragona la conversione di Romano al ritorno di un ipotetico ebreo da un campo di concentramento "vestito da nazista".²⁴ Questi individui collocano Silvia Aisha "nel campo dei nemici dello Stato (italiano), considerando lei – e tutti i credenti musulmani, italiani e non – non solo come l'Altro razzializzato ma allo stesso livello dei terroristi" (Proglione 2020, 19).

In risposta a queste dichiarazioni la femminista Lea Melandri afferma che "nessuno riserverebbe a un uomo questo trattamento ignobile. I vestiti, la religione, la gravidanza, il corpo. Le donne sono sempre state giudicate per questi aspetti della loro vita privata" (Spena 2020). Anche altri commentatori notano come le polemiche seguite ai rapimenti di cittadini italiani abbiano raggiunto questi livelli di accanimento solo quando ad essere

²⁴ Il *tweet* completo è il seguente: "Silvia è tornata, bene ma è stato come vedere tornare un prigioniero dai campi di concentramento orgogliosamente vestito da nazista. Non capisco, non capirò mai" (@alesallusti, Twitter, 4 maggio 2020).

rapite erano delle donne: ad esempio, la giornalista Annalisa Camilli (2020) segnala che “gli ultimi due ostaggi italiani liberati [prima di Silvia] erano uomini: si sono tutti convertiti all’Islam, senza suscitare né stupore né indignazione”.²⁵ Silvia Aisha non è solo una donna, ma è una donna convertita: il suo velo è inaccettabile e inassimilabile nell’ordine della nazione, secondo cui le donne (bianche) sono considerate essenzialmente le riproduttrici della nazione (bianca). Silvia Aisha, convertendosi, ha perso la sua bianchezza (Moosavi 2015) e ha tradito la sua razza e la sua nazione.

Per analizzare e comprendere il fenomeno dell’islamofobia da una prospettiva decoloniale e postcoloniale, è utile anche mettere in discussione l’attitudine a considerare attacchi come questo nei termini di *hate speech*. Questa lettura è problematica per diverse ragioni: in primo luogo, banalizza la questione della razzializzazione delle persone musulmane, relegando questi attacchi a una generica forma di discorso “non accettabile” (Pohjonen e Udupa 2017).²⁶ Inoltre, spesso *hate speech* non viene tradotto nel dibattito italiano, così come l’espressione *social media*, luoghi spesso teatro di tali discorsi d’odio: in questo modo sembra che il fenomeno sia confinato allo spazio virtuale, come se non avesse un impatto sulla vita quotidiana delle popolazione musulmana. Infine, anche se molti degli insulti più duri provengono dalla destra, anche il discorso definibile di sinistra è permeato da immaginari neocoloniali, paternalismo e razzismo espliciti.

Così come nel caso di Nibras Asfa, infatti, anche nella trattazione del caso di Silvia Aisha Romano da parte di giornalisti ed editorialisti di sinistra emerge una connessione implicita con l’archivio culturale (neo)coloniale, rivelando un più generale atteggiamento neo-orientalista e da “salvatore bianco” (*white saviorism*). Un esempio indicativo è il titolo di un articolo pubblicato dal quotidiano *La Repubblica*: “Il racconto di Silvia tradita nel villaggio che voleva salvare” (Foschini 2020). In effetti, la cosiddetta narrazione salvifica emerge in numerosi luoghi comuni sulla cooperazione internazionale, ad esempio nella descrizione dei “villaggi remoti nel cuore della foresta” (Gramellini 2018) o della “terribile condizione dei bambini kenioti” che hanno solo bisogno di qualcuno con cui giocare e sorridere (Saviano 2020). Spesso, gli articoli rivelano un mal celato paternalismo nei confronti di Silvia Aisha e delle altre

²⁵ Si vedano anche Perina (2020) e Chirico (2020).

²⁶ La giurista statunitense Sinnar Shirin, utilizzando il quadro teorico della giustizia razziale, avanza la stessa critica al concetto di *hate crime* a cui prova a paragonare il concetto di terrorismo (2022).

ragazzine sprovvolute e sognanti, avvolte in nuvole rosa come i film patinati tipo “La mia Africa”, su cui hanno vagheggiato la loro personale rappresentazione, priva di riscontri effettivi, della destinazione che le attendeva. (Pellizzetti 2020)

Il fatto che parte di questa vicenda si sia svolta in Somalia, dove Silvia Aisha ha trascorso gran parte della sua prigionia, non è neutro per la storia italiana. Tuttavia, gli articoli analizzati non menzionano quasi mai il ruolo avuto nelle sorti del Paese dal colonialismo italiano – identificato come una delle cause principali dell'instabilità socio-politica di tutto il Corno d’Africa – o lo fanno in modo molto problematico. Il giornalista di *Repubblica* Davide Riccardo Romano (2020), ad esempio, cita la cooperazione tra Italia e Somalia, senza mai fare riferimento a come si sia instaurato un rapporto che descrive come “privilegiato” tra le due nazioni. Altri autori criticano i processi di decolonizzazione anziché la colonizzazione stessa (Pellizzetti 2020), mentre alcuni guardano al passato con una certa “nostalgia delle colonie” (Del Boca 1984): “per liberare Silvia abbiamo dovuto chiedere l'aiuto della Turchia, che [...] è diventata la vera «padrona» di quella che era la «nostra» Somalia” sostiene il giornalista di guerra Gian Micalessin (2020).

A emergere dagli articoli analizzati è anche la solita ossessione per il velo, unita a una generale ignoranza sull’islam: ad esempio il *jilbab* di Silvia Aisha viene definito in molteplici modi, spesso sbagliati, come *hijab*, *burqa*, *chador*, *dirac*, *ibaya* [sic]. Di seguito un esempio delle descrizioni del corpo e dell’immagine di Silvia Aisha:

Indossa un hijab verde (il colore dell’islam) piuttosto ampio, sopra un altro vestito dai colori forti, tipico della tradizione locale. La copertura non è integrale, il volto è incorniciato dal velo, ma si mostra. Sguardo e sorriso ci sono, ma inevitabilmente retrocessi rispetto a due anni prima, una distanza che possiamo avvertire e non misurare. L’impressione è quella di una donna avvolta in un trauma protetto da un mistero che cerca di venire a patti con il recente passato per andare avanti. (Romagnoli 2020)

Come ha notato Pepicelli, il rientro di Silvia Romano è stata “un’occasione sprecata” per “discutere di veli, parlandone al plurale e non al singolare”, considerando anche “quelle prospettive decoloniali, elaborate in contesti altri da quelli bianchi e occidentali, che mostrano come i percorsi di liberazione delle donne siano plurali” (2020). I veli

islamici, infatti non sono influenzati solo dalla connotazione religiosa, o dagli aspetti tradizionali, culturali e geografici, ma, come ha sottolineato Igiaba Scego, anche dalla classe e dalla moda:

non esiste un vestito tradizionale somalo, alla stessa maniera in cui non esiste un vestito tradizionale italiano, francese o tedesco. In Somalia c'è la moda, come dappertutto, che cambia nel tempo. [...] Per molti sembra incredibile, ma la moda cambia anche nel Sud globale del mondo. (Virgilio 2020)

Infine Nadia Riva, nota femminista recentemente scomparsa, in un post su Facebook (successivamente rimosso) ha parlato di Silvia Aisha come “di una donna sorridente in un sacco verde della differenziata”. Intervistata dalla *Repubblica*, Riva ha affermato che il suo non era un insulto a Romano, ma una dichiarazione provocatoria su come “da una vita gli uomini cercano di cancellare il corpo delle donne” (Dazzi 2020a). È significativo, tra l'altro, che il suo commento sia stato citato come esempio da *Il primato nazionale*, il giornale online del gruppo fascista Casa Pound (Paoletti 2020).

Come per il caso della “sardina velata”, anche nel caso di Silvia Aisha sia i giornali di destra che di sinistra hanno fatto raramente emergere le voci delle persone direttamente interessate: la stessa Romano, ma anche persone facenti parte della comunità islamica italiana più in generale, e nello specifico altre donne musulmane. Una delle rare interviste in questo senso è stata fatta da un giornale locale alla dottoressa Rosanna Maryam Sirignano, anche lei italiana convertita, che ha affermato:

Io, come tutte le persone che in questi giorni hanno detto la loro, non conosco Silvia Romano, ma anche se la conoscessi profondamente non avrei diritto di mettere bocca su quello che ha vissuto. Su di lei non ho nulla da dire se non che mi dispiace profondamente per quel che ha subito durante il rapimento e per quello che deve subire oggi: sia chi la insulta, sia chi tenta di difenderla analizzando i particolari della vicenda, ma anche coloro che esultano per la sua conversione, sembrano ridurla ad un simbolo, per sostenere le loro convinzioni già radicate e rafforzare la loro visione del mondo. Forse di Silvia importa poco a tutti. (Spinelli 2020)

Fin dall'inizio, l'attenzione per la voce di Silvia Aisha si è orientata verso un morboso voyeurismo per la sua vita privata (Fabbretti 2021a). Diversi giornalisti hanno

scandagliato ossessivamente il suo profilo social alla ricerca di segni di radicalizzazione, riportando per intero i suoi post (Dazzi e Pisa 2020). Un articolo apparso sul *Giornale* ha riportato il numero di “like” che Silvia ha messo a pagine “islamiche” su Facebook (Giacalone 2020). Come ha notato la sociologa Anna Simone, “la verità è che anche il giornalismo tradizionale è diventato gossip, e quindi utilizza le stesse categorie dei social media per seguire le tendenze” (Sabaghi 2020): anche l’ANSA, infatti, si è pubblicamente scusata per aver dato la notizia della prima uscita di Silvia Aisha da casa dopo la sua liberazione, accompagnata dall’informazione che “stava andando dall’estetista” (ANSA 2020a e b).²⁷

L’unica intervista che la volontaria ha concesso alla stampa è stata pubblicata sulla rivista online *Luce News*, giornale conservatore fondato e diretto da due fratelli italiani convertiti all’islam. Nell’intervista, Silvia Aisha racconta essenzialmente il suo percorso di fede: i pregiudizi che, pur considerandosi una persona aperta ed educata in un contesto multiculturale, provava nei confronti delle persone musulmane e delle donne velate; le domande esistenziali che si è posta nei primi giorni del rapimento; l’incontro con il Corano e con la religione; il ritorno in Italia e i primi passi all’interno della comunità musulmana (Piccardo 2020). L’unica reazione dei media *mainstream* all’intervista è stata quella di ribadire i dubbi sulla libera scelta della giovane donna e le insinuazioni sulla sua simpatia per il terrorismo (Ciavardini 2020). Con il passare del tempo, l’attenzione della stampa per questa storia si è affievolita, per poi risalire in occasioni particolari: l’anniversario del suo ritorno in Italia (Fabbretti 2021a), il matrimonio di Silvia con un amico d’infanzia, anch’egli musulmano convertito (Dazzi 2021), e la sua partecipazione a un progetto europeo per contrastare l’islamofobia (Sablone 2021).

4.3.3 Uno sguardo inaspettato: le riviste “femminili” *mainstream*

Dalla rassegna stampa quotidiana è emerso un aspetto imprevisto: rispetto all’islamofobia generalmente diffusa nelle testate generaliste, le riviste della stampa cosiddetta “femminile” *mainstream* – tra cui *Cosmopolitan*, *Donna Moderna*, *Elle*,

²⁷ Nella rassegna stampa quotidiana che ho condotto ho notato che gli articoli che l’agenzia ANSA pubblica sull’islam sono molto problematici. Naturalmente occorrerebbe un’analisi più dettagliata per poter dire che si tratta di una tendenza generale dell’agenzia di stampa. Si vedano a titolo di esempio ANSA (2021b, 2021c, 2022).

Vanity Fair, *Io Donna* e *Donna Fan Page* – sembrano costituire un’inversione di tendenza. Tali riviste, infatti, pongono un’attenzione crescente alle esperienze e ai corpi delle donne “altre”, ovvero a tutte quelle che non corrispondono all’ideale presuntamente neutro di donna bianca, cisgenere, eterosessuale, magra, abile. In questa direzione, intervistano giovani donne musulmane italiane raccontandone le storie, dedicano le proprie copertine alle “*influencer* velate”, propongono articoli di approfondimento sull’uso dei vari tipi di veli islamici nelle molteplici correnti religiose e nei differenti contesti nazionali.

A fronte della violenza epistemica che tendenzialmente pervade le rappresentazioni mediatiche delle donne musulmane nella stampa generalista italiana, le riviste “femminili” *mainstream* contrappongono dunque un immaginario complesso e stratificato, tentando di non riproporre uno sguardo orientalista e islamofobo sulle donne musulmane, italiane e straniere. Se, come abbiamo visto, il tema della rappresentazione mediatica delle persone musulmane in Italia è stato poco indagato dalla letteratura scientifica, il rapporto tra donne musulmane e stampa “femminile” è stato indagato solamente nel dibattito internazionale nel contesto di alcuni stati a maggioranza musulmana.²⁸ L’unica altra ricerca che si sia occupata di questo tema nel contesto è quella di Simona Stano (2010), con un’analisi condotta dal settembre 2001 al febbraio 2008 su cinque riviste femminili italiane molto diffuse (*la Repubblica delle Donne*, *Donna Moderna*, *Io Donna*, *Vanity Fair* e *Vogue Italia*) per indagare le modalità di rappresentazione delle donne musulmane, soprattutto dal punto di vista dell’immagine. Solo tre sarebbero stati, all’epoca, i significati veicolati dai veli islamici, indossati da alcune di queste donne: sofferenza e sottomissione (velo come prigione); violenza terroristica (velo come minaccia); immigrazione (velo come simbolo di alterità) (Ivi, 332-333). L’unica modalità di emancipazione per le donne musulmane è rappresentata dallo svelamento, visto come adesione alla cultura occidentale; esistono tuttavia alcune eccezioni di donne emancipate “malgrado” il velo che indossano, a patto che esse raggiungano degli ottimi traguardi ad esempio nel mondo dello sport o della musica (Ivi, 345). Oltre dieci anni dopo, appare evidente un avvenuto scarto nella

²⁸ Si vedano Zubair (2010), Nurzihan (2014) e Siddiqui (2014). Tuttavia nel mese di luglio 2022 sia la stampa nazionale che quella estera hanno dato ampia copertura alla scelta di *Vogue France* di mettere in copertina lo scatto che ritrae due modelle afrodiscendenti di origine somala, la danese Mona Tougaard e la statunitense Ugbad Abdi, quest’ultima con indosso l’*hijab*. A questo proposito si vedano “Francia, una modella” (2022) e Vivaldelli (2022b).

rappresentazione fornita dalle riviste “femminili”, le quali danno sempre più spazio alle donne musulmane velate come icone di moda e non solo.

La popolarità delle riviste cosiddette “femminili” si è diffusa in corrispondenza del boom economico, quando le donne, indipendentemente dalla propria classe sociale, sono diventate delle consumatrici da fidelizzare e orientare verso un mercato in espansione (Mancinelli 2022). La moda, l’aspetto estetico e i consigli sugli acquisti e sulla vita strutturano ancora le riviste contemporanee, con alcune differenze: nella contemporaneità globale, infatti, il *fashion business* è diventato “sempre più attento alle diversità etniche, di età, d’identità sessuale, di taglia e di abilità fisica” (Fiori 2021). In questo senso, anche le donne musulmane rappresentano una fetta di mercato, a cui il *fashion business* negli ultimi anni ha guardato con sempre maggior attenzione. Costantemente in ascolto delle ultime tendenze, infatti, anche le riviste “femminili” italiane hanno iniziato a occuparsi di “halal beauty” (Zocchi 2021), un tipo di make-up islamicamente “lecito”, e della cosiddetta “modest fashion”, ovvero della moda che rispetta i canoni di modestia che caratterizzano l’abbigliamento di alcune donne musulmane praticanti (Tarlo e Moors 2013; Frisina e Hawthorne 2015). La questione viene trattata nelle pagine delle riviste in vari termini: come uno dei possibili sviluppi della produzione dei grandi stilisti (Casalinuovo 2016); in occasione del lancio di nuove linee di produzione ad opera di stiliste musulmane (Dente 2021b); ma anche nel seguire le vicende di famose modelle musulmane velate, tra tutte la somalo-statunitense Halima Aden (Monnis 2019a; Gadeschi 2022). Il dato più interessante, tuttavia, è che nelle pagine di queste riviste la “modest fashion” è descritta come una delle forme che può assumere la moda, e non come una forma di indottrinamento o sottomissione, come spesso viene dipinta dai media generalisti (Frisina 2015; Abdel Qader 2022).

L’evoluzione attraversata dalle riviste “femminili” nel corso dei decenni ha fatto sì che esse si dedicassero maggiormente ai temi di attualità, pubblicando anche rubriche specialistiche e di approfondimento (Mancinelli 2022). Nell’approcciare l’analisi della stampa “femminile” *mainstream*, i quasi cento articoli raccolti sono stati suddivisi in tre filoni tematici principali: i fatti di attualità e le tendenze che riguardano l’islam e le donne a livello nazionale e transnazionale; la rappresentazione delle donne musulmane italiane; le rubriche di approfondimento su vari temi che riguardano l’islam, con particolare attenzione alla dimensione di genere. Tale distinzione non deve essere intesa come una tassonomia sistematica: al contrario, vi sono degli articoli che tengono insieme le aree che qui vengono presentate come divise, così come vi sono articoli che

eccedono la classificazione proposta. Tuttavia, ritengo che a fini analitici tale distinzione possa essere funzionale a indagare i modi in cui le riviste “femminili” *mainstream* decidono di affrontare le questioni che riguardano le donne e l’islam, e ad evidenziarne continuità e differenze.

Gli articoli di attualità compongono oltre la metà dei testi, tracciando un quadro piuttosto preciso e dettagliato dei maggiori dibattiti che, negli ultimi anni, hanno riguardato le donne musulmane a livello nazionale e internazionale: tra gli altri, il sequestro, il rilascio e la conversione di Silvia Aisha Romano (Formigli 2020; Moro 2020b e 2021d); le controversie sul velo in Europa, dalla questione del *burkini* in Francia (Monnis 2019b) al divieto del velo integrale in Svizzera (Sisti 2021a; Torlone 2021); fino ai più recenti casi di politica internazionale che hanno visto il protagonismo delle donne afghane (Catalano 2021b; Dente 2021a; Sisti 2021b) e iraniane (Coviello 2022; Filippi 2022; Pizzimenti 2022). Indipendentemente dal contenuto, la quasi totalità di questi articoli si differenzia in modo netto da quelli della stampa generalista, dov’è spesso proposta una narrazione dell’islam infarcita di stereotipi e un’immagine sclerotizzata della donna musulmana, sempre sottomessa. Al contrario, nelle riviste “femminili” viene restituita complessità al tema, criticando anzi le retoriche essenzialiste e orientaliste che tendenzialmente lo accompagnano. A proposito degli argomenti securitari che hanno portato all’approvazione del referendum sul velo integrale in Svizzera nel marzo 2021 (Panighel 2021), ad esempio, leggiamo su *Donna Fan Page*:

dietro ai motivi di sicurezza e del pericolo della radicalizzazione islamica, c’è ancora lo scontro di civiltà consumato sulla pelle delle donne. Perché continuiamo ancora a pensare che la donna velata sia necessariamente una donna sottomessa?
(Torlone 2021)

Riportando un episodio di razzismo avvenuto in un caffè negli Stati Uniti, dove una donna velata si è vista consegnare la bevanda ordinata con scritto “Isis” sul bicchiere al posto del suo nome, *Elle* accompagna le dichiarazioni della donna a un commento conclusivo sulla vicenda: “forse per il barista associare una donna musulmana al terrorismo estremista dello Stato Islamico poteva in qualche modo risultare divertente (?), peccato che si tratti di un episodio grave di natura islamofobica” (Moro 2020a).

Il secondo blocco tematico individuato è quello in cui vengono raccontate le storie di donne e ragazze musulmane italiane: dalla copertina di Donna Moderna di maggio 2021 che ritrae l'influencer Tasnim Ali (Ghirardato 2021), a quella del settimanale femminile di *Repubblica*, *D – la Repubblica delle donne*, che elegge la fumettista e *graphic journalist* Takoua Ben Mohamed “donna dell’anno” (De Gregorio 2021); dalla prima candidatura di una musulmana velata alle elezioni comunali di Roma (Gadeschi 2021), alle interviste multiple sull’islamofobia a un gruppo di attiviste (Catalano 2021a). A differenza della maggior parte dei media generalisti, i quali tendenzialmente parlano *delle* donne musulmane, rinforzando gli stereotipi di cui queste sono oggetto, le riviste “femminili” parlano *con* le donne musulmane. Essi, infatti, ospitano spesso le voci delle dirette interessate, che con le proprie prese di posizione e le proprie esperienze materiali disintegrano le narrazioni che le dipingono come vittime sprovviste di agency.²⁹ Tra le altre, la modella e studentessa di Scienze politiche Aya Mohamed *aka* Milan Pyramid, parlando di islamofobia con *Cosmopolitan*, fa riferimento a una delle conseguenze strutturali dell’islamofobia di genere:

Le persone di religione musulmana più attaccate nei paesi occidentali sono le donne; loro, che manifestano il loro credo ogni giorno, rischiano di ricevere insulti e offese ingiustificatamente, ma non solo... davanti a questioni come il diritto al lavoro vengono messe davanti a una scelta: adeguarsi al mondo occidentale o non lavorare. (Catalano 2021c)

Anche la cosiddetta questione del velo viene trattata facendo emergere soprattutto le contronarrazioni delle donne musulmane stesse. Ad esempio, per Sumaya Abdel Qader “portare il velo è un gesto femminista”. Lo afferma sia nel suo ultimo romanzo, *Quello che abbiamo in testa* (2019), sia nell’intervista alla rivista *Elle*, dove sostiene che per lei

femminismo significa garantire a tutte le donne la possibilità di autodeterminarsi, emanciparsi e fare delle scelte secondo la loro coscienza e il loro piacere. Per me – come per Horra [la protagonista del suo romanzo] – portare il velo è un atto di

²⁹ Ampia copertura è data anche alle storie di donne e ragazze musulmane di altri paesi occidentali o di paesi a maggioranza musulmana; in questo secondo caso, alle volte si parla anche di attiviste laiche o atee. Si vedano gli articoli sull’attivista LGBT egiziana Sarah Hijazi (Vengoni 2020), sulla morte della femminista egiziana Nawal El-Saadawi (Moro 2021b), sulla copertina di Vogue UK dedicata all’attivista e premio Nobel Malala Yousafzai (Morosi 2021), sulla prima eroina musulmana in un film Marvel (Sisti 2022).

devozione verso Dio, un esercizio spirituale. Per questo non può essere imposto. Ma non si può neanche impedire di portarlo. (Grasso 2020)

Intervistata da *Vanity Fair* in occasione dell'uscita della graphic novel *Il mio migliore amico è fascista* (2021), Takoua Ben Mohamed si esprime sullo stigma verso il velo islamico e le donne che lo indossano:

ogni volta che esco di casa con il velo so che sarò giudicata per quello che rappresento e non per quello che sono. [...] È importante essere vista per Takoua persona e le persone capiranno che le ragazze musulmane non sono solo il velo che indossano ma molto altro. (Arcolaci 2021)

Il terzo e ultimo blocco tematico identificato è forse quello più inaspettato, che si potrebbe definire *islam for dummies*, o per principianti/inesperti, come quei manuali che introducono in modo semplice e accattivante argomenti di cui chi legge conosce poco o niente. Troviamo infatti, diffusi nelle varie riviste, articoli con nozioni base su cosa siano il ramadan (Moro 2021c) e i cinque pilastri dell'islam (Pizzimenti 2019; Ali 2022), sul significato di *inshallah* ("Cosa significa" 2021) o sul ruolo delle donne *imam* (Nadali 2021). Nonostante questa tesi adotti una lettura *strutturale* del razzismo come sistema di potere, mettendo in discussione la vulgata che confina l'odio per il diverso a una ingenua quanto ignorante non conoscenza dell'altro, questi approfondimenti sembrano necessari quando si parla di islam. In Italia persiste, infatti, una generale impreparazione sulla religione musulmana e sulle persone che la praticano: una conoscenza limitata a poche idee, spesso sbagliate, che sono così diffuse da non essere messe in discussione quasi da nessuno. Il ruolo dei media dovrebbe essere quello di decostruire le idee preconcepite attraverso la diffusione di contenuti verificati (e verificabili): quando si parla di islam, tuttavia, sembra che i media invece rinforzino tali idee, contribuendo a diffonderle (Bruno 2008).

In questo senso, il contributo più interessante riguarda, ancora una volta, il velo. O meglio: i veli. Nell'articolo "Burqa, Hijab, Chador: che differenza c'è tra i tipi di velo delle donne islamiche" a firma di Beatrice Manca (2021), infatti, troviamo un elenco dei veli islamici più conosciuti, corredato di rispettive foto e spiegazioni. Ogni velo è descritto in base alla fattura, alle parti del corpo che copre e al luogo dov'è più diffuso, in base alle tradizioni religiose e culturali, o alle imposizioni governative. Il valore

dell'articolo, oltre al contenuto, è legato al momento di pubblicazione, ovvero la metà di agosto 2021, a poche settimane dal ritiro definitivo delle truppe statunitensi dall'Afghanistan: come abbiamo già visto infatti, il ritorno al potere dei talebani nella regione ha di nuovo posto al centro del dibattito mediatico la questione dell'imposizione del *burqa*, spesso impiegato nella stampa generalista come unico significante del velo islamico. Infine, anche in questo blocco tematico emerge l'idea, corretta ma non scontata quando parliamo di media italiani e islam, che parlare di veli islamici non voglia dire per forza parlare di costrizioni famigliari o culturali, ma anche di libere scelte di fede. Come scrive Elisabetta Moro dalle pagine di *Cosmopolitan* in occasione dell'*hijab day*,³⁰

la verità è che ogni donna musulmana ha un'esperienza di fede molto personale e dunque un diverso modo di rapportarsi all'hijab. I motivi per cui scegliere di indossare il velo sono soggettivi anche se il Corano lo descrive come un gesto di modestia e riservatezza. [...] Certo, è innegabile che in alcuni contesti il velo possa diventare un simbolo sessista di sottomissione della donna, specie in quei Paesi dove la legge lo impone come obbligo [...]. Ma non si può per questo generalizzare. (Moro 2021a)

Le riviste della stampa “femminile” *mainstream* propongono dunque una narrazione articolata dell'islam, approfondendone gli aspetti solitamente poco conosciuti dal grande pubblico; ospitano le rappresentazioni a tutto tondo di varie donne musulmane, che non vengono appiattite nella classica immagine di vittime prive di *agency*; indipendentemente dal tema trattato, le giornaliste dimostrano una grande professionalità e preparazione, proponendo delle analisi approfondite, scevre dai pregiudizi e talvolta arricchite da riflessioni critiche. Si tratta di un approccio per nulla scontato che la ricerca in corso su varie fonti mediali non ha riscontrato altrove in modalità simili o comparabili, e che non è ancora trattato nella letteratura scientifica ad oggi disponibile sull'argomento.³¹

Le ragioni che spiegano tali approcci potrebbero essere varie: da una parte, infatti, le riviste “femminili” sono state storicamente degli spazi di libertà e sperimentazione per le giornaliste donne, libere di esercitare la professione lontane dallo sguardo e dal

³⁰ Evento annuale lanciato nel 2013 dalla newyorkese Nazma Khan al fine di combattere la discriminazione e il pregiudizio contro le donne che indossano l'hijab.

³¹ Un mio articolo su questo tema è di prossima pubblicazione per la rivista CuSSoc.

giudizio maschile. Spesso, inoltre, all'interno di queste riviste (o grazie a loro) sono sbocciati progetti imprevisti, come la rubrica "Le donne parlano" di Miriam Mafai su *Grazia* (Mancinelli 2022), come la posta del cuore tenuta su *Ragazza In* da Lea Melandri (2021), o come la raccolta *Le italiane si confessano* di Gabriella Parca (1959), che ha raccolto centinaia di lettere inviate alle rubriche di consigli di due popolari riviste "femminili".³² Dall'altra parte la rappresentazione positiva delle donne musulmane che emerge dalla stampa "femminile" *mainstream* sembra invece rispondere a un certo "multiculturalismo di mercato" (Frisina 2010b, 136), totalmente pacificato, che "mercifica" l'uso del velo, una pratica al contempo religiosa, politica e identitaria (Frisina e Hawthorne 2015, 214). Come evidenziato, infatti, le donne musulmane corrispondono a una fetta commerciale che potrebbe fruttare grandi guadagni. In questo senso, il tentativo di intercettarne l'attenzione, l'interesse e la stima sembra non tanto legato al desiderio di adottare una lente intersezionale, quanto a raggiungere una limitata inclusione all'interno di un sistema che riproduce gerarchie di potere e di esclusione al fine di estrarne un ricavo economico.³³

Nonostante negli ultimi anni il concetto di intersezionalità abbia visto una crescente diffusione, ritengo sia importante riprendere le origini del concetto per comprenderne l'uso che ne viene fatto oggi (Dambrosio Clementelli e Panighel *forthcoming*). La teoria critica dell'intersezionalità proviene dal lavoro politico radicale di donne e lesbiche nere e di estrazione operaia (Combahee River Collective 1981; Crenshaw 1989), che la intendevano come uno strumento necessario per un radicale cambiamento dell'esistente. Nel caso in esame, certamente le narrazioni e le rappresentazioni fornite dalle riviste "femminili" ribaltano l'immaginario diffuso della donna musulmana (soprattutto velata): tuttavia le immagini patinate, le storie di successo delle "buone musulmane" che ce l'hanno fatta, veicolano un immaginario pacificato e "inclusivo" che non ribalta in nessun modo le dinamiche di potere, discriminazione e oppressione. Come afferma il movimento Non Una Di Meno (2017) nel suo piano contro la violenza maschile e di genere, il femminismo dovrebbe essere "lettura complessiva dell'esistente [che] esige una trasformazione profonda" – e non solo una patina di rosa o un velo in copertina se poi non cambiano i rapporti di potere che tengono queste donne in posizione subalterna.

³² Ringrazio Maia Pedullà e Anastasia Barone per aver ragionato con me su questo punto.

³³ Tale tendenza era stata in parte prevista da Stano, che riportava il modo in cui alcune case di moda avevano ripreso lo stile del burqa sulle passerelle, sovvertendone "completamente i valori cui è legato originariamente, sia per le tinte di cui si colora che per la trasparenza che viene a caratterizzarlo. Il suo obiettivo non è più di nascondere il corpo allo sguardo, ma di incitare a guardarlo" (2010, 342).

V. Combattere l'islamofobia con le auto-rappresentazioni

Se storicamente non a tutte le soggettività è concesso il diritto all'auto-rappresentazione (Moghissi 2011), negli ultimi vent'anni le voci delle musulmane italiane sono diventate sempre più presenti e articolate, dal lavoro delle associazioni alle *stories* delle celebrità di Instagram. Nonostante parte dell'opinione pubblica e delle forze politiche tendano ancora a non ascoltarle, le donne musulmane esercitano una resistenza attiva (Said 1998; Joly e Wadia 2017), rappresentandosi come soggettività autonome che rivendicano la propria *agency* (Salih 2008; Benhadjoudja 2015). Pur nella consapevolezza di condividere molti vissuti, infatti, le donne musulmane rivendicano di essere “tutte molto diverse” anche se “sembra assurdo doverlo sottolineare” (Sirignano 2023, 20). Inoltre, alle identità plurali che queste incarnano corrisponde la pluralità dei percorsi religiosi che attraversano (Campani 2002): le nuove generazioni musulmane italiane ed europee, infatti, con le loro vite e le loro esperienze ridefiniscono l'islam per come questo è stato ed è tuttora vissuto nei paesi a maggioranza musulmana (Hejazi 2009; Acocella e Pepicelli 2015). Se da una parte, le donne musulmane ritrovano nella propria religione una dimensione identitaria “più o meno forte”, esse si sentono anche “profondamente parte dell'Italia”, nonostante non vengano sempre riconosciute come parte della comunità nazionale (Pepicelli 2014, 188). In questo modo, mettono in discussione la dicotomia insita nelle nozioni di identità e di nazione, reclamando “un'appartenenza che non si misura più in base al sangue, al luogo di nascita o alla linea del colore” (Sabelli 2012, 154).

In certo modo la mia ricostruzione del passato è fatta per frammenti e per lampi, ma la scelta dei frammenti, degli squarci e delle porzioni non ha nulla di casuale: mi sono lasciata guidare. Quando ho delle fonti scritte, posso affidarmi a un dettaglio di mia scelta. Ma in questo caso le fonti sono orali: ecco perché ho seguito le loro stesse scelte, la scelta delle donne che avevo davanti. (Djebar 1997, 111)

Nella lunga intervista della sociologa Renate Siebert ad Assia Djébar, la scrittrice algerina descrive in questo modo il lavoro sulle interviste delle donne algerine raccolte per scrivere il suo romanzo *L'amore, la guerra* (1985). Le sue parole hanno risuonato in particolare con il lavoro che ho cercato di fare in questo capitolo, tutto dedicato all'analisi delle interviste condotte, nonché dei romanzi, memoir, graphic novel e racconti scritti da donne musulmane italiane. Altre parole della stessa autrice mi avevano aiutato, mentre scrivevo la tesi di laurea magistrale, a riflettere sui silenzi delle donne che avrei voluto intervistare e che, per varie ragioni, si sottraevano alle mie richieste; nel riportare le storie di chi ero riuscita a intercettare, mi ero detta che avrei parlato "accanto" a loro (Djébar 2015, 6), e non al loro posto. Durante il dottorato, come ampiamente discusso nel primo capitolo, mi sono interrogata sui miei silenzi: se in quanto persona assegnata donna in questa società la norma eteropatriarcale prevede che io mi metta continuamente in discussione, non mi fidi mai di me stessa, delle mie capacità e delle mie esperienze, in quanto persona bianca ho fin troppa agibilità per parlare di razzismo. Il ribaltamento, forse, sta proprio qui: la mia sindrome dell'impostora in quanto donna permette alla me bianca di stare zitta e, soprattutto, in ascolto. In questa direzione, nel riportare le parole, le esperienze, le lotte, le contronarrazioni delle donne musulmane italiane, ho cercato di farmi guidare dalle loro griglie interpretative più che dalle mie, lasciando che emergessero dalle intervistate e dalle scrittrici analizzate le tematiche da loro ritenute rilevanti e le interconnessioni tra i loro percorsi di vita.

Nel rivendicare il diritto di far sentire la propria voce e di raccontare da sé la propria storia, Geneviève Makaping afferma perentoriamente che "non racconto solo del mio dolore" (2022, 69). Le narrazioni sulle donne alterizzate – e dunque non solo sulle musulmane, ma anche sulle donne Nere, razzializzate, migranti e dei Sud globali – come abbiamo più volte ricordato anche quando cercano di essere positive sono caratterizzate da tinte vittimizzanti. Al fine di ribaltare tale approccio, nonostante la mia tesi sia incentrata sul fenomeno dell'islamofobia di genere, ho cercato di dare eguale valore e rilevanza a tutti gli aspetti e le sfumature che caratterizzano le vite delle intervistate, per non rappresentarle solo come *vittime* di discriminazione. In questo senso l'articolazione dei paragrafi che seguono si svolge in parte ricalcando la consequenzialità che le donne costruiscono nei loro racconti di vita, in parte condensando gli argomenti emersi in modo più ricorrente in sei macro temi: i percorsi biografici tra alterizzazione, richiesta di adesione al corpo della nazione e doppia

assenza; le esperienze di educazione e studio, tra i percorsi scolastici e la ricerca della conoscenza come cammino di fede; le rappresentazioni ricorrenti e stereotipate sull'islam e le donne musulmane tra le costruzioni mediatiche e ideologiche e le percezioni della realtà; i rapporti con la comunità e con la famiglia e i percorsi di avvicinamento o allontanamento dalla religione; l'esperienza dell'islamofobia come fenomeno materiale e strutturale, dalle aggressioni alle disparità sociali; infine, le esperienze o i desideri di resistenza, tra pratiche contronarrative e progetti futuri. Come si vedrà, molte tematiche intersecano e oltrepassano questa categorizzazione che, pur necessaria al fine della restituzione, rimane in parte arbitraria e riduttiva della complessità esperita nelle vite incarnate.

5.1 L'ordine della nazione

5.1.1 Raccontare di sé

Quando ho contattato le donne che hanno preso parte alla mia ricerca, ho dichiarato sin da subito quale fosse il tema della tesi e come intendevo declinarlo. Questa scelta sabota il meccanismo secondo cui, per svolgere delle interviste biografiche efficaci, non si debba descrivere nel dettaglio all'eventuale intervistato "l'oggetto e gli scopi della ricerca" poiché ciò "potrebbe infatti portare l'intervistato a prepararsi all'incontro, selezionando *a priori* gli argomenti da trattare" (Bichi 2002, 97-98). Secondo la metodologa Rita Bichi, infatti, è "auspicabile" mantenere una certa genericità sul "motivo che ha portato alla selezione proprio di quella persona" al fine di non "portare limitazioni al campo delle dimensioni potenzialmente rilevabili nell'intervista" (Ibidem). Tale approccio, seppur scientificamente accurato, mi è sembrato fin dall'inizio inconciliabile con le premesse epistemologiche, teoriche e politiche del mio lavoro, in quanto configura una modalità estrattivista di intendere la ricerca, togliendo a chi viene intervistato la possibilità di scegliere che cosa dire e che cosa tacere, oltre che la possibilità di sapere cosa verrà fatto delle proprie parole. Questa scelta ha talvolta prodotto una selezione delle esperienze in base a quello che le intervistate pensavano che volessi sentirmi raccontare: tuttavia più che a un fallimento del buon esito

dell'intervista (in ogni caso rivendicato), credo che il mio approccio abbia portato al manifestarsi di alcune delle dinamiche al centro di questa ricerca, le quali verranno esposte ed analizzate insieme ai contenuti emersi.

Come già anticipato nel capitolo metodologico, l'interazione con le intervistate è sempre partita con piccole variazioni della stessa richiesta, ovvero "vorrei che mi raccontassi un po' della tua vita, partendo da dove preferisci". Si trattava dunque di una domanda deliberatamente molto generica, che avrebbe potuto far prendere ai racconti di vita direzioni anche molte diverse. A parte qualche richiesta di essere più precisa nella consegna o di formulare io delle domande a cui agganciarsi per cominciare il racconto, e a parte un paio di ragazze che hanno esordito raccontandomi dei loro percorsi universitari, tutte le interviste sono partite dal racconto delle proprie "origini": le donne migrate in età adulta mi hanno detto qual è la loro nazionalità di nascita e da quanto tempo sono in Italia; le donne migrate da bambine insieme alle loro famiglie mi hanno detto qual era il Paese dove sono nate e a quale età sono arrivate; le donne nate in Italia mi hanno detto il nome della città italiana in cui sono nate, che poteva corrispondere o meno al luogo in cui poi sono cresciute e hanno vissuto. Pur avendo la possibilità di far partire la propria narrazione da dove preferivano, le intervistate hanno ritenuto che la prima cosa che volessi sapere – in quanto etero-rappresentante – fosse la risposta alla domanda *da dove vieni*, posta insistentemente a chi non viene considerato parte della comunità nazionale. Tale pressione non è un banale interesse per le vite di queste donne, ma una forma di razzismo che le "mostra come inferiori e dequalifica la loro umanità" (Grosfoguel 2017b, 146), come emerge dalle parole di una delle intervistate:

io come persona non avevo problema a dire vengo dal Marocco però sono qua in Italia, ho la cittadinanza, mi sento italo-marocchina, non ho problemi. Solo che adesso [...] non ci si accontenta più della persona come individuo ma devi precisare cosa sei e cosa non sei, vengono prima le tue origini che la tua persona. Cioè quindi tu sei marocchina, fine. Tu sei italiana, fine. Italo-marocchina, in che senso? Cosa vuol dire? (N10-26)

Anche nella narrativa delle donne musulmane spesso la narrazione inizia da qui, dalle domande ricorrenti che vengono poste, dall'ossessione per le origini di chi viene percepita come Altra: è il caso di Assia Belhadj, che inizia il suo *mémoire* affermando "Sono nata in Algeria, in arabo Al Jazair (الجزائر), ufficialmente Repubblica

Democratica e Popolare, detta anche il Paese di un milione e mezzo di martiri, in relazione al numero di quanti si sono sacrificati per la rivoluzione nazionale di liberazione” (2018, 12). Ed è il caso anche del volume scritto dall’influencer romana Tasnim Ali, che esordisce sostenendo “A me le domande piacciono. Se chiedi è perché vuoi sapere e non c’è niente di male nel voler sapere. [...] Ad esempio, non potete capire quante volte, nei miei 23 anni di vita, mi hanno chiesto: ‘Ah, ma parli italiano?’” (2022, 5). Alcune scrittrici, tuttavia, utilizzano questa formula di apertura come una strategia narrativa per sovvertire le domande altrimenti subite e per ribaltare lo sguardo che le pone, al fine di dare avvio alla propria contronarrazione. Il racconto “Che ne sarà dei biscotti”, contenuto nella raccolta ad opera di undici autrici afroitaliane *Future* (Scego 2019), inizia infatti interrogando a propria volta quella domanda, per svelarne i retroscena linguistici e politici:

Mi capita di conoscere costantemente nuove persone. Quasi subito, dopo aver sentito il mio nome esotico, mi si chiede da dove vengo. [...] Io, ecco la risposta, sono senza radici. O meglio, vengo dal Mare Mediterraneo, questo è certo. [...] Essere senza radici significa essere un corpo costantemente bombardato da atti linguistici. Spesso mi sento domandare ‘di che origine sei?’ [...]. Il punto però è capire quale sia l’intento della domanda: perché ci viene chiesto “da dove veniamo”? Qual è il sottotesto? Che dinamiche innesca questo processo linguistico? (Wii 2019, p.171)

Anche la graphic novel *La rivoluzione dei gelsomini* di Takoua Ben Mohamed parte dalla constatazione di una crisi di identità, che funge però da espediente per raccontare la storia recente della Tunisia e l’opposizione al regime di Ben Alì, al fine di ritrovare se stessa nelle storie della sua famiglia e del suo Paese d’origine:

Casa mia non so dov’è: casa mia è stata cancellata dalla memoria e io ho smarrito la strada per ritrovarla. Casa mia non so dov’è. Ho cercato tra i libri di storia, tra gli archivi di famiglia. Nel cuore delle persone. Ho cercato nel mio presente e nel mio futuro. Ho cercato una risposta alla domanda che mi sono sempre posta: “chi sono io?”. (Ben Mohamed 2018, 9)

Il senso di estraneità/alterità a cui le donne musulmane sono continuamente rinviate emerge preponderante in molte delle narrazioni raccolte, insieme alla consapevolezza “degli immaginari pubblici che le prendono di mira” (Gallo e Scrinzi 2021, 399): l’auto narrazione di sé, pertanto, spesso fatica a svincolarsi dal desiderio di “proiettare un’immagine rinnovata delle donne musulmane” che metta in discussione la rappresentazione di sé “come vittime passive o come minaccia ai valori occidentali” (Ibidem).

5.1.2 Cittadinanza ed estraneità

[...] è tosta anche dal mio punto di vista: sono cresciuta qua e sono straniera, cioè di origine straniera, non sono mai considerata italiana ma sempre straniera. Quindi qualsiasi cosa io faccia sarò sempre la straniera di turno, per cui per me è un po’ difficile gestire ‘sta condizione anche perché noi siamo cresciuti in Italia però non abbiamo ancora la cittadinanza. Poi col decreto sicurezza è come se ci venisse detto che siamo portatori di insicurezza, dei problemi di sicurezza. Quindi è come se venissimo tartassati con l’idea che anche se cresciamo in Italia, anche se nasciamo qua, siamo comunque stranieri. (S6-nd)

L’esperienza di essere percepita come “non troppo” italiana (Ambrosini e Pozzi 2018) ritorna nei racconti di molte ragazze che si ritrovano confinate nel ruolo di *familiar stranger* (Hall 2017) dal momento che vivono la “peculiare condizione di crescere da straniere in un luogo dove sono nate o comunque sono arrivate molto piccole” (Acocella e Pepicelli 2015, 19). I vissuti che le donne musulmane condividono nei loro racconti di vita danno un’idea non solo degli aspetti problematici della legge italiana sulla cittadinanza, ma anche di tutte le implicazioni che si nascondono dietro di essa. La maggior parte delle donne intervistate è cittadina italiana – solo una ha lo status di rifugiata – ma tutte hanno esperienze diverse, riassumibili in quattro gruppi distinti: il gruppo delle nuove migranti, venute in Italia a seguito di ricongiungimenti familiari, che hanno acquisito la cittadinanza per lo più attraverso i loro mariti che vivevano già da diversi anni nel Paese; il gruppo della “generazione 1,5” (Rumbaut 1997; Ricucci 2005), ossia le ragazze nate nei Paesi di origine dei genitori e immigrate in Italia da bambine: queste sono di solito quelle che incontrano maggiori difficoltà nel processo di

naturalizzazione; il gruppo delle cosiddette “seconde/terze generazioni”, ovvero ragazze nate e cresciute in Italia, che di solito hanno ottenuto la cittadinanza da genitori emigrati in precedenza o al compimento dei 18 anni; infine, il gruppo delle convertite, cioè le donne nate in Italia da genitori italiani bianchi che si sono convertite all’islam a un certo punto della loro vita. Nel riportare la classificazione “decimale” del sociologo Rubén Rumbaut, Sulinda – la protagonista del primo romanzo di Sumaya Abdel Qader – le mette fortemente in discussione:

a proposito di immigrati di seconda generazione: cosa si vorrà mai dire? Forse che siamo portatori del gene dell’immigrazione? [...] Rifiuto questa definizione perché la considero l’ennesimo modo di sottolineare la diversità che di per sé non dovrebbe essere un problema, ma che invece viene associata a uno stato, quello di immigrato, che volenti o nolenti ha una forte accezione negativa. [...] è interessante l’idea di classificarci come numeri, e decimali per di più, neanche interi. (2008, 15)

All’interno delle nazioni repubblicane e democratiche sono attivi processi di razzializzazione, apparentemente trasparenti (Ribeiro Corossacz 2015) ma che, di fatto, stabiliscono i confini tra inclusione ed esclusione dall’apparato nazionale. Come in Francia si parla di persone “*issues de l’immigration*”, così in Italia si usa l’espressione “seconda generazione”, sottintendendo “immigrati di”, come se fosse impossibile liberarsi dello status di eterni migranti (Balibar e Wallerstein 1991). Sulinda, protagonista del libro di Abdel Qader e alter ego dell’autrice, è nata in Italia da genitori giordano-palestinesi; per lei la concessione della cittadinanza non è automatica e deve anzi attendere i tempi e gli esiti di una burocrazia kafkiana: a causa di un errore che la fa risultare espatriata per tre mesi (anche se si trattava solo di un trasloco), a trent’anni Sulinda/Sumaya si ritrova a dover fare ancora richiesta del permesso di soggiorno. Mentre compila “la sezione *dati visto*” in cui le si richiede la “data di ingresso in Italia, frontiera, durata visto ecc” si domanda con ironia e amarezza: “in Italia ci sono nata. Vale quella come data di ingresso? [...] Simpatica la richiesta del motivo di soggiorno. Cosa ci scrivo?” (2008, 31). Una delle intervistate, che pure è nata in Italia e ha dovuto attendere i diciotto anni per fare richiesta di cittadinanza, condivide l’amarezza rispetto al cosiddetto *ius sanguinis*:

[...] mi sono resa conto di quanto fosse assurda questa cosa quando sono andata in un viaggio a Copenaghen e ho incontrato un ragazzo argentino, che viveva in Argentina, che aveva la cittadinanza italiana. Non sapeva una parola di italiano, non aveva mai studiato niente che riguardasse la cultura italiana però aveva la cittadinanza perché ce l'aveva il suo trisavolo. [...] Gli dicevo "io ho fatto il liceo classico e ho dovuto aspettare i diciotto anni per avere la cittadinanza", io non so... se mi chiedi qualche cosa di grammatica, dei verbi, li so, [...] è follia. (R16-27)

Mariam Ghrissi, giovane attivista italo-tunisina, critica a sua volta la legge, evidenziandone gli aspetti di esclusione su base economica:

le spese del passaporto non sono blande, qualcuno le può considerare niente di che, però ci sono delle famiglie che magari a livello economico non possono permettersi di fare subito il passaporto al compimento dei diciotto anni del ragazzo. Tu però hai sei mesi di tempo per poter fare richiesta e prendere il passaporto, altrimenti poi non lo puoi più avere, devi lavorare cinque anni per fare richiesta, devi avere un certo reddito [...] considerando il fatto che la maggior parte delle volte ti viene negato il lavoro perché sei straniero. E quindi si ritrovano a lavorare in nero, magari in luoghi di lavoro dove non sei ben retribuito. (MG17-20)

Sentendosi "rifiutate" dalla "propria madrepatria" (Scego 2019, 12) alcune donne musulmane mettono in discussione il proprio senso di appartenenza alla nazione (Abdel Qader 2008, 20). Una delle intervistate, ad esempio, è una musulmana Nera nata in Italia ma diventata cittadina solo a sedici anni, quando suo padre ha finalmente acquisito la cittadinanza. Nella sua intervista, afferma che quando lei e i suoi amici erano piccoli

sapevamo che eravamo italiani, però eravamo italiani non riconosciuti dallo Stato. I tuoi compagni sì ti dicevano "sì sei italiano", però [...] comunque anche se tu cresci che ti senti parte, il sistema te lo ricorda spesso che non è così, ma tipo anche per le cose stupide. (A18- 23)

L'ottenimento della cittadinanza italiana non sempre è sufficiente a superare questa tensione, come afferma infatti una delle intervistate: "con la cittadinanza o senza la

cittadinanza sono sempre straniera, non cambia nulla” (K3-32). Oltre alle problematiche insite nella legge, ad alimentare il senso di esclusione da quella che Annalisa Frisina definisce “cittadinanza culturale, cioè l’essere considerate italiane nella vita quotidiana” (2015, 117), c’è lo sguardo razzializzante e razzista dell’italiano biancho. Assia Belhadj, autrice di *Oltre l’hijab. Una donna da straniera a cittadina* (2018), nella sua intervista racconta ad esempio un episodio avvenuto durante una presentazione del suo libro:

A un certo punto, si è alzato uno di loro e mi ha detto “prima di dire quello che dici” – perché avevo parlato di libertà e così via – “tu già non devi presentarti qui con il velo, dovresti toglierlo prima di entrare in questa sala. E poi come ti permetti, una donna sottomessa sotto questo velo di parlare di queste cose e io devo accettarle?”. Hai capito? E mi ha detto “adesso dovresti togliere quel velo. [...] Tu non sei cittadina, tu non rispetti l’Italia attraverso questo velo”. [...] siamo arrivati a pensare che l’italiano deve avere un credo specifico. (AB2-34)

Nell’esperienza di Belhadj il velo è un “significante razziale” (Frisina e Hawthorne 2015, 206) che la confina nello stato di eterna migrante: “la gente mi considera straniera perché se porti il velo sei una straniera. Forse quando toglierò il mio velo e metterò una minigonna, magari posso diventare un’italiana” (AB2-34). Lo svelamento, infatti, in ottica eurocentrica è “presentato come la principale tappa del processo di liberazione femminile” (Laurano 2014, 208). Nonostante lo sguardo che la confina nell’alterità, l’autrice dichiara di sentirsi pienamente cittadina, senza che questo neghi il suo legame con l’Algeria. Come lei, altre intervistate sono riuscite a costruire e a mantenere un equilibrio tra le loro identità multiple: “io mi reputo afroitaliana – afferma A18-23 – anche se questo tipo di identificazione [...] prima non esisteva neanche, perché la comunità di italiani di seconda generazione era più piccola”. Nell’esperienza di un’altra donna, trasferitasi all’estero per trovare lavoro, la coesistenza delle proprie identità è raccontata con serenità e consapevolezza:

io adesso sto vivendo qua e sinceramente mi sento italiana. [...] È vero, le mie origini sono marocchine, però della cultura marocchina mi piace il *cous cous* voglio dirti! [...] Secondo me in generale tu ti senti di far parte della nazione dove sei cresciuta, forse. Perché comunque trent’anni in Italia non sono pochi. Quindi

quando mi chiedono di dove sei io dico “vengo dall’Italia” ovviamente, perché è vero. Se mi chiedono delle mie origini, dico “vengo dall’Italia e le mie origini sono marocchine”, perché è la risposta che mi sento [...]. Non perché penso che il Marocco sia un paese non degno di essere nominato, ma perché effettivamente sono cresciuta in Italia e le mie origini sono marocchine, è un dato di fatto (A8-35)

5.1.3 Razzializzazione e visibilità

L’Italia che ho conosciuto io non è la stessa di oggi per gli stranieri... se tu stai intervistando le seconde generazioni, forse io mi ritengo una tra la prima e la seconda generazione, anche se in realtà sono figlia di una straniera. Il mio vissuto è relativamente diverso rispetto a quelli nati alla fine degli anni ‘90 e l’inizio degli anni 2000 oppure che sono venuti in Italia in questi anni, perché l’Italia è cambiata dagli anni ‘90 ad adesso [...]. Infatti ai miei tempi l’immigrato era “ben visto” perché mancava la manodopera. Il razzismo sì l’ho vissuto comunque, l’ho vissuto perché ero considerata “la marocchina”, ero considerata quella che non portava i vestiti di marca, cioè ai tempi la maggior parte delle persone [...] aveva le scarpe Nike, invece oggi no, oggi la gente veste anche Primark, veste H&M... Ai miei tempi invece se ti vestivi bene era perché i vicini di casa o gli amici di famiglia ti portavano i vestiti che non usavano anziché buttarli nel cassonetto giallo. Quindi anche quando tu mettevi un vestito di marca era risaputo che te l’aveva dato la figlia della tizia. Adesso tutto è cambiato per l’undici settembre 2001. (A8-35)

Il processo di razzializzazione vissuto dalle donne musulmane, come evidenziato nel frammento di intervista qui sopra, non è legato soltanto agli elementi religiosi che queste incorporano, e che dunque appaiono visibili. Prima di essere considerate “le musulmane”, diverse intervistate raccontano di essere state comunque rinviate all’alterità del loro essere (o apparire) straniere. Una donna riflette su questo aspetto, riconoscendo che, pur senza marcatori religiosi visibili, anche il solo fatto di essere chiaramente non bianca produce situazioni discriminatorie:

io non porto il velo però si vede che i miei tratti sono stranieri, si vede che sono nord africani e una volta quando ero al liceo lungo un corridoio ho incrociato due ragazzi che hanno detto tra di loro, cioè mi hanno praticamente chiamata

“talebana”. A bassa voce però io ho sentito, non ho detto niente ma il ricordo comunque mi è rimasto. (S6-nd)

Al contrario, un'altra intervistata ritiene che lei e una sua amica e compagna di classe non abbiano subito processi di alterizzazione nonostante la visibilità come musulmane e non bianche grazie al fatto che entrambe, nate e cresciute in Italia, parlano fluentemente l'italiano:

[Alle superiori] quando si parlava di politica o altro, ma anche alle medie o alle elementari... a nessuno cambiava niente tipo il fatto che fossimo entrambe musulmane o che una di noi mettesse il velo, o anche il fatto che io fossi Nera... anche perché io e K. abbiamo il privilegio di essere fluenti in italiano perché siamo italiane, e quindi tira giù un sacco di barriere e quando la gente parla con te dice “ah ma allora sei come me”, e [...] ti trattano come tratterebbero altre persone. Probabilmente una persona che magari si è trasferita in Italia a dodici anni con un accento diverso ti racconterebbe una storia completamente diversa rispetto alla mia. (A18-23)

L'alterizzazione vissuta passa spesso attraverso un atto performativo del linguaggio, per cui a forza di sentirsi definire come straniere, queste donne finiscono per identificarsi con tale identità:

penso di non aver mai vissuto una situazione in cui non fossi appunto “la marocchina”, [...] non era una cosa solo affibbiata dagli altri, anch'io mi sentivo così. Ma perché è ovvio, cioè penso sia ovvio, sei sempre stata caratterizzata come tale quindi alla fine sei un po' quello, diventi quello. (I9-25)

Due intervistate di origine marocchina, inoltre, sottolineano l'“accezione negativa” (K19-23) del termine “marocchino”, che in sé non sarebbe “offensivo, è un dato di fatto, identifica qualcuno che viene dal Marocco. Ma il contesto in cui lo usi, [...] il modo in cui viene usato, in base alla situazione, è razzista o islamofobo” (A8-35). Come evidenzia Chaimaa Fatihi nel suo libro *Non ci Avrete mai. Lettera aperta di una musulmana italiana ai terroristi*, “marocchino” è infatti spesso utilizzato come forma metonimica per indicare, “in senso dispregiativo”, “i migranti di altri Paesi in genere,

anche quelli che non hanno nulla a che fare con il Marocco” (2018, 57). Anche Sumaya Abdel Qader in entrambi i suoi romanzi riconosce che “anni fa dare dell’arabo era dispregiativo quanto oggi dare del musulmano” (2008, 136). Mentre evoca alcuni ricordi di infanzia, infatti, Abdel Qader riporta di quando un suo compagno di classe delle elementari la prendeva in giro urlandole “araba araba!” (Ibidem); o di quando, in un pomeriggio trascorso a casa di un’amica, le capita di ascoltare un discorso tra la madre e la nonna in cui parlavano di lei:

e la madre commentò: “Ho capito, è la figlia degli arabi”. Arabi, già. Al tempo eravamo semplicemente gli arabi. Quelli che affascinarono tutti con i racconti delle *Mille e una notte*, quelli dei cammelli del deserto e della danza del ventre. Oggi siamo i musulmani, forse estremisti, quelli che non riescono a integrarsi, quelli dell’Isis che si fanno esplodere e attentano alla sicurezza degli europei. Se ci penso mi viene una gran rabbia. (Abdel Qader 2019, 202-203)

Una delle intervistate, infine, compara i propri vissuti prima e dopo aver indossato il velo, riflettendo sulla propria esperienza di *white passing* (Giuliani 2012 e Ribeiro-Corossacz 2012):

io ero bianca perché non indossavo il velo, quindi non c’era niente che mi caratterizzasse, quindi è quello un po’ che mi ha facilitato, che è bruttissimo da dire così, però insomma [...]. C’era invece la mia compagna di classe alle elementari, più scura di me con i capelli crespi, quindi palese insomma che non fosse [italiana]... e lei ha vissuto delle cose peggiori rispetto a quelle che ho vissuto io. E in certi momenti ho avuto anche la sindrome dell’impostore. Ho, come dire, appoggiato questa forma di discriminazione nei confronti di questa povera bambina [...]. Io da marocchina avrei dovuto solidarizzare invece ho fatto quella che agisce attivamente oppressione perché così, boh, è più facile. Poi ovviamente ero una bambina quindi [...] in quel momento non avevo minimamente realizzato. (I9-25)

Lo “sbiancamento” esperito da questa intervistata la rendeva accettabile all’altro e in parte anche a sé stessa (Pepicelli 2015, 84). Solo da grande, grazie all’avvicinamento alle riflessioni politiche sulla razza e il razzismo, si è resa conto di aver interiorizzato le

dinamiche di oppressione nella ricerca di accettazione in una società prioritariamente bianca (Fanon 1952), su cui adesso riflette con consapevolezza:

io non ero quella cosa lì, nel senso, anche quel discorso molto, molto brutto e pericoloso che è tipo “gli stranieri buoni e gli stranieri cattivi”, per cui c’è un certo tipo di “straniero” che va bene, va bene quando è bianco, lavora, c’ha una famiglia, è bravo, è rispettoso.... se no sei quello cattivo. Anche per la mia famiglia un po’ c’è stata questa cosa qui, del “devi essere la straniera buona”, nel senso di devi studiare o lavorare, devi sempre comportarti bene sennò sei “la marocchina” sporca, quindi bisogna vestirsi bene etc. È una cosa che io odiavo totalmente. (I9-25)

5.1.4 Tra integrazione e doppia coscienza

L’integrazione è una cosa che si costruisce insieme. [...] Spesso mi sento dire che non sono integrata, che non voglio integrarmi. Quelli che lo affermano vorrebbero che diventassi uguale a loro: se voglio integrarmi devo assomigliare agli altri. In pratica, mettere da parte la mia identità e la mia cultura, tutto quel bagaglio che ho costruito fin dall’infanzia. Se questo fosse il significato di integrazione – abbandonare una parte di me e snaturarmi – allora non vorrei integrarmi. [...] Per me l’integrazione rappresenta invece un’aggiunta, la capacità di conservare il proprio patrimonio culturale e di arricchirlo con quello che di nuovo si incontra. È sintomo di interazione, di convivenza pacifica. (Belhadj 2018, 51)

Nelle parole delle donne musulmane italiane risuonano spesso critiche al discorso sull’integrazione che Assia Belhadj, ad esempio, preferisce definire “interazione” sostenendo che “non si fa da una sola parte, non si può giudicare sempre una parte, è una cosa che si costruisce: la costruisco io e la costruisce la società” (AB2-34). Il sociologo algerino Abdelmalek Sayad è stato quello che più ha messo a critica i paradossi nel rapporto tra società postcoloniali e immigrazione, in particolare rispetto al concetto di integrazione, svelandone i “connotati colonialisti” (Bonfiglioli *et al.* 2009, 20). Secondo Sayad (2002) infatti, il termine integrazione è un eufemismo che cela dentro di sé la dimensione coloniale dell’assimilazione, per cui le soggettività

colonizzate devono identificarsi passivamente alla società dominante. Secondo una delle intervistate si tratta di un meccanismo

molto pericoloso, perché a volte è un'integrazione che vuol dire "o sei così o non ti accettiamo". Per cui, l'integrazione non parte soltanto da me di seconda generazione che, come dire, "mi adeguo" alla cultura di qua. E già così non mi accettano comunque in molti. (I9-25)

Le teorie di Sayad risuonano anche nella riflessione di Mariam Ghrissi, la quale evidenzia un altro punto problematico del concetto di integrazione, ovvero il far ricadere la responsabilità dell'esclusione sull'individuo, anziché su di un sistema strutturale di potere:

quando si parla di integrazione si parla sempre degli stranieri che devono integrarsi [...] ma secondo me se non è una cosa che viene da entrambe le parti, non ci sarà mai integrazione, perché poi io mi posso impegnare quanto voglio ad integrarmi, ma se tu non l'accetti non si va da nessuna parte, saremo sempre fermi lì. [...] è questo che mi preoccupa, è questo che mi porta poi a dover agire. Ho tante amiche qui che adesso magari si laureano, stanno finendo la magistrale e dicono "no ma io con il velo in Italia non ce la farò mai, devo uscire", e io invece no. Io voglio vivere in Italia con il velo. Fammene una colpa?! [...] io sono nata e cresciuta, io ci passerò tutta la vita qui, [...] dover cambiare stato perché qui non sono accettata, nonostante io c'abbia passato tutta la mia vita... Eh no. Pesa. (MG17-20)

Sentirsi costantemente in bilico tra ingiunzioni all'integrazione e continua alterizzazione, alimenta la dimensione sociale definita da W.E.B. Du Bois come *doppia coscienza* (1903) e da Abdelmalek Saiad come *doppia assenza* (1999). Entrambi i concetti rimandano a una condizione di ambivalenza (Bhabha 2001), uno spazio liminale e *in-between* tra società "di origine" e "di accoglienza" (Zine 2006), come espresso nelle due interviste seguenti:

io sono una seconda generazione, sono nata e cresciuta in Italia, ho acquisito la cittadinanza a 18 anni e i miei genitori sono entrambi marocchini e musulmani. Quindi ho vissuto pienamente in casa la cultura marocchina islamica, da parte di

mia madre soprattutto che è molto credente e anche molto rigida. Ho anche vissuto tutte le contraddizioni del vivere fuori da casa una cultura italiana, cattolico cristiana che anche nelle piccole scelte... banalmente fare gli scout, andare in contraddizione se fare gli scout o meno [...]. Da una parte io mi sono sempre identificata – forse anche per una questione di appartenenza e di riconoscimento, cioè di volersi sentire riconosciuta in una comunità che vivi molto più di quanto non vivi la famiglia e via dicendo – nella cultura italiana [...]. Col tempo poi ho fatto le mie scelte, però sempre in questa eterna contraddizione dello scegliere una cosa che escludeva qualcos'altro, che però era comunque parte di te. [...] Idem quelle volte in cui ho vissuto invece la società musulmana e marocchina di cui non mi sentivo parte invece perché, ecco, “questa è quella che viene da fuori”, “che parla in marocchino ma sempre con l’accento italiano!”. (S7-24)

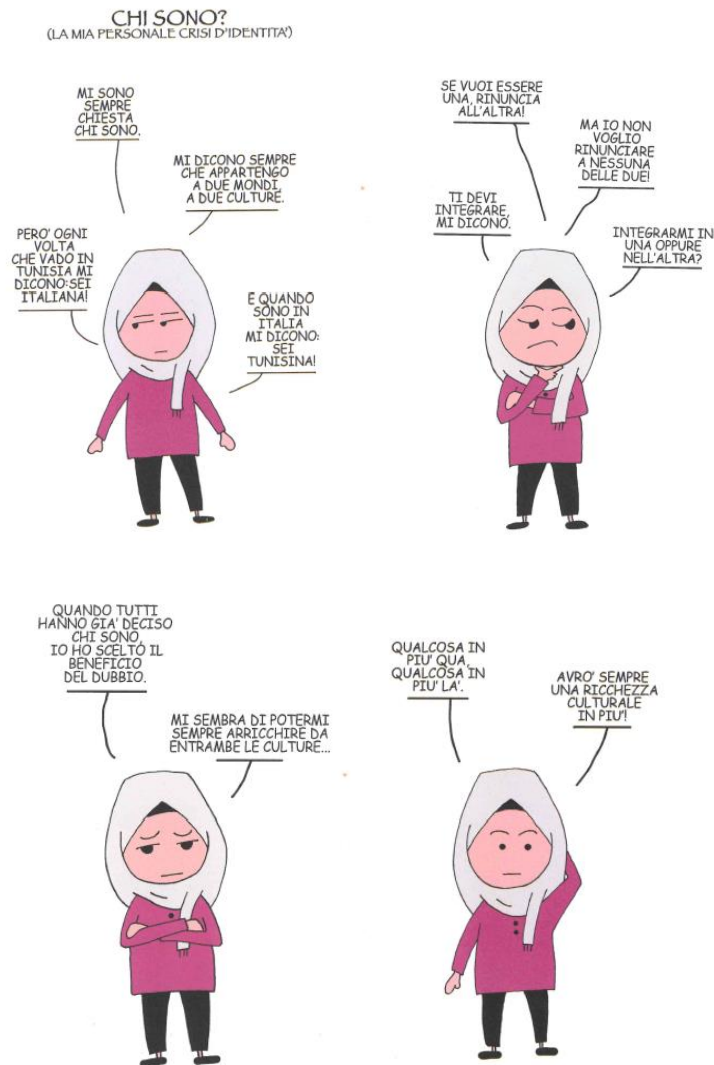
[...] sei straniera sia qua che là perché alla fine sei cresciuta qua, hai una mentalità più occidentale però sei straniera anche nei paesi dove sei nata, dove hai le tue origini, quindi sei doppiamente straniera [...] perché comunque per loro sei quella europea. (S6-nd)

Anche in questo caso, spesso alle donne musulmane vengono poste in modo ossessivo delle domande che vorrebbero costringerle a schierarsi da una parte o dall'altra, come “ma ti senti più marocchina o più italiana?” (Fatihi 2018, 57) o “ma cosa scegli, la Costituzione o il Corano?” (NB12-28). Alcune donne raccontano invece come i propri nomi venissero costantemente storpiati o sostituiti con altri, perché non si faceva “lo sforzo di imparare la pronuncia del mio nome” (Ben Mohamed 2021, 69), o per farli apparire “più italiani” (S6-nd; S7-24). Una donna mi racconta che dal primo giorno delle elementari la sua maestra ha dichiarato che avrebbe spostato l’accento per pronunciare il suo nome, e che lei stessa per anni si è fatta chiamare così, quasi le dava quasi fastidio la pronuncia corretta “ma in realtà era una specie di negazione della mia identità. [...] Ci ho messo davvero tanti anni per scrollarmi di dosso questa credenza e riprendermi parte della mia identità” (S6-nd). Alcune delle intervistate condividono le strategie che hanno messo in campo per non farsi travolgere da questa spaccatura interna, dal rinunciare ad avere amiche musulmane (S7-24; W21-24), al cercare quanto più possibile di tenere separati gli ambiti della propria vita:

quando uno cresce che proviene da diversi contesti differenti impari molto a compartimentalizzare i diversi aspetti della tua vita anche se sei piccolo. Mi ricordo alle elementari questo mio compagno che era in classe con me, facevamo entrambi catechismo alla moschea locale e mi ricordo che una volta il giorno dopo ci siamo ritrovati a scuola e lui ne stava parlando con un altro nostro compagno e mi fa “A., è vero che ieri c’hanno detto questo questo e questo?”. E io mi ricordo che sono rimasta super a disagio, appunto perché io compartimentalizzavo tanto, cioè qua sono A. che faccio così, quando sono a casa sono A. che faccio così, e quindi questo... L’ambiguità del fatto di poter essere intersezionali [...] da piccola non mi piaceva ma crescendo l’ho rivendicata come una cosa tipo io sono parte di più sfumature e va bene così. (A18-23)

L’equilibrio rimane comunque molto delicato, perché come racconta una delle intervistate “o decidi di essere in un modo o nell’altro. Fare tutte e due le cose è impossibile perché vanno a scontrarsi, non riesci. Quindi tu devi cercare di far andare bene le due cose, devi cercare di dare tempo, di dare spazio sia a questo sia all’altro” (W21-24). Questo senso di spaesamento torna spesso anche nei lavori della fumettista e *graphic journalist* Takoua Ben Mohamed, sia nelle parti testuali che in quelle disegnate:

Sono tante cose diverse tutte insieme, e per questo mi sento un pesce fuor d’acqua. A scuola, fuori, ovunque vada. Anche nella *comunità musulmana*, per la quale incredibilmente non sono abbastanza musulmana. Sembra quasi che per accontentare tutti debba *dividermi in due*: essere una persona a scuola, e un’altra in mezzo alla comunità. È come se mi venisse chiesto di cambiare il mio modo di vestire in base al luogo in cui mi trovo, di comportarmi e di parlare in maniera completamente diversa a seconda della persona che ho di fronte. E non mi piace per niente. (Ben Mohamed 2021, 65)



(Ben Mohamed 2016, 87-90)

Come emerge dall'ultima vignetta, lo scarto che può trasformare la doppia assenza nella consapevolezza dell'originalità e della ricchezza dei propri percorsi biografici (Acocella e Pepicelli 2015) avviene nel momento in cui si riesce a non guardarsi più con gli occhi del razzializzante (Fanon 1952). Come scrive Chaimaa Fatihi, infatti, le persone non sono numeri o entità sommabili ma frutti di esperienze complesse, intrecciate e stratificate:

In seguito l'ho capito meglio, era logico e lineare, una cosa non escludeva l'altra: ero una ragazza marocchina ma anche italiana di seconda generazione. Era una fortuna essere di due Paesi e di due culture contemporaneamente, essere insomma quel 'mix': significava essere più ricca. (Fatihi 2018, 60)

Riconciliarsi con un'identità multipla non è sempre facile, ma a volte avviene. È il caso di una delle intervistate nata e cresciuta in Italia, che afferma di essersi riavvicinata alle origini dei suoi genitori dopo aver lavorato come mediatrice culturale nel contesto dell'accoglienza e dopo un viaggio di un mese da sola in Marocco:

prima la vivevo in maniera molto più divisiva, la vivevo rifiutando le mie origini. Poi, proprio dopo che ho lavorato in questura paradossalmente ho fatto pace col mio essere migrante. [...] È stato veramente un rivenire al mondo con una parte di me che avevo sempre tenuto... è come se avessi imbavagliato per tanti anni per il bisogno di rincorrere un riconoscimento nella società in cui vivevo. Che poi penso che sia un conflitto, chiamiamolo così, che mi porterò sempre dentro, ok. Però accettare e proprio riscoprire quella parte mi ha fatto veramente bene. (S7-24)

5.2 Percorsi di studio, percorsi di fede

5.2.1 L'educazione al razzismo

Nonostante non avessi delimitato un *range* di età nella scelta delle donne da intervistare, la maggioranza delle intervistate ha tra i 20 e i 30 anni. Questo dato, in parte condizionato dal campionamento a palla di neve, ha fatto sì che in molti dei racconti di vita raccolti uno dei primi temi trattati riguardasse l'esperienza scolastica, probabilmente dal momento che nella vita delle persone più giovani gli anni scolastici e quelli universitari rappresentano uno dei vissuti sociali preponderanti. Per alcune delle intervistate, in particolare, la scuola è stato il primo luogo in cui si sono sentite diverse, in cui hanno esperito le prime forme di alterizzazione:

Sono sempre stata l'unica bambina, ragazza di origine diversa perché nelle mie classi non c'erano ancora tanti stranieri, dato che sono del '97 ancora non c'era tanta immigrazione come magari c'è ora. (K19-23)

[...] insieme ai nostri vicini peruviani eravamo gli unici stranieri in tutta la scuola [lei e i suoi fratelli all'inizio degli anni '90]. Quando si facevano i progetti

scolastici fuori dalla scuola i miei compagni di classe non erano... collaborativi? [...] Per un lavoro di gruppo dovevamo passare un pomeriggio a casa di ciascuno, e loro diciamo che non sono venuti a casa nostra quando era il loro turno, mentre noi siamo stati a casa loro... tranne uno, un ragazzo che era nostro amico d'infanzia, lui è venuto ma gli altri no. Sono delle piccolezze ma comunque mi sono rimaste impresse. (S6-nd)

La scuola è stata definita da Annalisa Frisina come un “luogo cruciale” di sperimentazione dell'islamofobia (2015; Frisina *et al.* 2021). Dall'analisi di Fabrizio Ciocca, che per il suo volume *L'Islam italiano* ha somministrato un questionario online a trecentoventicinque persone, risulta che la maggior parte di episodi islamofobici esperiti dal campione sia avvenuta, infatti, in ambito scolastico/universitario (32%), seguito dai luoghi pubblici istituzionali (25%) e dall'ambito lavorativo (23%) (2019a, 92). Anche nelle interviste che ho condotto con un approccio qualitativo emergono spesso episodi di discriminazione avvenuti nelle aule o nei corridoi delle scuole:

anche al liceo c'erano pochissimi musulmani. Mi ricordo che c'erano alcune sorelle musulmane, cioè di origine marocchina e io all'epoca. Eravamo gli unici... cioè di quelli che mi ricordo eravamo tra i pochi che avevano origini straniere. [...] E comunque anche lì dopo l'undici settembre penso che non ci fosse tutta questa voglia, desiderio di socializzare in generale con i musulmani. Cioè nel senso... con alcuni compagni di classe più vicini sì era possibile, ma molti stavano proprio sulle loro con noi. Anche le altre ragazze che conoscevo non riuscivano a legare troppo con la classe. (S6-nd)

Per diverse giovani donne musulmane, inoltre, l'età scolastica ha corrisposto con il momento in cui hanno iniziato a indossare il velo. Se per alcune il cambiamento non è stato particolarmente problematico – “verso la seconda media ho iniziato a portare il velo, ma non ho mai riscontrato problemi, anzi”, afferma l'intervistata N10-26 – altre hanno vissuto i primi episodi di discriminazione islamofobica:

Ho deciso di mettere il velo alle medie, magari ero un po' piccolina però ero molto agguerrita, diciamo così. E quindi lì per la prima volta... perché poi magari essere senza velo, essere una ragazza di origini arabe senza velo non se ne accorge nessuno, poi [il mio] è un nome abbastanza facile, non è Khadija, non è che la

gente se ne accorge più di tanto, però nel momento esatto in cui tu ti copri la testa diventi un alieno, diventi... non sei più la [ragazza] nata qui da mamma italiana e quindi sei un soggetto estraneo, bisogna capire chi sei, da dove vieni, cosa fai, cosa pensi, che opinione hai sui talebani, che opinione hai sull'Isis, "ma tu giustifichi l'islam aggressivo, non lo giustifichi, da che parte stai insomma?". Il velo diventa un'etichetta purtroppo. (S13-20)

Una delle intervistate nel periodo delle superiori ha vissuto un anno in Francia, entrando in contatto con la legge francese che proibisce l'uso del velo a scuola:

È stato un trauma un anno in Francia, perché quando ero andata lì mi dovevo togliere il velo prima di entrare in classe. Fai conto che io lo portavo dalle medie, quindi arrivare lì e doversi togliere il velo è stato proprio una sorta di aggressione, non so come dire. Alla fine ho fatto l'abitudine, però inizialmente è stato un po' pesantino [...]. Andavo a scuola con il pullman con tutti i miei compagni o cmq coi ragazzi della scuola, poi davanti al cancello dovevo toglierlo, entravo in classe, uscivo me lo potevo rimettere, [...] una presa in giro. [...] È proprio un'educazione sbagliatissima. Spesso ci lamentiamo molto dell'Italia in generale, però è molto meglio il modello italiano da questo punto di vista. (M11-23)

Le esperienze di bullismo e di razzismo da parte dellə compagni di classe che pur emergono dai racconti di alcune intervistate sono meno diffuse o comunque meno penalizzate nelle opinioni delle donne musulmane rispetto agli atteggiamenti del corpo docente. Sia nella letteratura (Zine 2006; Frisina 2015), sia nella mia precedente ricerca (Panighel 2022), emergono infatti "atteggiamenti di superiorità o pregiudizi" diffusi da parte dellə insegnanti (Ciocca 2019, 93). Nell'esperienza delle intervistate, tali atteggiamenti si ritrovano in tutti i cicli scolastici, dalle elementari all'università:

Le mie elementari sono state una tragedia perché c'era questo bambino bullo che insomma, me ne ha fatte patire abbastanza. Zero capacità di gestione da parte delle insegnanti e allo stesso tempo zero consapevolezza da parte di mia madre, nel senso che non c'era magari quell'attenzione a certe cose tipo la psicologia infantile. Io l'ho scoperto dopo, crescendo, che a settembre fisso avevo gli attacchi di panico, perché tutte le mattine fisso andavo di stomaco e piangevo perché non volevo andare a scuola [...]. Poi c'era sempre quest'insegnante tremenda perché veramente distruggeva proprio i bambini a livello psicologico. [...] in qualche

modo lei mi faceva sempre sentire in difetto e agli occhi degli altri bambini magari ero in difetto. (R16-27)

Io ho sempre messo il velo, all'università, a tirocinio. A una settimana dalla laurea parlo con la mia relatrice e dal nulla mi chiede “maaa... hai deciso come vestirti il giorno della laurea?” Io, ingenua anche, faccio “sì sì mi metto questo blazer bla bla bla...” “Ah ma hai intenzione di venire col velo?” [...]. “Sì, perché?” e lei fa “io so di avere un pregiudizio però comunque secondo me il velo è un simbolo di oppressione e le donne non dovrebbero metterlo per essere libere”. Io le ho risposto col solito discorso, “ma scusa se io sono libera coprendomi e un'altra persona è libera scoprendosi non potrò fare quello che voglio? O devo conformarmi a quello che mette a te a tuo agio per essere libera?” [...] Io ti giuro sono veramente rimasta scioccata, cioè, lei ha passato tre anni pensando che io fossi oppressa però nella sua gentilezza non ha detto “questa è oppressa, almeno cerco di raggiungerla, di parlarci per aiutarla”, dato che in teoria stavo vivendo una condizione di disagio, no. Una settimana prima della laurea mi dice “non metterti il velo”. (A18-23)

Imbevute di immaginari orientalisti come il resto della società, le docenti riproducono spesso il razzismo strutturale verso le donne musulmane, anziché sovvertirlo tramite un'educazione antirazzista (Zine 2006; Frisina *et al.* 2021). Anche nella graphic novel *Il mio migliore amico è fascista* di Takoua Ben Mohamed (2021), la cui trama narrativa ruota intorno alle discriminazioni subite dalla protagonista da parte di un compagno di classe, emerge spesso il ruolo dell'è insegnanti nel riprodurre immaginari stereotipati sull'islam, che non approverebbe l'educazione delle donne (Ben Mohamed 2021, 165-168), o sulle famiglie musulmane, che agirebbero vessazioni sistematiche verso le proprie figlie (Ivi, 89-97). Secondo l'autrice, gli stereotipi degli insegnanti verso i suoi genitori hanno creato un muro di incomunicabilità, facendole passare la voglia di far cambiare loro idea:



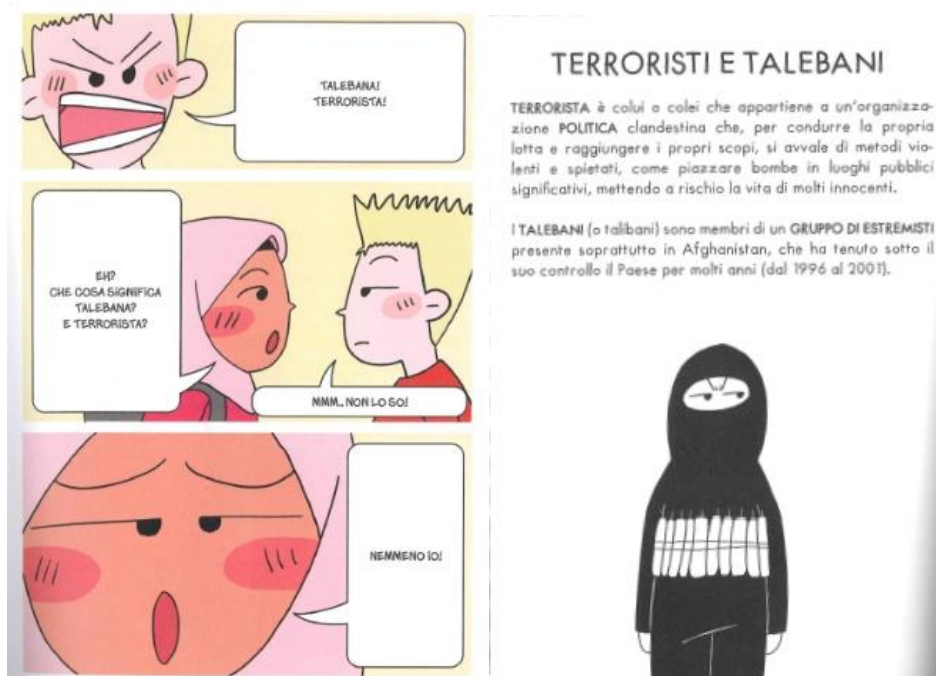
(Ben Mohamed 2021, 75-76)

Al contrario, una delle intervistate mi racconta che ha fatto le elementari e medie presso un istituto paritario cattolico gestito da suore Orsoline, come le figlie di Sumaya Abdel Qader (2008, 120): mossa inizialmente da una necessità – “dovevo fare la primina e quella era la scuola più vicina che me l’avrebbe permesso” – questa esperienza è stata per lei e per la sua famiglia una bella esperienza di contaminazione:

attaccata alla scuola c’era una parrocchia e quindi capitava spesso [di andarci]. Ci andavo, ci andavamo, venivano mamma, papà, le mie zie. Alle recite quando bisognava alzarsi e dare il segno di pace lo facevano. C’era quella preghiera in cui si prendono tutti per mano in piedi, che non mi ricordo... Vabbè mia madre diceva “sì sì fallo, dalla la mano! Ma che stai seduta?” Perché delle volte io magari [...] dicevo “ma se io sono musulmana certe cose non le devo fare”, con la paura che oh mio dio poi chissà che succede, invece poi vedevo che mia madre era molto più tranquilla di quello che mi sarei aspettata io da bambina. Mi ricordo che una volta, forse in prima elementare, cantavamo sti canti di Natale, e a un certo punto mi si accende la lampadina “ma io sto a cantà canzoni su Gesù!”, e allora [...] sto zitta, non canto più. Al che la maestra chiama mia madre perché pensava che chissà cosa fosse successo e io sottovoce a mamma “mamma! Ma cantano le canzoni su Gesù, le posso cantare?” e lei “sì sì canta! Che t’importa!” [...] quindi un po’ di confusione nella mente di una bambina che però era in qualche modo risolta dalla sciallezza, proprio la tranquillità di mia madre. (N16-27)

5.2.2 Lo stigma del terrorismo

Se la scuola è uno dei primi luoghi in cui le donne musulmane sperimentano l'alterizzazione e la razzializzazione, è anche uno dei primi luoghi in cui si confrontano con la ricorrente equazione tra islam e terrorismo (Frisina 2015; Premazzi 2021). Sveva Basirah Balzini, ad esempio, racconta che ha iniziato a indossare il velo quando ancora andava alle superiori, pochi mesi dopo la sua conversione avvenuta nell'estate del 2015; di ritorno dai colloqui con i professori, la madre le riferisce che il professore di matematica le avrebbe detto "che sei diventata un po' talebana" (SBB1-21). "Talebana" è un insulto frequente per le donne musulmane, velate e non, anche se, come nota con intelligenza e ironia Takoua Ben Mohamed, spesso il significato del termine non è chiaro nemmeno a chi lo usa. Nel suo libro *Il mio migliore amico è fascista*, la fumettista spesso chiude i capitoli con una pagina in cui vengono spiegati alcuni dei termini utilizzati impropriamente, fornendo le definizioni di "migranti", "femminismo", "bullismo" e, nel caso che segue, di "terroristi" e "talebani":



(Ben Mohamed 2021, 53-54)

Come riportato nella letteratura scientifica, anche nelle esperienze delle intervistate e delle scrittrici analizzate l'attitudine dell'italiano verso la comunità musulmana cambia in concomitanza con gli attentati terroristici in Occidente:

Dall'undici settembre 2001 non ero più etichettata come la marocchina, quella che non ha i vestiti di marca, quella che magari non la vogliono come morosa perché non è italiana... no! Ero etichettata come "la musulmana" ed è la prima volta che nella mia vita mi sono sentita musulmana, perché erano gli altri a darmi questa etichetta. (A8-35)

11/09/01. Il mondo cambia. L'11 settembre 2001 ci fu uno dei più feroci attacchi terroristici della storia. [...] Sui giornali e in tv non si parlava di altro. E all'improvviso, per molte persone, "musulmano" diventò sinonimo di terrorista. [...] Per me era tutto nuovo: città nuova, nuova scuola, compagni nuovi, amici nuovi. Mi sentivo spaesata. E dopo l'11 settembre le cose potevano solo peggiorare. C'era qualcosa di diverso nell'aria: gli sguardi delle persone, il modo in cui si rivolgevano a me, ai miei fratelli, ai miei genitori, erano cambiati. C'era tanta *diffidenza* nella gente che ci circondava, ma io non capivo il perché. (Ben Mohamed 2021, 26-27)

Dal punto di vista generazionale, molte delle ragazze più giovani non erano nate o erano molto piccole nel settembre 2001, per cui gli attentati a cui fanno riferimento sono quelli avvenuti in Francia nel 2015 (Charlie Hebdo e Bataclan) o successivi:

Poi se vado verso la quinta, il periodo in cui sono iniziati gli attentati terroristici... Cioè, iniziati, quando è iniziata questa narrazione dei fatti, degli attentati terroristici, perché gli attentati son sempre stati ovunque però magicamente quando succede a tre passi da casa tua è più grave... e quindi se ne parlava tanto, se ne discuteva tanto in classe io vedevo che la gente riusciva molto a differenziare tra il fatto... cioè, è come quando la gente dice "non voglio gli immigrati qua però tu vai bene", era lo stesso tipo di discorso. Quando si parlava di religione e tutto, nonostante ci fossimo io e K. lì, "eh sì ma voi siete un'eccezione, ma voi non siete così!". (A18-23)

Crescere da ragazza musulmana velata in Italia non è banale [...]. Io ho avuto la fortuna di fare una scuola superiore molto buona, ho trovato un ambiente veramente molto aperto [...] però non nascondo anche che delle difficoltà ci sono state [...]. In anni come il 2015 dove l'Isis era al massimo del suo potenziale e ha fatto più di un attentato tra Parigi, Londra e così via, io mi ricordo che andare a scuola mi spaventava. Ai tempi ero in terza superiore, quindi abbastanza grande, però andavo a scuola sapendo che la prima ora di lezione, mi ricordo che c'era lezione di filosofia, quindi magari un'ora in cui di queste cose si può parlare, sarei stata bombardata da domande, magari anche dal professore, in buona fede eh però questa è la richiesta che viene fatta, nel senso “tu dissociati da atti di questo tipo”. (S13-20)

Diverse intervistate riportano l'ingiunzione continua a “giustificarsi e a presentare patenti di buona condotta antiterrorista per il semplice fatto di essere musulmane” (Spini 2015, 185)

Quando ero al liceo la situazione si è un po' complicata dopo l'attacco alle torri gemelle, da lì ho iniziato a sentire un po' di sguardi addosso. [...] È lì che ho iniziato a sentire un po' di pressione soprattutto da parte dei media, dei giornalisti che continuavano e continuano a dire ancora che i musulmani non condannano il terrorismo quando invece hanno sempre condannato e non sono state prese in considerazione le azioni che i ragazzi, le persone, i musulmani hanno fatto, le piazze, e un po' mi scoccia il fatto che mi venga chiesto in continuazione di dover condannare qualcosa per cui non sono, non mi sento colpevole. [...] Quando sei musulmano e ci sono ragazzi che hanno fatto delle stragi ti porti addosso questo fardello... quindi da una parte capisco però dall'altra anche per noi musulmani è un peso abbastanza enorme, dover prenderci delle responsabilità non nostre. (S6-nd)

Dato che le uniche straniere riconosciute come straniere in quarta e quinta eravamo io e K., [...] che in realtà in classe c'erano un sacco di persone di origini straniere, che però non erano *percepite* come straniere [...] quindi io e K. eravamo un po' tenute... anche quando si parlava di un certo tipo di argomenti, ci si aspettava che “sentiamo cosa dicono loro”, quindi noi partecipavamo sempre ai discorsi [...] cioè dovevamo parlare io e K., dovevamo parlare. (A18-23)

A proposito della pretesa che la comunità musulmana si dissoci dal terrorismo a seguito degli attentati, una delle intervistate propone un parallelo con altre forme di violenza:

è un atteggiamento richiesto. Perché quando ci sono gli attentati c'è questa cosa del pretendere che le società musulmane e tutte le associazioni vadano a manifestare, ma [...] i musulmani sono persone come le altre quindi se non possono scendere in piazza è perché non lo so, magari lavorano, magari semplicemente perché non je va, perché non si sentono in dovere di doversi giustificare di niente, perché non si sentono proprio chiamati in causa [...]. Non è che se un... non so, se un eterosessuale picchia un omosessuale per strada allora tutti gli eterosessuali devono andare a fare una manifestazione, è il dovere il problema, non la manifestazione in sé. Non so se mi sono spiegata, è la pretesa che uno lo faccia, allora noi categorizziamo tutti gli eterosessuali come violenti, [...] c'era stato, un attentato a una moschea non mi ricordo da parte di qualche... forse in Svezia se non sbaglio? Eh, allora tutti gli svedesi devono scendere in piazza? (R16-27)

Oltre a riflettere sulla richiesta di prendere le distanze dagli atti violenti, l'intervistata solleva una questione interessante a proposito di come venga interpretata e giudicata la violenza stessa, in base a chi la compie. Quali atti vengono definiti terroristici, in base a chi li compie? Se la definizione stessa di terrorismo tende a distinguere tra violenza legittima e illegittima (Petti 2017),¹ la percezione pubblica sul terrorismo di matrice islamica è “sovradimensionata”, nota Fabrizio Ciocca: “un attentato commesso da un estremista islamico riceve una copertura mass-mediatica di 357 volte superiore rispetto a quelli commessi da estremisti non musulmani” (2019a, 24).

¹ Come sostiene Colette Guillaumin a proposito di una sparatoria avvenuta in Canada negli anni '80, in cui un uomo armato ha sparato a quattordici donne e studentesse dell'Università di Montreal e nonostante questo non era stato considerato un “terrorista” ma un “pazzo”, “gli attacchi terroristici sono considerati, percepiti, intesi come atti che riguardano il funzionamento del corpo sociale, la società nella sua interezza” (2020, 159). La violenza contro le donne, la violenza della supremazia bianca, la violenza contro le soggettività queer sono intese secondo Guillaumin come “una deroga alla ‘normalità psicologica’, ma non [come] una violazione della norma sociale” (Ibidem).

5.2.3 أقرأ: “studia, impara e apprendi”

Noi musulmani in primis abbiamo bisogno di conoscenza. [...] per arrivare a questo dobbiamo fare solo una cosa, rispettare il primo versetto che è sceso: “iqra” (اقرأ). Non so se lo sai ma il primo versetto che è stato rivelato del Corano dice “leggi”. “Iqra” è traducibile in “leggi”, però il significato vero e proprio è “studia”, “impara” e “apprendi”. Hai capito? Studia, impara e apprendi. Prima di credere, prima di applicare, Dio ti chiede di studiare [...]. Se tu non fai questo passaggio qua, non è che mi sveglio al mattino e dico “ehi, io sono musulmana”. Ok, va bene, ma perché sei musulmano? Questo passaggio qua chi è che lo fa? Molto pochi in realtà. (A8-35)

Le esperienze di studio per le donne musulmane non sono solo legate alle discriminazioni vissute a scuola o all’università, ma sono anche parti fondanti dei propri percorsi di soggettivazione. Come emerge dal frammento di intervista in apertura del paragrafo, infatti, l’importanza e la centralità della conoscenza è un valore fondante dell’islam per la propria realizzazione personale, spirituale e lavorativa (Saint-Blancat 1999b). Lo studio e la conoscenza segnano pertanto gran parte delle vite delle donne intervistate che, da una parte, danno grande valore alla formazione e all’educazione come “forme di *empowerment* sociale ed economico” (Pepicelli 2015, 77); dall’altra, esse intraprendono percorsi individuali o collettivi per conoscere meglio la propria fede, per avvicinarsi a Dio, per vivere a pieno un islam italiano che possa rinegoziare le tradizioni dei contesti di provenienza dei genitori (Frisina 2007 e 2010c).

In termini di accesso agli studi, la rilevanza dell’apprendimento si manifesta nel fatto che la quasi totalità delle donne intervistate e delle scrittrici analizzate ha intrapreso o concluso percorsi di studio universitari o superiori (master, dottorati). La consapevolezza della propria formazione emerge spesso, ad esempio nell’intervista con Rosanna Maryam Sirignano:

Mi posiziono nel senso che quello che ti dirò ovviamente riguarda un’analisi che io ho già fatto del fenomeno, dell’islamofobia, il mio modo di rappresentarmi, di auto-rappresentarmi è ovviamente un modo di rappresentarsi non di una musulmana che semplicemente è una musulmana ma che ha anche un dottorato in studi islamici e questa cosa non si può staccare. Il mio lavoro da studiosa, da

ricercatrice, per quanto ripeto – questo è importante – ritengo di essere arrivata davvero all’abc della conoscenza perché l’islam è qualcosa di talmente complesso e vasto che non si finisce mai di imparare, ho comunque degli strumenti conoscitivi e di analisi che mi permettono anche di dire le cose con una certa autorevolezza, passami il termine, e quindi ti darò delle risposte molto precise. Hai capito, sei tu che devi analizzare, ma stai analizzando un’analisi già fatta. (RMS4-32)

Per alcune delle intervistate lo studio corrisponde a un percorso di crescita spirituale o individuale, all’avvicinamento o all’allontanamento dalla religione, ma sempre in una prospettiva di maggior consapevolezza:

[i miei studi universitari] mi hanno permesso veramente di scoprire cose che non sapevo su quella che potevo definire la mia cultura però senza saperne molto. Per esempio Storia del pensiero islamico è stato un esame che mi è piaciuto tantissimo, ma proprio tantissimo proprio perché mi ha permesso di vedere l’islam fuori da una questione di fede, di interessarmene, di studiarlo senza quell’idea un po’ di costrizione. E poi mi ha piacevolmente stupito lo scoprire tutti i movimenti femministi che esistono in Marocco... (S7-24)

Due intervistate sottolineano in particolare l’incoraggiamento allo studio da parte delle proprie famiglie:

metodo di emancipazione e di indipendenza, nonostante i pregiudizi e i luoghi comuni che ci potrebbero essere [...]. Quindi una cosa importante che i miei genitori hanno sempre voluto è che, maschio o femmina, tu devi essere in grado di arrangiarti, di avere le tue entrate, anche se ti sposi. Per la religione islamica il marito è tenuto a mantenere la moglie, e la moglie ha il diritto di scegliere se lavorare o meno, e quello che guadagna eventualmente è suo, il marito non può toccarlo. Però comunque i miei genitori non hanno mai messo in discussione il fatto che “voi dovete lavorare, fine”. “Voi dovete avere i vostri *safe money* in banca, così qualsiasi cosa succeda siete padroni della vostra vita e del vostro futuro, non si sa mai!”. I nostri genitori ci hanno sempre spinto a studiare, che poi penso sia anche per il fatto che essendo immigrati le possibilità e le opportunità che hanno potuto darci sono in un qualche modo ristrette, [...] mio padre è laureato, ha

portato avanti un percorso universitario all'estero, e quindi non è il fatto che “ommioddio siete i primi della nostra famiglia a studiare”, non era quello. Però il fatto di dire “tu sai che noi vi supportiamo, vi paghiamo l'università, potete fare quello che volete, però alla fine nessuno può aiutarvi ad andare avanti”, non è che abbiamo come i miei coetanei la casa in montagna ereditata dallo zio, o la fabbrichetta del papi, o qualcosa su cui puoi appoggiarti, perché anche i parenti, nonni o qualsivoglia, sono comunque in un altro continente, quindi tu sai che ti devi creare delle basi. I miei genitori ci hanno dato l'opportunità di crearci queste basi, ci tengono tanto alla nostra “realizzazione”. [Spesso] si crea questo circolo in cui i figli delle persone delle classi sociali più basse restano nelle classi sociali più basse e continuano a fare queste cose qui. Nella famiglia da cui vengo io era esattamente il contrario, i miei genitori hanno fatto più di quanto hanno fatto i loro genitori e “voi fate più di quanto abbiamo fatto noi, punto”. (A18-23)

Mi sento molto fortunate perché ho l'opportunità di vivere una vita libera, posso andare dovunque voglio, e mio padre mi supporta sempre. Anche [nel mio paese] mi ha sempre supportato molto, era diverso, mia mamma e mio padre sono sempre stati diversi dagli altri membri della famiglia. E oggi sono chi sono grazie a loro, perché mi hanno sempre supportato. [...] Mia mamma e mio papà erano diversi dalle altre famiglie, per le quali dopo aver conseguito un'educazione devi sposarti e tutte le altre cose tradizionali. Ma la mia famiglia era diversa, volevano che completassimo la nostra educazione, e poi se volevamo scegliere di sposarci lo avremmo deciso noi. È questa la ragione per cui io sono qui, per cui ho realizzato quello che volevo fare. (A20-28)

Come già accennato, per molte donne lo studio è una dimensione fondamentale nel proprio percorso di fede: esse hanno appreso i fondamenti della religione dai genitori, ma vogliono interrogarla “in base alla propria esperienza *in between*” (Crescenti 2021, 36): come sostiene Annalisa Frisina, infatti, soprattutto le ragazze più giovani fanno esperienza di “un *Islam diasporico* (Saint-Blancat 2002, 149) che consiste sia nell'esercizio di un distanziamento critico sia nella riappropriazione di un sé collettivo (la *umma*) e personale (il ‘mio modo di essere musulmana’)” (2015, 122). Le ragioni che spingono le donne musulmane ad approfondire lo studio della propria religione sono tra le più diverse, dal desiderio di informarsi meglio sui significati del velo prima

di iniziare a indossarlo, alla volontà di rispondere con più sicurezza a chi pone loro domande sull'islam:

I miei amici ogni tanto hanno delle domande sull'islam e io non so rispondere a tutto perché non so tutto. Fin da quando ero piccola anch'io ho sempre fatto molte domande, ai saggi, all'imam. E quando i miei amici mi fanno queste domande sento che dovrei studiare di più per potergli rispondere, o almeno dovrei essere in contatto con qualcuno da cui portarli così che gli possa rispondere, così che possano conoscere che cos'è davvero l'islam. [...] Voglio imparare di più per poter spiegare alla gente perché le cose sono così. (A20-28)

Nelle esperienze di alcune intervistate, le domande che vengono poste sull'islam sono spesso legate all'equazione che viene fatta tra religione islamica e terrorismo, spesso in occasione di eventi terroristici:

Ai tempi non conoscevo tanto bene l'islam sinceramente [...]. Credimi che l'undici settembre ha portato a un'islamizzazione in realtà, un'islamizzazione anche delle persone musulmane stesse. Ha portato le persone a conoscere se stesse perché comunque sia prima non si sentivano... prima c'era "lavori o non lavori". Dopo invece è diventato un tormentone [...], "perché non fai questo", "perché fai quell'altro"... diciamo che questo mi ha portato a fare un cammino, un percorso interiore, mi ha costretta a conoscere le mie origini per poter rispondere, perché io in qualche maniera dovevo difendermi. (A8-35)

Questa cosa degli attentati non c'entra niente con la religione, perché non c'è scritto da nessuna parte che tu puoi uccidere un tuo simile, [...] anzi, è proprio vietato. [...] Chi è che dice di uccidere per la religione? Io non l'ho visto nessuna parte, il Corano non dice questo, dice che ci ha lasciati liberi... Mi ricordo esattamente questa frase, "voi avete la vostra religione e noi la nostra". [...] Se tu sei veramente credente, sai che non c'entra niente questa cosa. Anche a noi in casa diciamo, "è assurdo sentire queste cose", però una persona esterna dice "sono islamici", "l'islam è quello", ma no, no, non è così. [...] Se tu uccidi hai commesso un peccato veramente veramente veramente grande. Il più grande peccato è uccidere. [...] Si deve cercare di capire, ma non tutti hanno voglia di capire e non tutti vanno a fondo. Dicono "è così", basta, fine. Ascoltano quello che sentono,

però se uno ci ragiona un attimo su, vede che non è così. Ma poi solo il fatto di pensare che siamo tutti così... Allora saremmo tutti terroristi! Cosa che non è vera. (W21-24)

L'ossessione occidentale per l'islamizzazione, paradossalmente, ha fatto sì che molte musulmane italiane si riappropriassero della propria religione, sia dal punto di vista spirituale che culturale, come risorsa personale e identitaria. Nei testi scritti dalle donne musulmane lo sforzo di approfondimento religioso nel tentativo di sfatare i falsi miti sulla propria religione va spesso nella direzione di un vero e proprio approccio didattico ai termini più fraintesi e mal interpretati della tradizione islamica:

Prendete per esempio le parole *jihad* e *fatwa*. [...] Etimologicamente *jihad* vuol dire sforzo e, in ambito religioso, sforzo sulla via di Dio. Tutto bene, fin qui. Il problema è la connotazione che si è data a questa parola negli ultimi decenni, rendendola sinonimo, anzi traducendola con guerra santa. Vorrei sgombrare il campo dagli equivoci: il concetto di guerra santa non è contemplato dalla tradizione araba e tanto meno da quella islamica, infatti non se ne parla né nel Corano né nei detti del profeta Mohammad. [...] Poi c'è la *fatwa*. Ormai la parola, che voleva semplicemente dire editto conseguente al parere di un giurista, è diventata sinonimo di maledizione. (Abdel Qader 2008, 154-157)

Jihad, oggi sinonimo di violenza, guerra, esplosioni e terrorismo, ha tutt'altro significato. Il significato di jihad letteralmente è "sforzo" e in dottrina islamica tale parola viene usata per definire qualsiasi sforzo l'essere umano compia in vista di un obiettivo. In questo caso, lo sforzo per essere un/a buon/a musulmano/a, lo sforzo di pregare, di agire per il bene della comunità e della società, l'essere pronti ad aiutare e così via. (Fatihi 2018, 151)

Dai testi sacri [Corano e Sunna] viene la *sharia*, ovvero l'insieme di principi etici e morali che indicano la retta via. Quei principi sono perfetti e immutabili, ma in alcuni casi può servire desumere un codice legislativo più specifico e particolare, cioè una legge scritta vera e propria. È allora che intervengono i giuristi esperti di *sharia*. [...] la giurisprudenza islamica, che riguarda sia il rapporto fra i fedeli e Allah, sia il rapporto fra fedeli stessi, è una materia vastissima per la quale è necessario compiere un percorso universitario molto complesso. (Ali 2022, 96)

5.2.4 La fede come risorsa

Quando ho intrapreso questa ricerca, era fondamentale per me far vedere che le donne musulmane non sono definite esclusivamente dalla religione, a cui vengono costantemente rinviate (Campani 2002; Rivera 2003; Bruno 2008). La materialità delle loro vite è infatti molto più complessa, condizionata da molte altre variabili sociali, e non è dunque è ascrivibile “meramente ad un quadro religioso” (Abdel Qader 2022, 8):

Lo pensano in tanti, pure molti musulmani, che ad impregnare le vite dei fedeli e delle fedeli sia solo la religione. Non è così. Dinamiche di potere – economico o politico –, tradizioni culturali e sociali più conservatrici o più progressiste, contesti di pace o di guerra (elemento quest’ultimo non di poco conto), interpretazioni della religione influenzate da modelli culturali più o meno patriarcali preesistenti, e così via, condizionano ovviamente anche il vissuto delle persone, a trecentosessanta gradi, tra cui anche il vissuto religioso portandolo a esprimersi nei modi più svariati, anche in contraddizione tra loro. (Ibidem)

In particolare, l’immagine delle donne musulmane come eterne vittime è costantemente definita a partire dall’idea che l’islam sia una religione oppressiva e misogina. Come afferma nella sua intervista Rosanna Maryam Sirignano, situazioni di disagio ed emarginazione possono effettivamente essere presenti nell’esperienza delle donne musulmane italiane,

ma magari il problema non è l’islam, il problema è che non si sentono accolte dalla società, non hanno mezzi economici per poter studiare, e... tutta una serie di cose che vanno al di là della semplice appartenenza religiosa. Ripeto ancora una volta: magari fosse quello il problema! Ma non è questo, lo sappiamo bene. Il problema vero è la povertà, il problema vero è la disegualianza, [...] perché poi noi che donne musulmane conosciamo? Noi conosciamo le donne che vengono da paesi molto spesso poveri, [...] donne che vengono da delle situazioni di povertà, disegualianza, emarginazione sociale che è una questione economica, vengono da una condizione materiale svantaggiosa, grazie che sono oppresse! Donne che sono nelle stesse condizioni materiali di un’altra religione sarebbero oppresse lo stesso. (RMS4-32)

Volendo occuparmi dell'islamofobia come fenomeno sociale, avevo inizialmente ritenuto poco interessante volgere lo sguardo verso le esperienze spirituali delle donne musulmane. Tuttavia, nel procedere delle interviste, la dimensione della fede e della spiritualità è emersa in modo diffuso, facendomi interrogare di nuovo sul mio sguardo di etero-rappresentante. Pur tentando di stare in ascolto e di operare una decostruzione del razzismo che io stessa ho interiorizzato, infatti ero in qualche modo condizionata dall'idea di guardare all'islam soprattutto come fatto sociale (Pace 2008; Guolo 2016), sorvolando pertanto sugli aspetti spirituali della religione (Zine 2006). Quanto emerso dai racconti di vita raccolti, tuttavia, ha riconfermato ciò gli studi sociali mettono in luce da oltre trent'anni sul fenomeno dell'islam italiano, ovvero che per le comunità islamiche in generale e per le donne musulmane in particolare, la religione è vissuta come uno strumento di inclusione, un supporto spirituale, una risorsa personale, comunitaria e intergenerazionale.² Nel racconto di Mariam Ghrissi, ad esempio, riscoprire l'islam è stato un modo per superare quella che altrove ho nominato come doppia assenza e che lei definisce come “la paura di essere giudicata”:

Sono sempre stata una ragazza molto vicina alle sue radici [...] magari non tanto vicino alla religione come lo sono in questo ultimo periodo [...]. Però insomma ho sempre praticato le cose fondamentali della mia religione, quello sì, non sono mai stata una super praticante però credente tanto, è sempre stato qualcosa di personale che... in un certo senso cercavo anche di non mostrare questa parte di identità che si cerca di reprimere per cercare di essere accettati da quella che è la tua compagnia, da quelle che sono le tue amicizie, perché poi il periodo adolescenziale non è facile, no? [...] Non so neanche come o perché esattamente, è stato un qualcosa di improvviso, ho iniziato a pormi delle domande se fosse quella la vita che volevo fare, la persona che volevo essere, se volevo continuare a mostrarmi in quella determinata maniera, a fare determinate cose solo per essere accettata. (MG17-20)

Trovandosi schiacciate tra le richieste della comunità o dei genitori di aderire a un percorso già tracciato e quelle della comunità nazionale che esige l'assimilazione (Frisina 2010b), le giovani donne musulmane vedono in un possibile islam europeo “un modo per affermarsi nella sfera pubblica e non una forma di ghettizzazione ed auto-esclusione” (Pepicelli 2015, 71). Dalle interviste emerge spesso il desiderio di andare a

² Si vedano, tra le altre, Dassetto (1994), Saint-Blancat (1999b), Roy (2003), Pace 2008, Pepicelli (2012b), Acocella e Pepicelli (2015), Crescenti (2021), Lagomarsino (2021) e Nocentini (2021).

fondo, in una riscoperta della religione più in contatto con le fonti sacre e meno con le tradizioni culturali delle famiglie (Gallo e Scrinzi 2021):

Diciamo che quando ti crei questa idea che non puoi accettare una cosa solo perché tutti la fanno, ne vuoi sapere di più [...], vuoi fare una cosa e vuoi sapere il perché. Allora ti metti ad informarti, a cercare, e questa cosa secondo me è la chiave, lo ripeto sempre. Io, infatti, mi sono informata tanto, ho cercato di aumentare il mio bagaglio di conoscenze dal punto di vista religioso proprio per questo, perché voglio vivere la mia religione a pieno, non solo sotto un punto di vista culturale ma voglio capirla, studiarla dal punto di vista storico, politico e principalmente religioso, perché se non sai una cosa non puoi sostenere di praticarla, ecco. [...] Ti devi informare bene per parlare, poi questo è anche un aspetto basilare della religione, non per altro motivo la prima parola che è stata rivelata era “leggi”. Perché la conoscenza è la base di tutto. (K19-23)

Durante Ramadan di due anni fa, ho detto “dai, mi leggo il Corano”, ma leggevo e non capivo. [...] a me questa cosa qui che ti dicono “guarda, devi fare questo perché è così”, non mi è mai entrata in testa. Io vorrei prima capire come sono fatte veramente le cose, ma in realtà ognuno un’interpretazione diversa, [...] tua madre ti dice una cosa, internet te ne dice un’altra, il Corano te ne dice un’altra ancora, allora ciao, lì non capisci più niente. [...] io faccio così, durante il mese di Ramadan cerco di leggere, o cercare almeno di ascoltare un po’ di Corano. Ho imparato a pregare due anni fa, ho imparato da sola, perché mia madre non ha la pazienza di stare lì. (W21-24)

Il percorso di avvicinamento o di riscoperta della fede di alcune donne musulmane, inoltre, si compie in autonomia o in concomitanza con quello dei genitori, mettendo in discussione l’immagine monolitica secondo cui sono le famiglie che impongono la religione (Frisina 2015):

Io non sono stata educata così ma è stato un percorso personale, e mia mamma stessa può confermarlo. [...] anche se si nasce musulmani, in realtà anche se non si abita in Europa, a un certo punto devi chiederti “ma a me va bene o non va bene questa scelta qua”, “a me va bene questa cultura che è di origine familiare, o questa religione di origine familiare o no?” [...] Non so se nel 2003 o 2004, cmq

dopo aver letto il Corano [...] in lingua italiana dato che non sapevo l'arabo, ho iniziato a volerne sapere di più, ero diventata più affamata della conoscenza di questa cosa e da lì ho scoperto tante cose. Ho scoperto che alcune che c'aveva insegnato la mamma o tante consuetudini, usi, abitudini che io vedevo nella famiglia, nei parenti o così, erano dettati semplicemente dalla cultura marocchina [...] mi sono chiesta perché sono musulmana e cosa significa essere musulmani. Nel senso, sono cose diverse, e lì ti fai la domanda, "ok sono musulmana ma cosa significa? Che cos'è l'islam?" E lì si apre un mondo [...]. Poi c'è la fede, essere musulmana non significa essere fedeli all'islam, perché per essere musulmano basta credere in dio e nell'ultimo giorno. Avere fede è un'altra cosa, la fede è un altro livello di islam. Avere fede significa comportarsi bene, significa riuscire a percepire l'esistenza di dio quando non lo vedi. (A8-35)

Inizialmente la mamma non era tanto praticante, era musulmana per tradizione se così vogliamo dire. Poi c'è stato un anno in cui io ero ancora alle elementari, ha fatto un'operazione e si è avvicinata alla spiritualità, alla religione e così, perché... un po' quando vedi la morte in faccia cominci a pensare al senso della vita [...]. E questo ci ha fatto avvicinare alla moschea, e lì abbiamo trovato molte attività. [...] Io frequentavo la scuola d'arabo ogni domenica, e lì insomma ho trovato delle amiche, poi il pomeriggio stavamo insieme alle amiche di mamma, ovviamente le sue amiche avevano altre figlie con cui ero amica da piccola e poi ci vedevamo anche durante la settimana, quando c'erano manifestazioni, eventi, insomma eravamo sempre insieme. Quindi da lì ho cominciato ad avvicinarmi di più alla religione o comunque a quella parte che non conoscevo tanto. Poi ho continuato così la mia crescita spirituale, anche un po' da sola. (M11-23)

5.3 Costruzioni mediatiche e percezioni di realtà

5.3.1 Rappresentazioni, stereotipi e decostruzione

Mi ricordo che all'università stavo sostenendo un esame con questo professore con *vibes* abbastanza sessiste diciamo [...] e si vede che durante le sue lezioni non avevo mai parlato, non lo so, ma lui non si aspettava che avessi un carattere tipo... "oh mio dio sta qua non è sottomessa!" [...]. Non mi ricordo bene, lui aveva detto

qualcosa di sessista e io come battuta gli avevo risposto che... forse era sull'assunzione delle pillole, sul fatto che i contraccettivi siano un problema delle donne e non siano mai mirati agli uomini o qualcosa del genere, non mi ricordo bene il discorso... Ma lui non si aspettava che io avessi un'opinione, che io parlassi! Ha pure detto ad alta voce "ah ma non mi aspettavo che una donna velata...", o qualcosa così, e io son rimasta sbalordita e le mie compagne fanno, "prof lei non conosce A.!" Però giusto per dirti questo tipo di mentalità, che una persona si aspetta che tu come donna velata devi portare con te un sacco di preconcetti, che poi basterebbe solo essere un pochino critici, perché ok che magari non hai mai parlato con una persona col velo, e hai visto solo rappresentazioni in tv, però le rappresentazioni tv [...] dovrebbero puzzarti di strano dato che sono tutte identiche, ti descrivono la persona senza nessun tipo di sfumatura, senza nessun tipo di arco di crescita nella storia che non sia liberarsi dal velo, liberarsi dalla sua cultura oppressiva. (A18-23)³

Sottoposte quotidianamente a sguardi indagatori, domande invadenti, commenti giudicanti, le donne musulmane italiane sono estremamente consapevoli dei "significati e delle connotazioni negative iscritti discorsivamente" sui loro corpi (Zine 2006, 249), e in particolare del ruolo dei mass media nel riprodurre tali rappresentazioni. Durante l'intervista con Assia Belhadj – mentre parliamo dell'ultimo capitolo del suo libro, costituito da brevi paragrafi in cui risponde a tutta una serie di domande che le vengono frequentemente poste, tra le quali "l'islam è terrorismo?", "quello che metti è il niqab?", "i musulmani credono in Gesù?" (2018, 63-70) – mi spiega la ragione che l'ha spinta a scrivere quella parte:

per me è molto importante spiegare queste cose perché sono sempre state spiegate in modo sbagliato in questi anni dai mass media, sono state sempre trasmesse in modo sbagliato, ed è questo che spaventa le persone. [...] I mass media dicono che noi vogliamo togliere la vostra cultura, vogliamo imporre la nostra, come se non sapessero che la Costituzione italiana ci ha dato il permesso di confessare la nostra religione. Poi come ho detto nel libro, io non vorrei imporre la mia religione, la mia

³ La sociologa Jasmine Zine racconta di un'esperienza molto simile a quella di A18-23 quando, dopo essersi espressa su una questione discussa all'università, un suo professore si disse "sorpreso" della sua presa di parola per niente "timida e pudica": "non è 'previsto' che le donne musulmane siano intelligenti e schiette, e quindi il mio discorso creava una dissonanza nella mente di questo professore, che mi vedeva dalla prospettiva degli stereotipi dominanti che mi rendevano 'oppressa', priva di voce e di agency" (2006, 249).

cultura, non l'ho mai fatto, non lo farei mai. [...] E poi quando andiamo a vedere la cultura musulmana ci sono tante cose che ci uniscono, ma tanti non vogliono vedere, anche se sanno che esistono. (AB2-34)

Secondo Belhadj in particolare i mass media “hanno giocato un ruolo molto molto importante” soprattutto rispetto alla rappresentazione dell'islam come equivalente del terrorismo, facendo così “aumentare il razzismo verso i musulmani”:

Questi giornalisti non capiscono che giocano col fuoco perché alla fine toccano noi, vedi quello che sta succedendo nel mondo sulla questione dei musulmani che arrivano a volte fino alla morte,⁴ che uccidono dei musulmani solo perché per loro musulmani significa Isis. [...] Dopo gli attentati del 2015 ho sentito una paura, ti dico la verità, una paura che non posso neanche esprimere bene. L'ho detto così a mio marito, “mamma mia, è caduto tutto quello che abbiamo fatto”. Ho sentito un po' la paura dentro che le persone delle volte agiscono per la ignoranza perché pensano che siamo pericolosi e che devono difendersi, però io non sono pericolosa, chi l'ha detto? (AB2-34)

Anche un'altra intervistata ritiene che il razzismo sia aumentato a causa del modo in cui i media rappresentano gli attentati rivendicati dal fondamentalismo islamico:

quando è successo in Francia per quasi due o tre mesi hanno parlato solo dell'islam politico, in tv, su internet, su facebook... Certo che cresce il razzismo e la gente ha più paura, anche se tu entri per esempio in un mercatino di Natale, se entri in due o tre donne lo senti, anche dagli sguardi lo vedi che sono un po'... che ti guardano, hanno paura perché per loro l'islam è così, una donna musulmana gli fa paura. Non a tutti, ma a quelli che si vedono queste cose. (K3-32)

Nell'esperienza di una giovane donna, la narrazione mediatica sul terrorismo è così potente ed invasiva da aver influenzato, per un momento, anche lei stessa:

Sempre nel periodo degli attentati tutti i programmi ritraevano questi musulmani come persone pericolosissime [...]. Io cerco sempre di vedere le cose da diversi

⁴ Belhadj fa qui riferimento all'attentato di matrice neofascista avvenuto a Christchurch, in Nuova Zelanda, nel marzo 2019. Un uomo armato ha aperto il fuoco in una moschea e in un centro islamico della città, causando la morte di cinquanta persone e il ferimento di altrettante. Si veda Iner (2019).

punti di vista, secondo la mia morale islamica, secondo il mio punto di vista culturale del West Africa, secondo il mio punto di vista occidentale... E quel pomeriggio stavo guardando dal mio punto di vista occidentale ‘sti programmi e ti giuro che a un certo punto ho detto “che paura sti musulmani!” e poi mi sono fermata a dire... “che minchia hai appena detto?!” [ridiamo] Questo per dirti il tipo di messaggi che veicolano e il tipo di rappresentazioni che veramente ti fanno un terrorismo psicologico assurdo, e se una persona non ha mai parlato con una persona musulmana vera e senti qualcosa del genere veramente resti allibito. (A18-23)⁵

Non solo la televisione veicola immaginari distorti sulle donne musulmane; nel frammento che segue, la protagonista del romanzo di Sumaya Abdel Qader si sta preparando per un discorso pubblico sul “ruolo della donna” e decide di fare una piccola ricerca su internet:

Ero curiosa di vedere come viene proposta la donna sul web. Interessante. Provate a digitare su Google “donna musulmana”. Vedrete una sfilza di siti con immagini di donne con il burqa, sottomesse, maltrattate, appelli per togliere i veli e liberare le donne islamiche, e chi più ne ha più ne metta. [...] Ho trovato in particolarmente simpatica l’immagine di una donna saudita con tanto di *niqab* che cammina per strada quando un colpo d’aria le solleva la veste mostrando due lunghissime gambe e un reggicalze. [...] Mah! Evidentemente, coperte scateniamo l’immaginario ormai saturato dell’universo maschile. (2008, 107-108)

Molte delle interviste, inoltre, manifestano un sincero disagio per le narrazioni che vengono fatte sulla violenza di genere, e in particolare sul femminicidio, soprattutto nei casi in cui si tende a sottolineare la nazionalità o la religione di chi ha compiuto la violenza:

⁵ Anche Rosanna Maryam Sirignano racconta con ironia l’effetto delle rappresentazioni mediatiche anche sul suo immaginario, prima di convertirsi; quando ha iniziato a studiare lingua e cultura araba all’Oriente, sognava infatti “di salvare quelle poverine costrette a portare il velo dai loro mariti prepotenti e rabbiosi. [...] Si chiama Nura la prima “velata” da salvare. [...] Quando mi dice che indossa il velo per sua scelta, per una questione di devozione religiosa, non le credo subito. [...] In qualche modo voglio salvarla, voglio aiutarla a rafforzarsi, per rendermi conto solo più tardi che la mia mente non è abbastanza aperta per accogliere e vedere l’altro così com’è e non per come lo hanno costruito mediaticamente” (Sirignano 2023, 27).

In Italia siamo tra i primi in Europa, ma se a compierlo è il marito tunisino, il marito marocchino o il marito italiano, si usano due pesi e due misure. Da musulmano ti devi dissociare, devi spiegare che atti del genere non sono giustificati dalla tua religione, non sono insegnamenti della tua religione ma l'italiano una cosa del genere non la deve fare. Io auspico un'Italia, un mondo, in cui i miei figli magari potranno crescere non dovendo costantemente dissociarsi da azioni di questo tipo che non hanno nulla a che fare con qualsiasi essere umano, proprio al di là di colore, della religione. (S13-20)

Se senti di qualcuno ammazzato, una donna ad esempio, se è tunisina, marocchina, africana, ne parlano tutti, ma se sono due italiani insieme no. Non riprendono queste cose nei giornali, no! [...] Perché ad esempio non dicono "Claudio, cristiano, ha ammazzato la sua amica", no, non lo senti mai! Ma quando qualcuno è musulmano lo sottolineano sempre. Fa male sentire che si dica che l'islam dice a tutta la gente "vai ad ammazzare", "vai a fare questo". [...] È un problema... io penso che succeda in tutto il mondo, in tutte le religioni, non solo nell'islam, dipende dal carattere della persona, non dipende dalla sua religione! (K3-32)

Si utilizza l'etichetta dell'islamico solo quando c'è qualcosa di negativo. [...] Che poi se penso a come dovrebbe essere scritto un articolo, non dovrebbe mai essere un requisito il fatto di indagare l'origine o l'appartenenza religiosa. È un qualcosa di morboso che abbiamo qui in Italia, di andare a ricercare "è islamico", "è ebreo", o "è l'immigrato", "è il clandestino". Perché poi quando la tragedia, è un italiano a farla, non si dice mai "italiano", no, si dice "un trentenne", uno a caso [...] Poi se penso alla rappresentazione che viene fatta della donna, son capitati dei casi [di ragazze] coinvolte in una qualche notizia, per esempio una ragazza aggredita a Torino sul bus. La foto dell'articolo non rappresenta la ragazza così com'è, o anche una foto qualsiasi cercata su Google di una ragazza col velo. No, si andava a prendere la foto della ragazza con il niqab che non c'entra niente. Quindi vedi che c'è una volontà di raccontare una realtà distorta che non esiste. (NB12-28)

A questo proposito Chaimaa Fatihi sottolinea che se gli episodi di cronaca aumentano i pregiudizi verso la violenza presuntamente intrinseca alla religione islamica, non si dà altrettanto valore al lavoro delle associazioni di donne musulmane, che combattono contro la violenza patriarcale all'interno della comunità:

Ultimamente è stato facile per alcuni, per molti, associare gli uomini musulmani a quelli del Capodanno di Colonia, come se il Corano “autorizzasse” o “incoraggiasse” i propri fedeli di sesso maschile a sottomettere le donne ai propri desideri più brutali. Ma non esiste una violenza “giustificata” dall’Islam, ed è per questo che nel Progetto Aisha sono stati coinvolti gli imam. Le donne del Progetto Aisha hanno chiesto agli imam di inserire – anche nei sermoni del venerdì – discorsi legati al rispetto della donna o della parità di genere proprio per lanciare un messaggio chiaro ai fedeli e cominciare a cambiare la mentalità, laddove ce n’è bisogno. (2018, 110)

Che il problema della violenza maschile sulle donne non riguardi unicamente le comunità islamiche e che, anzi, sia ampiamente diffuso nella società e nella cultura italiana emerge anche in uno dei racconti raccolti da Rosanna Maryam Sirignano nel suo primo libro. L’autrice riporta le parole di una donna siriana, scappata dalla guerra e trasferitasi a Milano, che subisce violenza dal marito e che vuole andare in Germania perché

mi hanno detto che lì funziona tutto meglio. Qui in Italia non c’è lavoro, la legge non tutela quelle come me. Me ne voglio andare! In Siria stavo benissimo, ero felice; da quando sono qui la mia vita è un inferno. [...] L’ho denunciato ben tre volte, e lo sai cosa mi ha risposto la polizia? “Stia tranquilla, magari cambia”. Ma io lo so che non cambia, perché gli uomini non cambiano [...]. Ho ancora paura, non capisco perché la polizia non faccia niente. Non posso andare da nessuna parte, guadagno solo 450 euro al mese, ho un figlio. La mia amica che sta in Germania ha ottenuto subito il divorzio; ora vado lì, magari mi aiutano. Perché l’Italia è così? Quanto devo aspettare ancora? Lo capiscono che sono in pericolo? (2018, 88-89)

Nell’intervista con Sirignano, le chiedo che cosa ne pensa delle modalità con cui vengono rappresentate le donne musulmane sui media, sui giornali, sul discorso pubblico e politico, e come queste narrazioni la fanno sentire:

Ma guarda sono stufa, la parola è stufa, cioè veramente non se ne può più, basta. [...] Si è creata questa immagine della donna musulmana perché abbiamo ancora questa mentalità maschilista che non ci abbandona. [...] Esistono vari tipi di donna musulmana: abbiamo la donna convertita che è rappresentata come quella che

poverina è stata plagiata o chissà che le hanno fatto, il lavaggio del cervello, o magari è debole mentalmente quindi è per questo che si è convertita; poi abbiamo la donna picchiata dal marito, poverina, e questo serve anche per costruire un discorso sulla maschilità islamica che poi non esiste perché esistono le persone con le loro debolezze, con i loro difetti, con le loro sofferenze; e poi la musulmana che non può uscire di casa, che non può studiare etc. [Nella realtà] ci sono tutte quelle musulmane che cercano ecco di complicare un po' questa narrazione molto semplicistica. Non è che non esistono queste situazioni tragiche, così come esistono donne che non hanno la possibilità di studiare e che sono oppresse dai famigliari maschi, ma sono situazioni che vanno analizzate in un altro modo, di certo non è l'islam, ma magari lo fosse!, cioè sarebbe facile. Se l'islam fosse il problema avremmo già risolto. Il problema è [...] una struttura economica basata sul potere patriarcale, questa struttura la stiamo smantellando ma molto a fatica, quindi rientra in una serie di problematiche che sono più complesse, ecco, del semplice islam. (RMS4-32)

Tra le testimoni privilegiate, ho intervistato anche Nadia Bouzekrii, attuale vicepresidente dell'Ucoii ed ex presidente del *GMI*, di cui è stata la prima presidente donna. Leggendo vari articoli di giornale che raccontavano della sua elezione, ho notato che tendevano spesso a sottolineare questo primato (Maarad 2016). Le ho pertanto chiesto come l'avesse vissuto lei:

Questa cosa qui dell'essere la prima donna, prima donna, prima donna a me faceva un po' ridere perché se penso alla storia del *GMI* il 70% dei responsabili erano sempre state donne!⁶ Non c'era mai stata una presidente donna ma a livello dirigenziale, nei direttivi nazionali o anche nei responsabili di sezione nelle varie città, c'erano più ragazze che ragazzi. Il fatto che si tendesse sempre a sottolineare questa cosa, sembrava quasi che io fossi lì non tanto per le mie competenze, quanto per il mio genere. E infatti la sfida più grande è stata quella di far capire a tutti, guardate che non è che Nadia è lì perché è donna, è lì perché forse è capace di fare quello che sta facendo. (NB12-28)

⁶ Leila El Houssi conferma l'alto tasso di presenza femminile nell'associazionismo giovanile islamico in Italia in comparazione con la Francia (2015).

5.3.2 Lo sguardo eurocentrico sul velo

Come già raccontato nella sezione metodologica, nel condurre le interviste ho scelto di non porre domande sull'uso del velo, per non ricalcare l'attitudine neo-orientalista che spesso soggiace nell'indagare le ragioni che spingono le musulmane italiane a indossarlo o a non indossarlo. Ovviamente non tutte le ricerche sul tema ignorano “la complessità sociologica dietro alla decisione di coprirsi” (Laurano 2014, 198): i lavori di Annamaria Rivera (2005), Ruba Salih (2008), Sara Hejazi (2009), Renata Pepicelli (2012a e 2014) e Ivana Acocella (2015) ad esempio, sono condotti con sguardo attento e critico, sottolineano le contraddizioni etnocentriche che informano il dibattito sul velo e riportano le ragioni multiple e sfaccettate che spingono le donne musulmane italiane a compiere questa scelta. Pur non avendo posto domande sul velo, il tema è stato sollevato varie volte dalle intervistate, ed è emerso anche nelle produzioni delle scrittrici musulmane. Come afferma Rosanna Maryam Sirignano, si tratta di “una questione personale, soggettiva, ma non privata, perché riguarda il modo di vivere e abitare lo spazio pubblico” (2023, 17). Soprattutto, come per altri temi, dalle parole delle donne musulmane emerge spesso il desiderio di decostruire gli stereotipi che intorno al “più potente pezzo di stoffa che ci sia al mondo” (Ivi, 18).

Me lo chiedono spesso, “tuo marito ti dice di indossare il velo?”. Io ho messo il velo prima di sposarmi, anche mio papà non mi ricordo che un giorno è venuto e mi ha detto “devi mettere il velo”, [...] mio papà mi ha detto solo “sei sicura?”. È una cosa personale, ma si pensa sempre che ci sia qualcuno che decide della tua libertà, [...] sto imparando che col velo si dice sempre che il marito o qualcuno della famiglia ti obbliga a farlo. (K3-32)

[I mie genitori] hanno lasciato [...] che percorressi una strada fatta di scoperte e prese di coscienza personali e autonome. [...] Giuro, qualcuno ha scritto [che mi hanno pestata per obbligarmi]; e non dico che non succeda, che non ci siano genitori che forzano le figlie a mettere il velo, dico che non ha a che vedere con me la mia storia. Soprattutto non ha a che vedere con l'Islam” (Ali 2022, 147-148)

Come raccontano i frammenti citati, nell'immaginario collettivo il velo è considerato un “segno di sottomissione a padri, fratelli, mariti, ma anche un rifiuto dell'integrazione

e dei valori liberal-secolari europei”, che rende pertanto le donne velate “non sono solo vittime, ma anche complici dei loro oppressori” (Pepicelli 2015, 82). Le scrittrici musulmane, a questo proposito, raccontano spesso le reazioni dei propri genitori quando hanno comunicato loro la decisione di indossarlo:

Mia madre non voleva che lo indossassi perché temeva che venissi discriminata. Io invece insistevo perché da un lato volevo sentirmi più grande, dall’altro lo vivevo come una specie di sfida [...]. Tuttavia la piena consapevolezza del suo significato, ovvero di pura devozione a Dio, l’ho maturato crescendo, cosa che può accadere in un percorso spirituale. (Abdel Qader 2008, 136)



(Ben Mohamed 2021, 43-44)

La risposta dei genitori di Takoua Ben Mohamed, che continua nelle pagine successive, contiene un riferimento all’importanza della conoscenza nell’islam⁷ sollevato anche Assia Belhadj nella sua intervista, quando le chiedo di commentare una parte del suo libro in cui dichiara “le mie figlie vogliono mettere il velo ma hanno timore dei pregiudizi” (Belhadj 2018, 42):

sì sì è vero. [...] Serve un percorso spirituale per arrivare a mettere il velo, non è una cosa così, mi sveglio così una mattina, ho deciso di mettere il velo e via! Dopo

⁷ “È troppo presto. Quando diventerai più grande potrai decidere di metterlo se lo vorrai. Ora pensa alla scuola, a studiare, così potrai capire molte cose anche sul velo e sulla religione, Takoua. L’islam si fonda sulla conoscenza, non puoi considerarti una brava musulmana se non hai la conoscenza” (Ben Mohamed 2021, 46).

due giorni lo tolgo... La gente pensa così, perché non conosce il significato del velo, questo è il problema. [Le mie figlie] mi dicono “mamma sai non vedo l’ora di metterlo fuori, però ho paura”. [...] per me a 13 anni sono ancora piccole per una scelta così profonda, una scelta che in questi tempi non è facile, allora le sto aiutando. Mi dicono “mamma sto pensando di farlo il prossimo anno sai”, ma non è questione del prossimo anno o l’altro, è la questione di essere pronte. [...] la certezza è molto importante, in arabo si chiama *al yaqin* (اليقين). Se non ce l’hai dentro è difficile affrontare, è difficile resistere, perché quando hai questo credo devi avere la forza per viverlo, perché non sia un peso dopo. (AB2-34)

Nei racconti delle donne musulmane che raccontano degli stereotipi diffusi sul velo emerge spesso un’insofferenza legata alla “mancanza di comprensione e di riconoscimento della complessità della loro situazione” (Campani 2002,157):

Il velo, il modo di vestire islamico nella società italiana porta ancora molto scandalo o comunque non è ancora ben accettato come abbigliamento [...] in primo luogo perché la generazione di musulmani è ancora giovane e l’immigrazione italiana è ancora recente [...] quindi la popolazione italiana non si è ancora adeguata a costumi diversi. Poi la società italiana è molto conservatrice, cristiana e il velo viene visto come qualcosa di diverso, qualcosa che non c’entra con la cultura italiana e occidentale in generale, sembra che sia una minaccia ai costumi occidentali. [...] Ma il problema è che questo succede anche con le donne italiane di cultura occidentale convertite e quindi il velo crea una specie di cortina di ferro, una specie di confine, un muro tra la donna e la comunità. Paradossalmente si dice che la donna islamica è sottomessa e minacciata, però in realtà le musulmane sono quelle che vengono attaccate di più, sono quelle che subiscono più violenza da parte di occidentali, sono quelle che ricevono più minacce, insulti, spesso qualcuno cerca di togliere il velo, vengono aggredite sui mezzi.... (S6-nd)

C’era la mamma di un bambino a scuola con il nostro che quando ha saputo che io sono laureata le è sembrata come una cosa strana! “Sei davvero laureata??”. Perché pensano quasi che la donna musulmana non possa fare nulla, non possa fare l’università, non possa fare delle attività, l’unica cosa che può fare è sposarsi e fare i bambini e stare a casa. Non è giusto e non è vero, se vai nei paesi musulmani tutti lavorano, la donna musulmana lavora tranquilla e fa tutto (K3-32)

In Occidente si è spesso frainteso l'uso [del velo], considerandolo uno strumento di esclusione, di sottomissione al silenzio. Invece, non è affatto simbolo di oppressione. Copre solo l'aspetto esteriore di una donna e non il suo intelletto. Non è un allontanamento dalla vita. Non mi impedisce di vivere la mia quotidianità, di essere mamma, di uscire con le amiche, di andare al mare, di studiare. Di fare una vita normale, come qualsiasi donna. [...] Personalmente, mi sento libera, e lo sono. A volte però, quando la mia scelta non viene rispettata, quando per colpa del velo non mi si dà la possibilità di lavorare, di creare un ambiente dove posso vivere tranquillamente, di vivere la mia quotidianità come qualsiasi donna, allora mi sento oppressa. Si parla tanto del velo che copre il capo della donna, ma ciò che crea dei vincoli alla donna spesso è il velo dell'ignoranza di certe persone. (Belhadj 2018, 27)

Con un arguto spostamento dello sguardo, Rosanna Maryam Sirignano ribalta quella che è stata definita la “mitologia della gonna” (De Vivo 2010, 166), ovvero la retorica che invoca strumentalmente l'uso della minigonna come simbolo di emancipazione occidentale, contrapposto all'oscurantismo antimoderno dei veli islamici:

In tutto il mondo le donne vittime di tratta per lo sfruttamento sessuale sono migliaia. Queste donne sono sempre costrette a indossare minigonne e altri capi di abbigliamento succinti che in quel contesto sono la rappresentazione visibile dello stato di schiavitù e sfruttamento in cui purtroppo sono. Per questo non è raro che donne che indossano la minigonna e abiti succinti vengano giudicate “prostitute”, termine dispregiativo, abusato senza la minima conoscenza di un fenomeno molto complesso e articolato. Se da un lato a nessuna donna piace essere offesa per il modo in cui veste, dall'altro suonerebbe abbastanza assurdo dire che la minigonna è uno strumento di oppressione. (Sirignano 2021b)

Mentre alcune intervistate operano una decostruzione teorica degli stereotipi sul velo, altre mi raccontano la propria esperienza diretta:

Il velo me lo sono messa a marzo, 8 mesi fa. Ho la fortuna anche di essermelo messa a vent'anni, quindi posso fare un paragone fra quello che c'era prima e quello che c'era dopo. Poi io ti assicuro Marta che non ho risentito di nessuna

differenza. Nessuna. Per cui “tu non puoi parlare di diritti, tu che porti il velo non puoi parlare di diritti”, però gli stessi diritti che avevo prima li ho adesso, il diritto allo studio, il diritto ad uscire, [...] la persona che ero prima, lo sono adesso. E anzi, sono più convinta della persona che sono adesso perché faccio quello che ho sempre voluto fare ma che in passato ho cercato di reprimere, ho cercato di nascondere non soltanto alle persone, anche a me stessa ... “no, non è una vera necessità, tu puoi essere diversa, tu puoi essere come le altre persone”. È come se noi fossimo quelle sbagliate, se fossimo quelle diverse, invece no. Perché non sei tu quella diversa che non porta il velo? (MG17-20)

Una delle esperienze più faticose, riportata da diverse donne, è che la scelta di indossare il velo ha corrisposto a una frattura nelle proprie cerchie amicali:

Io l’ho messo in quarta superiore, ho perso un po’ di amici, molte persone hanno smesso di parlarmi. [...] con questa mia amica, la mia vicina di casa, se prima andavamo a scuola insieme perché la sua camera era di fronte alla mia camera da letto e ci aspettavamo sempre, da quando ho messo il velo lei si è rifiutata di fare quel pezzo di strada con me. È stata un po’ traumatica come cosa, però io sapevo cosa stavo facendo e ho continuato per la mia strada. Poi quando ho iniziato l’università dopo tre anni ho rincontrato questa ragazza ed è stato come se non ci fosse mai stata quella distanza, forse perché nel suo cuore aveva accettato questa cosa, ma non gliene ho mai parlato. (A8-35)

Lo sguardo su di me è cambiato anche da parte di alcune persone che mi conoscevano da tempo. Qualcuno sparisce dalla mia quotidianità inventando scuse di vario tipo, ripetendo in continuazione che la mia scelta religiosa non c’entra nulla. “Sono solo molto impegnata, non ho nulla contro di te”. (Sirignano 2023, 52)

Per non dover affrontare anche lei quest’esperienza, una delle intervistate racconta di aver messo in campo diverse strategie per rendere più accettabile la transizione all’è suo compagno di classe:

Alle medie [...] ho iniziato a mettere il velo a scuola, e non è interessato a nessuno perché [...] già mettevo il foulard fuori scuola, arrivata a scuola me lo toglievo [...]. Poi un giorno ho deciso di metterlo anche a scuola e la gente era “sì, ok”, perché comunque o mi avevano già visto fuori, o comunque cambiava il fatto che

mi conoscevano da un anno e passa quindi, “sì ok, l’hai messo”, fine. Alle superiori, quando le ho iniziate, volontariamente per i primi giorni non ho messo il velo perché ho pensato “non voglio che questi qua si facciano un preconcetto prima di darsi l’opportunità di conoscermi”. L’ho messo il terzo giorno [così] la gente aveva avuto modo di capire chi ero e tutto, [...] solo una persona mi ha chiesto “perché l’hai messo” e io gli ho detto “non me lo sono messa prima perché non volevo che mi giudicaste solo per quello” e la gente era tipo “ah ok”, a nessuno fregava niente. (A18-23)

Le strategie di resistenza attuate dalle donne musulmane non riguardano solo atti materiali, ma anche una presa di forza che deriva dal percorso di fede intrapreso:

Le medie son state un periodo un po’ buio della mia vita sociale se vogliamo dire così. È un periodo buio per tutti perché è il periodo dell’adolescenza, ma per me lo è stato in particolare perché ho deciso di mettere il velo ed è stato un po’ un trauma a livello sociale, nel senso che tutte le amiche italiane che avevo si sono allontanate. Loro o i loro genitori, non hanno ben visto la mia scelta, il mio nuovo look [...]. A livello sociale sicuramente è stato penalizzante ma non a livello spirituale. (M11-23)

Mi sono avvicinata alla questione religiosa perché vedevo in essa la soluzione ai miei problemi, alle mie crisi esistenziali, perché effettivamente è stata una crisi esistenziale, non capivo più bene cosa dovevo fare. E poi da lì anche la scelta di mettere il velo perché tutt’ora sono convinta che indossare qualcosa che rappresenti la tua religione in un certo senso ti frena dal fare le cose sbagliate [...] per cui è anche un modo per cercare di aiutarmi in questo mio miglioramento. (MG17-20)

A fronte degli stereotipi sul velo, che lo inquadrano alternativamente come simbolo di sottomissione o di estremismo, le donne musulmane ne rivendicano l’utilizzo come esito di un “cammino spirituale” (Hejazi 2009, 71), “una possibilità, tra le altre, di intraprendere un percorso di fede” (Abdel Qader 2022, 10) o, come riporta l’ultimo frammento di intervista, come un gesto “auto-sorveglianza” dei propri atteggiamenti, in un gesto di responsabilità verso l’islam (Zine2006, 246-247): come afferma Sirignano “per molte donne, inclusa la sottoscritta, è un comportamento obbligato al fine di restare

salda nel cammino di fede” (2021b).⁸ Un'altra intervistata, che non indossa quotidianamente il velo, sostiene di sentirsi più protetta e sicura quando lo porta:

Non so, quando ho cominciato a lavorare mi sono detta, “ok, per un po’ di tempo non devo portare il velo altrimenti comunico che c’è una qualche barriera”, [...] perché sai, sentivo qualche barriera con i colleghi. [...] Ma mi sento al sicuro, come in un rifugio quando indosso il velo, [...] quando attraverso alcune strade non molto belle o quando le persone mi urlano dietro qualcosa. Ma se indosso il velo nessuno, nessuno, nessuno si permette di farlo. Credo che ci sia una forma di rispetto. Quindi a volte mi sento più sicura col velo, altre volte mi sembra di essere una persona fuori dal mondo... sulla luna, con altri alieni! (A20-28)

Non tutte le intervistate indossano il velo, alcune per scelta, altre perché hanno paura delle ripercussioni che potrebbero generarsi nella propria quotidianità

Il velo non lo porto. Certe cose cerchi di non farle perché in una società del genere, ad oggi è difficile portare il velo, non riesci a integrarti al cento per cento in questa società se ti escludi già tu da sola. Già è difficile integrarsi, in più cercare di sostenere la tua religione in una società del genere ti esclude già prima di entrare, capito? Non so, già ti classificano, “ah ma tanto, è musulmana”. Perché l’idea che c’è in giro di essere musulmani è vista veramente male. Magari tu sei una persona con delle grandissime capacità, puoi fare meglio di qualsiasi altra persona, puoi essere migliore, ma se ti classificano è difficile. Io cerco di non farmi classificare perché [...] già parti male. Poi ovviamente non è detto eh, c’è gente in gamba, la vedi con il velo e tutto il resto ed è sempre come vuole essere, diciamo che questo non gli crea problemi. Invece io penso che ci sarà sempre quel pregiudizio iniziale di tutte le persone [...] tu come donna già [sei vista come], non dico sminuita, ma... in famiglia sei già sottomessa diciamo. Che figura puoi fare in una società che è così in competizione se ti considerano quella sottomessa? (W21-24)

⁸ Nell’articolo citato, Rosanna Maryam Sirignano argomenta l’uso del velo come scelta “obbligata”, sottolineando tuttavia che “dal punto di vista religioso ogni atto di culto deve essere compiuto senza nessun tipo di costrizione, ma secondo un’intenzione pura che è un movimento del cuore che spinge i credenti ad agire” (2021b). Per la studiosa portare “lo hijab non è stata una mia libera scelta, è stata una scelta obbligata dall’esperienza della fede [...]. Questa è la mia personale esperienza, che ho il diritto di scrivere e raccontare [...]. In Europa, il lusso dei diritti non è condiviso da tuttø” (Ibidem).

Io per esempio mi sono lasciata con [...] il mio ultimo fidanzato perché lui non accettava il fatto che io potessi mettermi un vestito un po' più corto o [...] che ne so, magari andare a ballare la sera perché dice "ah però tu lo sai che per religione queste cose non le possiamo fare, hai capito?", e va beh, però parla per te. Tu fai quello che vuoi, io devo dar conto delle mie azioni [...] poi lo so che esiste un femminismo musulmano e quindi ci sono queste lotte per il diritto al velo. Per me è tutto sacrosanto eh... Però bisogna capire che [...] la variante di scelta deve essere più che ampia in modo che poi sia veramente una scelta [...] Tipo questa è una cosa che sento dire ai ragazzi musulmani magari un po' più 'chiusi di mente: "ah vabbè però non è che essere libera significa necessariamente scoprirsi, anche mettere il velo è una forma di libertà". Ma io su questo sono perfettamente d'accordo, il problema è che non puoi usare questa retorica per dirmi che se io metto il velo sono libera e basta, cioè mi devi dare le due opzioni. Non mi puoi convincere a metterlo dicendomi soltanto "no perché così sei libera", ma io sono libera anche nell'altro modo, no? [...] Cioè regà poi il problema non è se è coperta o scoperta, dovrebbe essere una scelta e basta, non ci dovrebbe essere nessun tipo di imposizione da nessun lato. (R16-27)

5.3.3 “Ma sottomessa a chi?”: il rapporto con i femminismi

Tra le rappresentazioni che dipingono le donne musulmane come oppresse e sottomesse, soprattutto se indossano il velo, ci sono quelle delle femministe (Bernacchi e Chiappelli 2021). Diverse intervistate, mentre raccontano le proprie riflessioni o esperienze dirette sull'islamofobia, nominano lo sguardo contraddittorio di alcune femministe nei loro confronti:

Se penso all'ambiente femminista, sei per la libertà, per i diritti eccetera, ma poi stai a sindacare su come mi vesto io. E quindi perché il parametro velo non può essere correlato a libertà? Perché posso capire da un lato la disinformazione, dall'altro magari anche episodi di cronaca perché esistono famiglie in cui magari le figlie sono obbligate a portarlo, per carità, nessuno lo nega. Però farne la regola è dannoso, soprattutto perché va a danneggiare le ragazze stesse. (NB12-28)

Poi ci sono le femministe, le mie preferite, che meritano qualche riga in più. Ad alcune di loro il mio velo sembra incoerente con la difesa dei diritti di donne sfruttate, schiacciate dal potere patriarcale, schiave e limitate nell'espressione della loro libertà. Una domanda molto frequente è: "Perché porti il velo tu che sei libera, mentre tante donne vorrebbero toglierlo?" (Sirignano 2023, 70)

L'islamofobia è anche l'ipocrisia di certe posizioni femministe, [...] credo si chiami femminismo bianco. Vedono il femminismo solo dal punto di vista delle donne bianche, senza capire che c'è uno spettro di problemi e che tutti sono importanti. Come è giusto che qui in Italia ci battiamo contro la tassa sugli assorbenti, è giusto che in altri paesi una donna voglia lottare per il diritto di tenersi coperta. Come tu puoi esporti, io posso coprirmi. [...] Non capisco come si possa essere libere solo se ci si attiene a norme decretate da qualcun altro. (A18-23)

Nelle parole di un'intervistata emerge una sorta di doppia assenza femminista: da una parte rifiuta le critiche del femminismo bianco, secondo cui esisterebbe un'unica modalità di emancipazione, dall'altra riconosce dei tratti di problematicità nella sua famiglia che, senza una visione critica e posizionata, potrebbero farle assumere a sua volta una lettura che appiattisce l'islam a un'intrinseca misoginia:

Potremmo parlare anche delle femministe che dicono "Ah ma se indossi il velo...". Boh, quindi sì ci sono queste forme di islamofobia che sono un po' più sottili, cioè non così scontate, così palesi, e sono le peggiori [...] è anche difficile riconoscerle e due perché si è dalla parte della persona che lo subisce che magari dice "boh, ok, hai ragione". Per esempio la mia famiglia è molto tradizionale, è proprio lo stereotipo, quindi io che vado fuori città ho dovuto lottare per poter fare l'università e tutta una serie di cose. Ho avuto un po' di scazzi con la famiglia perché appunto ho uno stile di vita che non concepiscono, molto diverso da quello che loro vorrebbero per me. E quindi [...] se una persona viene e mi dice "ah ma, i musulmani sono così, nei confronti delle donne sono oppressivi" e poi vedi il tuo vissuto dici "boh cavoli hai ragione, è così! L'islam è una merda e i marocchini fanno tutti schifo". Quindi è difficile smontarlo, però poi ti rendi conto che non è così nel senso... Se una persona ha uno sguardo di privilegio dà per scontato che è la sua vita quella giusta: una donna bianca, femminista che mi dice "tu però sei

oppressa” è perché dà per scontato che la non oppressione è vestirsi come lei, no? (I9-25)

Se, ad eccezione del lavoro di Marisa Iannucci (2013, 2014a e 2014b), in Italia non esiste ancora una tradizione teorica ascrivibile al femminismo musulmano, alcune intervistate cercano di superare questa doppia assenza femminista ricorrendo alla religione che, liberata dai “retaggi culturali e patriarcali” (Breigheche 2016, 60), veicola un messaggio di liberazione per le donne:

Trovandoci in una cultura mondiale maschilista devo essere femminista per poter raggiungere la parità dei diritti. [...] Però ci sono molti aspetti del femminismo soprattutto odierno che io non condivido, perché appunto cerco sempre di vedere se le cose in cui credo sono anche giuste religiosamente, quindi se io vedo che religiosamente l’uomo è uguale alla donna, che la donna ha la stessa importanza dell’uomo, ha lo stesso diritto di parola, ha lo stesso diritto di voto, di studio, etc. e vedo che in quell’ambito non è concesso, allora sì devo lottare per poter raggiungere questa giustizia. Però se vedo che nel gruppo femminista c’è la differenziazione, la mancata accettazione, quindi “tu non puoi essere una femminista”, “non puoi lottare per i diritti per cui lottiamo noi perché sei diversa da me”, allora lì non mi posso dire femminista. (K19-23)

Io sono femminista però nel vero senso del femminismo. Ultimamente sta nascendo questo femminismo radicale e io non sono d’accordo. Io sono femminista, per me cosa significa? Significa combattere per vivere i nostri diritti come donne, ma non di vedere l’uomo come un nemico, perché l’uomo non è un nemico. Nel Corano c’è un versetto secondo cui ci completiamo a vicenda, l’uomo completa la donna e la donna completa l’uomo. [...] Sto lavorando come femminista per riuscire a combattere contro le tradizioni, contro una cultura sbagliata che ha tolto i diritti alla donna musulmana che l’islam le ha dato più di 1400 anni fa! [...] forse tanti non sanno che le donne musulmane hanno dei diritti da più di 1400 anni, prima che le donne occidentali avessero dei diritti. Allora, noi musulmane siamo femministe nel senso che vogliamo recuperare i nostri diritti, esistono e dobbiamo recuperarli. (AB2-34)

Alcune donne musulmane fanno riferimento in maniera più diretta alle fonti religiose, il Corano e la Sunna (Cigliuti 2015):

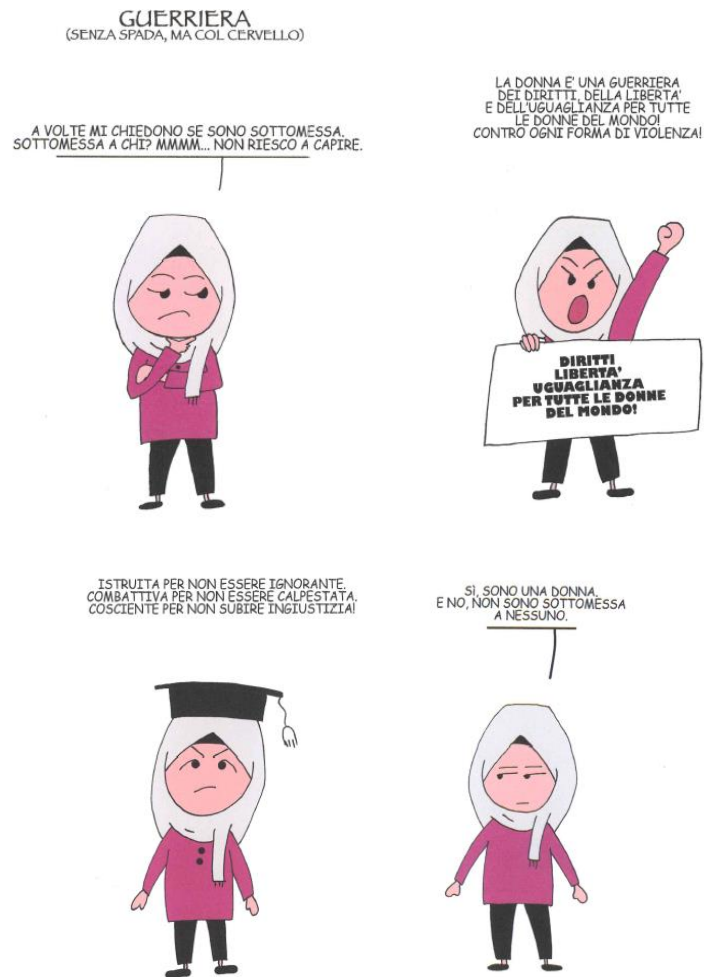
Il problema è che non è una questione di religione, è solo un'idea. Perché non c'è scritto da nessuna parte che... magari l'hanno interpretata così, ma non è così. [...] Non è scritto da nessuna parte di questa sottomissione delle donne, oppure che la donna è un soggetto più debole, più sottomessa: no, non è vero. È solo un'idea che si sono portati dietro da tanto tempo e se la continuano a portare dietro perché pensano che sia la cosa migliore [...]. È un'ideologia che si portano dietro e che cercano di imporre come se facesse parte della religione, invece non è così, non è per niente così. Cioè io non sono contro la religione, anch'io la rispetto, anch'io sono musulmana. (W21-24)

Per molti musulmani [...] è stata Eva a indurre Adamo a cadere nel peccato. Ma questo non è dimostrabile, non è dimostrabile, [...] nel Corano non c'è scritto questo. C'è scritto solo che Satana seduce Adamo, non esiste il nome Eva! [...] e se il Corano è accettato da tutti i musulmani, devono accettare questa cosa [...] Molti ma anche tra i migliori, quelli che rispettano le donne eh, che mettono le donne proprio su un piano d'argento, credono questa cosa qua. Viene usata come per dire “dalla donna viene il male” [...] se siamo musulmani e tu mi dici “io accetto il Corano e la parola di dio è il Corano”, e ti porto il Corano e tu sai che è giusto portami il versetto del Corano che dimostra questo. (A8-35)

[Il velo] ha che fare con la storia dell'Islam e delle musulmane. Quando il Profeta, pace e benedizione su di lui, l'ha inserita nella Sunna stava compiendo un atto rivoluzionario. Un atto che serviva a liberare le donne. Sì, adesso era un gesto femminista! Certo che lo era. E lo è ancora oggi. La maggior parte delle persone lo vede come un atto di asservimento perché non ne sa niente. Per me il fatto che una donna scelga liberamente di mettersi un velo sul capo e nessuno glielo impedisca o le rompa l'anima perché lo fa è la cosa più femminista di tutte. (Ali 2022, 149)⁹

⁹ La prima musulmana italiana a definir il velo come “il più grande segno di emancipazione di una donna”, “un atto ribelle e femminista” è stata Sumaya Abdel Qader (2019, 105). A questo proposito si veda anche Yusuf (2015).

Non tutte le donne musulmane fanno direttamente riferimento al femminismo, anche quando veicolano messaggi di impoteramento,¹⁰ come alcune delle vignette di Takoua Ben Mohammed:



(Ben Mohamed 2015, 79-82)

Nel caso delle interviste, contravvenendo alle norme dell'intervista biografica, ho rivolto la domanda "ti definisci femminista?" alle donne che veicolavano contenuti altrettanto impoteranti, senza però nominare il femminismo:

Sì, perché vedo che le donne non hanno spazio, sono spesso da sole, lontane dai parenti, niente sorelle... Quel giorno che ci prendiamo per stare tra noi ci sentiamo come se siamo in famiglia, io ho visto che abbiamo bisogno di queste

¹⁰ Riprendo il termine da Rachele Borghi (2020,13) che a sua volta lo usa come calco dello spagnolo *empoderamiento* al fine di criticare il neoliberismo insito nel concetto di *empowerment*. Borghi riporta che la prima traduzione di *empowerment* come "impoteramento" risale alla prima traduzione di Maria Nadotti di *Elogio del margine* di bell hooks (1998).

cose. Alla donna musulmana mancano tante cose, ancora di più se porta il velo. Vogliamo fare delle piscine, vogliamo fare delle scuole, vogliamo fare tantissime attività. [...] non è che la donna musulmana mette il velo e allora non può fare nulla, non può... vogliamo fare tante cose! (K3-32)

Sì sì, assolutamente sì. [...] Mi piace molto prendere parte a eventi in cui si parla di femminismo, mi piace capirlo anche dal punto di vista teorico, e poi diciamo nel mio piccolo cerco di... non lo so, formarmi per poi formare futuri figli femministi! Non è molto semplice sai, perché quando tu cresci in una famiglia che ha determinati valori che vuoi o non vuoi sono patriarcali. [Esistono] le questioni del maschilismo interne alla religione anche se molte in realtà derivano da una questione di tradizione e di educazione, perché poi se parli con persone che veramente sanno di religione ti dicono “il profeta era un uomo che si cuciva i bottoni da solo, che aiutava in casa”, capito? (R16-27)

Io mi definisco femminista perché credo tanto nel diritto di rivendicare i diritti delle donne [...] non è che qua in Europa uno deve dire “eh va beh, ormai abbiamo tutto”, perché c’è il *wage gap*, ci sono le discriminazioni sul luogo di lavoro, le molestie che vengono ritenute normali, ci sono un sacco di cose ancora. Però non vuol dire che il femminismo è solo questo! Ci possono esser differenti interpretazioni [...], per me è normale che ci siano diversi spettri e lasciare uno spazio di conversazione su certi temi. [...] Quando qualcuno dice “ma se la religione non ti opprime ed è così perfetta, perché il femminismo?”, la risposta che do è: “l’islam è perfetto, i musulmani no”. [...] Abbiamo tutti diritto a decidere quanto e come coprirci e poi... appunto io mi copro di più, tu ti copri di meno, ok, non è che dobbiamo per forza tutti omologarci. (A18-23)

5.3.4 Rappresentazioni mediatiche: Silvia Romano e *Skam*

L’82% delle vittime degli atti di islamofobia sono donne, perché? Perché la donna musulmana è molto riconoscibile. E [il caso di] Silvia Romano c’ha mostrato platealmente questa cosa qua. Cioè, fosse tornato un ragazzo con la barba nessuno [...] ci avrebbe fatto caso se si fosse convertito, cioè ok magari avrebbe fatto notizia per un giorno però poi basta. Torna lei, iper vestita e ovviamente la cosa fa

molto clamore e questo dice molto, al di là dell'islamofobia, dice tanto sulla donna in sé, su come viene visto il corpo della donna. (S13-20)

Aver dichiarato alle intervistate che la mia tesi si sarebbe occupata delle rappresentazioni sulle donne musulmane ha fatto sì, tra le altre cose, che alcune di loro facessero riferimento ai casi mediatici in cui questa rappresentazione era messa in atto. Due temi, in particolare, sono emersi più volte: la conversione di Silvia Aisha Romano e il dibattito che questa ha innescato; e la serie Netflix *Skam*, prima serie italiana in cui una delle protagoniste è una ragazza musulmana. Rispetto al caso di Silvia Romano, i commenti delle intervistate fanno sovente riferimento al modo in cui i quotidiani, di destra ma non solo, hanno trattato la questione:

È stato molto interessante per me leggere i commenti [...] di persone che quando hanno parlato della liberazione della ragazza le auguravano il meglio, sperando che tornasse a casa sana e salva, quando è stato dichiarato che si era convertita ci son stati tutti questi commenti molto negativi, tipo che tornasse dov'era. Poi ci sono state le discussioni di quanto fosse stata libera nella sua conversione, quindi io ho seguito questo filone qua. L'ho guardato per capire soprattutto i punti di vista, che cosa ne è scaturito. Ho notato che sotto le testate giornalistiche tipo *la Repubblica*, *il Corriere* o *la Stampa* c'erano commenti abbastanza islamofobici [...] Io sono molto attenta quando leggo certi articoli, cerco di leggere più articoli sullo stesso tema per vedere anche come vengono scritti, perché è interessante vedere anche come vengono trattate certe notizie. Cioè magari l'argomento è quello però... non so, da *Libero* mi aspetto tutto e di più, non da *Il Post*, per dire. [...] Diciamo che *Libero* non ha problemi [a esprimere contenuti islamofobi], magari gli altri lo fanno in maniera velata (N10-26)

Con la vicenda di Silvia Romano sono cascata dal pero. Va bene tutto, va bene lo stupore, ma lì è diventata veramente una questione che esula dalla religione, perché io ero la prima ad essere stupita di vederla tornare convertita. Ovvio, tutti ci poniamo la domanda, il dubbio ce l'avevamo tutti, il punto è come affronti la cosa, con un minimo di umanità ma anche senso civico. [...] Mi ha molto molto stupito vedere da giornali... vabbè *Libero* lo conosciamo, *il Giornale* lo conosciamo, però arrivare fino a questi livelli, arrivare a paragonare l'islam al nazismo mi sembra veramente... [...] E smettiamola di parlare di islam come della religione dei

terroristi, rendiamoci conto che le prime vittime dei terroristi sono i musulmani perché se il terrorismo è in Medioriente chi c'è in Medioriente? (S13-20)

Anche Assia Belhadj nomina con dispiacere la correlazione tra islam e terrorismo diffusa dai media nel trattare il caso di Silvia Romano, dato che per la prima volta ha capito che nel suo velo ci sono persone che vedono una minaccia:

Quando ho visto Silvia non ho visto il velo che ha messo, sai cos'ho pensato? "È sicuramente perché ha vissuto in quel posto, si vestono in questo modo, è normale che lei arrivi in Italia in quel modo", in modo molto innocente ho pensato così, che forse poverina non ha avuto il neanche tempo di cambiarsi. [Siccome] è stata salvata da un gruppo terrorista e poi si è convertita, è normale che a una persona ignorante vengano questi pensieri, che forse l'hanno obbligata, l'hanno costretta, o forse che sta collaborando con loro per fare qualcosa in Italia. Sono i pensieri normali di una persona ignorante che ha questa idea dell'islam come terrorismo. [...] Questo è anche un messaggio per noi, se velo significa terrorismo allora anche quando vedono me vedono una musulmana terrorista? [...] Il velo è una cosa, appartiene a questo credo, ma non puoi giudicarmi che siccome porto il velo sono una terrorista solo perché tutti i giorni è stata trasmessa l'idea che l'islam è terrorismo. [...] Non avevo mai pensato che le persone potessero vedermi come una terrorista: [...] fino adesso pensavo che vedessero il velo come simbolo di sottomissione, però adesso no, non mi vedono solo come sottomessa, mi vedono proprio come pericolosa. (AB2-34)

Se i media tendono a riproporre un'immagine stereotipata delle donne musulmane, alcune tra le intervistate più giovani portano gli esempi di una serie Netflix in cui si sono sentite rappresentate positivamente per la prima volta: *Skam Italia* (Antonioni *et al.* 2021; Del Guercio 2022).

Tipo una contro narrazione è quella data da Skam. Quando ho visto Skam Norvegia che è il primo sono rimasta veramente scioccata perché per la prima volta ho visto rappresentata in maniera attendibile una ragazza musulmana con cui qualche modo ho potuto connettermi. Poi vedevi che proprio cercavano di porre i dettagli anche sul punto di vista culturale tipo questa ragazza doveva essere di origini... tunisine o algerine e tu vedevi che anche quando rappresentavano la famiglia la

rappresentavano in maniera attendibile. [...] se tu guardi ad esempio Skam Francia, [...] hanno deciso di mettere come ragazza musulmana una ragazza Nera, di origine penso senegalese dato che riflette molto più la realtà multietnica locale, (A18-23)

Hai visto Skam? [...] mi è piaciuto molto anche perché stranamente è una serie tv italiana riuscita, è una serie teen, adolescenziale, però fatta bene, ci sta! [...] La quarta stagione è quella incentrata sulla ragazza velata, le prime tre tirano in ballo anche questioni di islamofobia, ma la quarta è quella che poi mette un focus su di lei, la sua vita personale. [...] È molto utile comunque, anche perché poi serie tv italiane con personaggi molto diversi non ce ne sono... mi è piaciuta! (S7-24)

Posso dire una cosa della tipa di Skam, Sana, spacca! [...] mi è piaciuta un sacco ma perché capita molto raramente di vedersi rappresentati nella tv o nei media, che non è che sia proprio la cosa che mi interessa di più, però quando capita dici “woh che figata!”. In certi suoi discorsi mi ci sono rivista. (I9-25)

Non tutte le serie Netflix, tuttavia, sono riuscite a invertire le classiche rappresentazioni, come racconta un'intervistata:

Prima il cliché era il *white savior* che si sposa la tipa Nera e la fa uscire dalla condizione di disagio economica, adesso c'è il *white savior* che libera la donna sottomessa, esempio lampante Elite, serie Netflix [...] Praticamente c'è questa famiglia che le vuole bene, ma ovviamente la costringono a mettere il velo, la opprimono... E cosa strana, vogliono però che lei studi e dia il meglio, cioè hanno messo una cosa diversa [...] E alla fine il morale della storia è che lei e il ragazzo bianco, occhi, azzurri, ricco si innamorano, lei si toglie il velo e il tipo l'ha salvata, bene... (A18-23)

5.4 Trasmettere, interrompere, ritornare all'islam

5.4.1 Famiglie e rapporti intergenerazionali

Uno degli aspetti emersi dalle interviste riguarda i rapporti intergenerazionali, soprattutto all'interno delle famiglie. La sociologia delle generazioni, intesa come "sociologia del mutamento sociale e culturale" non riguarda solo le figlie delle migrazioni ma, come afferma Annalisa Frisina, "tra di loro questi processi appaiono più evidenti" (2007, 19). Diverse giovani donne sottolineano in particolare che i loro genitori, nel processo migratorio, sono rimasti ancorati a tradizioni e abitudini vecchie di vent'anni, mentre le società che hanno lasciato nel frattempo sono cambiate:

Ho scoperto che alcune cose che ci aveva insegnato la mamma, tante consuetudini, usi, abitudini che io vedevo nella mia famiglia, tra i parenti o così, erano dettati semplicemente dalla cultura marocchina, e non di quel momento, ma del momento in cui loro avevano lasciato il Marocco. Se i miei hanno lasciato il Marocco nel '80 loro si sono fermati in quel tempo là e l'hanno portato qui. Mentre il Marocco stava andando avanti, loro erano fermi a quella cosa, al loro modo di essere e di vivere di quel momento. (A8-35)

Per la mia famiglia la religione è una cosa importantissima, però spesso confondono la religione con la cultura. La cultura e la religione sono due cose diverse, però trovi sempre in molte famiglie islamiche questa confusione qui, capito? E quelle ideologie culturali vecchie rimangono perché è la mentalità che si portano dietro i nostri genitori [che] hanno preso quella mentalità di vent'anni fa e se la sono trascinata dietro [...]. La gente, magari in Marocco è andata avanti, ha cambiato il modo di ragionare, alcuni aspetti religiosi più rigidi adesso magari li hanno un po' cambiati, un po' modernizzati. Loro invece no. Loro si sono tenuti quelle idee lì e non sono andati avanti. Invece la gente in Marocco è andata avanti, ha capito che bisogna cambiare, si è adattata, ha iniziato a capire che per vivere in una società moderna qualche cambiamento è necessario. [...] Poi i miei genitori sono cresciuti non proprio in città ma in quelle comunità rurali e si son portati quella mentalità proprio vecchia, vecchia, vecchia. Mia madre è un po' aperta, ma non del tutto. Però io so che c'è gente che veramente, ancora impone di mettere il

velo, mandano i ragazzi a studiare il Corano il venerdì, eccetera. Lei no, non è così dura, ma non è neanche troppo libera. (W21-24)

Tipo io me ne rendo conto con mia madre, se la rapporto alle mie zie e alle mie cugine che vivono in Marocco: loro hanno delle libertà maggiori rispetto a una seconda generazione qua in Italia che ha vissuto con le concezioni religiose, i ricordi di una società che nel frattempo si è evoluta. Per non perdere le proprie origini chi migra tende a rinchiudersi in quelle radici, a sottolineare proprio una questione identitaria per non perdere il proprio sé, a estremizzare anche principi religiosi, banalità della vita quotidiana, [...] ritualità, che magari lì proprio perché non [erano] l'Altro erano normalità, invece nel momento in cui vivi in un'altra società diventano la tua persona, la tua identità, il tuo tempio sacro quasi. (S7-24)

Oltre a liberare la religione dalle incrostazioni delle tradizioni nazionali, le giovani musulmane rivendicano un desiderio di maggior integrazione nella società italiana rispetto ai propri genitori (Pace 2008):

L'aspetto su cui volevo soffermarmi è il rapporto all'interno delle famiglie, in cui ci sono magari ragazzi di seconda generazione come me che si integrano completamente con la società mantenendo comunque la propria identità culturale, anzi mescolandola, però fanno fatica a portare con loro i propri genitori. Magari i tuoi genitori ti accettano come sei, ma loro non riescono a fare quel passo in più per integrarsi perché stanno bene così come stanno. Non so, una cosa banalissima: i mie frequentano solamente altri compaesani, difficilmente li vedi frequentare italiani a parte i vicini. [...] Per loro è difficile entrare in confidenza, non so se è per la paura di essere giudicati oppure per il fatto di essere diversi, però da parte loro c'è questa ritrosia nell'aprirsi. [...] Non lo vedono neanche come un problema, per loro va bene così. Hanno le loro compagnie, hanno i loro giri di conoscenze. [...] O tipo loro hanno i loro centri per procurarsi la carne *halal*, invece noi ragazze di seconda generazione non ci accontentiamo di andare nel negozio dell'amico di famiglia, cerchiamo dei supermercati che possano offrire questi servizi. O loro magari quando vanno in vacanza e si limitano a prendere cibo vegetariano oppure pesce, invece noi cerchiamo più anche questo genere di integrazione, è una cosa banale però c'è anche questo aspetto. [...] Perché noi ne sentiamo proprio l'esigenza di un cambiamento, di una maggiore integrazione con posti che

rispettino le nostre esigenze, loro no perché comunque stanno bene dove stanno. Quindi diciamo è proprio difficile anche far arrivare il tema a loro perché è come se non li riguardasse (N10-26)

La letteratura ha spesso tematizzato una differenza tra le prime generazioni di migranti musulmani/e che tendevano a mettere in atto strategie di “mimetismo” (Pepicelli 2015, 71), nascondendo la propria identità culturale e religiosa o vivendola in privato, e le seconde e terze generazioni che esperiscono un maggior equilibrio tra le proprie identità: per questo rivendicano con orgoglio la propria fede religiosa, che vogliono vivere serenamente anche nello spazio pubblico. Tuttavia, come spesso accade, le generalizzazioni sociologiche cancellano la complessità delle esperienze incarnate: nelle parole di una delle intervistate, giovane madre arrivata in Italia con il ricongiungimento familiare, emerge infatti il desiderio di trasmettere apertamente non solo la fede, ma anche la cultura del proprio paese d’origine, dove i suoi figli passano appena qualche estate. Per questa ragione, insieme ad altre donne tunisine, l’intervistata ha fondato un’associazione che si occupa sia dell’educazione dei/le bambini/e, sia della cura delle madri:

Abbiamo creato l’associazione per studiare la lingua araba. [...] Vogliamo che i nostri bambini crescano conoscendo bene la nostra cultura [...]. Facciamo diverse attività per bambini: le gite, [...] la cucina tradizionale, così i bambini crescono e imparano bene cos’è la Tunisia anche se sono nati qui in Italia. Anche per le donne facciamo tante attività simili, [...] una domenica al mese veniamo qua solo le mamme e riposiamo, lo sai bene che tutte le mamme stanno sempre coi bambini! Allora ci prendiamo una domenica e veniamo qui, cuciniamo insieme, facciamo qualche attività insieme senza bambini, senza mariti, senza nessuno, tranquille. [...] Anche se vivono qua in Italia [...] abbiamo visto che anche i bambini sono contenti, anche quando vanno a scuola raccontano “sabato ho fatto la scuola di arabo”! [...] Le generazioni passate conoscono il dialetto che noi parliamo ogni giorno, ma l’arabo no. Il desiderio di tutte le mamme e i papà, di tutti, è che i nostri bambini riescano bene a scrivere e leggere arabo, quello è l’importante. (K3-32)

Anche le parole di Assia Belhadj sovvertono in parte l’immagine delle madri come *più* legate al proprio paese d’origine:

Io credo che la famiglia sia come un nido, dove ci sta il nido ci stai tu, allora per quello per me l'Italia è più di un paese dove sono immigrata, è il mio nido. In Algeria ho una casa però qui ho un nido, sono due cose diverse. Poi i miei figli sicuramente mi aiutano di più ad avere la voglia di stare qui in Italia perché sono nati qui ed è giusto che io rimanga con loro. Diventa anche un'altra responsabilità come cittadina di far crescere i propri figli nel modo giusto che è molto impegnativo, non è assolutamente facile riuscire a creare quest'equilibrio, di essere musulmano e italiano, perché questa società chiede sempre di scegliere ai miei figli, di essere italiani o musulmani, allora veramente noi genitori abbiamo una responsabilità in qualche modo... È un pochettino pesante a volte, difficile, perché i figli non vivono solo a casa, vivono in questa società che trasmette sempre questa idea che devono scegliere. Allora noi genitori abbiamo davvero questa responsabilità di creare un equilibrio, di vivere l'italianità e insieme la fede musulmana, perché solo chi non conosce l'islam crede che queste cose non possano convivere insieme. (AB2-34)

Dai racconti di vita delle intervistate emerge talvolta un'immagine delle famiglie “tradizionali” islamiche meno monolitica di quanto solitamente presupposto: tre donne sono figlie di coppie di nazionalità diverse (italiana-marocchina; egiziana-tunisina; pakistana-filippina); cinque donne hanno i genitori divorziati; la madre di una donna si è convertita all'islam.¹¹ Nelle parole di un'intervistata, infine, emerge il quadro di una famiglia quasi matriarcale:

Nel 2014 la mia famiglia ha avuto dei problemi economici, quindi io ho deciso, “ok, voglio andare all'estero. [...] Nel 2018, mentre studiavo per il diploma, è venuta a mancare la mia mamma, ed è stato un periodo orribile. Non avevo i documenti, non avevo il passaporto, volevo andare a trovarla quando stava peggiorando, ma non ho potuto. [...] È stata dura per me in quel momento portare avanti la mia formazione, ma il fatto era che con la mia borsa di studio potevo prendermi cura della mia famiglia, anche perché è sempre stata mia mamma l'unica a sostenerci economicamente fin dall'inizio. Lei non lasciava lavorare mio

¹¹ Leila El Houssi, nel racconto contenuto nella raccolta *Future*, descrive invece il rapporto tra sua madre nata e cresciuta in una famiglia cattolica, e la famiglia di suo padre: “mia nonna Romdhana, quando la vide per la prima volta, le prese le mani e le disse “tu sei figlia del Libro”, rivelando un legame che non si sarebbe mai spezzato” (2019, 142)

padre perché aveva un livello di studi più basso, e anche se avesse lavorato non avrebbe guadagnato molto. Quindi lei ha deciso che mio padre doveva stare a casa, e lei avrebbe lavorato. (A20-28)

5.4.2 Comunità, associazionismo e attivismo

L'esperienza dei rapporti intergenerazionali delle donne musulmane italiane si esplicita non solo all'interno della famiglia, ma anche nei rapporti con la comunità. Le moschee e i centri culturali islamici, principali luoghi di ritrovo collettivo per le prime generazioni (Premazzi 2021), continuano ad avere un ruolo centrale per le generazioni più giovani. Tuttavia, queste ultime “moltiplicano le forme di attivismo” (Bernacchi e Chiappelli 2021, 170) anche fuori dagli spazi usuali, ad esempio prendendo parte alle attività di varie associazioni:

Fin da piccole abbiamo sempre cercato di mantenere un rapporto con i centri culturali islamici che sarebbero le moschee ma non solo, perché sono luoghi di incontro, attività eccetera. Io vado solitamente nel centro culturale [del mio paese], e lì ho partecipato a varie iniziative e attività [...]. Oltre a questo io faccio parte di un'associazione di volontariato che si chiama *Islamic Relief* [...]. Per dare un esempio concreto, durante la quarantena ci siamo mossi per contribuire insieme ad altre associazioni per aiutare le famiglie con i beni alimentari che erano quelli di cui tutti avevano bisogno in quel periodo e quindi preparavamo le scatole da consegnare ad alcune famiglie. (K19-23)

Diverse donne, in particolare, fanno o hanno fatto parte di associazioni giovanili islamiche a livello nazionale o locale (Frisina 2007; Pepicelli 2015; Crescenti 2021). Le loro esperienze, se pur diverse, sono animate dal desiderio di condividere percorsi di crescita con coetanei/e che vivono situazioni simili alle proprie:

Ho fatto parte di qualche associazione che cerca di far fronte alle discriminazioni o di organizzare dei workshop per rafforzare la leadership dei ragazzi di origine straniera. [...] A livello locale faccio parte di un circolo culturale per giovani musulmani. È un ambiente in cui si crea uno spazio per i giovani, i ragazzi

musulmani che sono cresciuti in Italia perché mancano questi spazi di confronto e di crescita culturale e personale. Facciamo incontri culturali di letteratura, politica e di vari argomenti che possono interessare. E poi è anche un modo per fare rete, per confrontarsi e per crescere insieme anche nell'ottica di creare una comunità italiana di musulmani. (S6-nd)

Sono entrata a far parte [del *GMI*], inizialmente solo come membro, poi come membro attivo e poi per tre anni, mi sembra dal 2015 al 2018 se non ricordo male, ho fatto parte del direttivo. Organizzavamo le attività da fare insieme, principalmente attività sia per approfondire la nostra religione, ma soprattutto per far partecipare i giovani, parlare di attualità, insomma, a fare cose utili anziché passare i sabati o le domeniche a fare nulla. (M11-23)

Le tematiche che ho sempre visto più affini a me riguardavano il discorso dell'attivismo giovanile, quindi giovani che potessero dare un contributo nella società, magari chi è attivo nel volontariato, chi in ambito politico, chi in ambito sportivo, in base anche ai propri talenti. [...] Sono stata anche dentro all'Executive Committee che sarebbe il direttivo del FEMYSO, il forum europeo delle associazioni studentesche musulmane di cui fa parte anche il *GMI*. Questo mi ha dato l'opportunità di vedere la realtà giovanile da più punti di vista diversi, quindi i giovani musulmani in Italia sono diversi dai francesi, dagli inglesi [...], cioè vedi proprio che abbiamo modi di ragionare diversi ma anche modi di vivere la quotidianità un po' diversa, cose che magari all'estero danno per scontate per noi non lo sono. (NB12-28)

Non tutte le intervistate attive in ambito associativo fanno tuttavia parte di gruppi religiosi, dimostrando ancora una volta che la fede non è l'unica dimensione rilevante nei percorsi di vita delle donne musulmane italiane:

Dall'età di quindici anni ho iniziato a lavorare a livello sociale con un'associazione che ha a che fare col partito politico tunisino El Nahda. [...] sono vicepresidente dell'associazione della comunità tunisina a Verona, e sono portavoce ufficiale sul piano nazionale dell'Unione dei giovani tunisini in Italia. [...] Un po' di anni fa ho fatto parte anche del *GMI*, ho fatto volontariato con *Islamic Relief* [ma] attualmente mi sto concentrando più sulla comunità tunisina perché reputo che ci sia un problema a livello di giovani tunisini, [...] mi sono resa conto che la partecipazione

giovanile è veramente scarsissima. È scarsa soprattutto in queste nuove generazioni, ti parlo della mia generazione, ventenni, diciottenni. [...] la mentalità di queste nuove generazioni è che se tu preghi non sei figo, a prescindere da quale dio preghi, sei figo se bestemmi. Questa è la mentalità ignorante delle nuove generazioni che deve preoccupare tanto, perché se poi si perde la bellezza dalla cultura, della fede, delle particolarità che possono rappresentare ognuno di noi. (MG17-20)

All'università abbiamo quindi creato un piccolo gruppo [...] per parlare dei temi di cultura scientifica, perché siamo degli studenti, e per fare delle attività, degli incontri [...]. Per conoscere l'altro noi abbiamo approfondito l'impronta arabo-islamica nella crescita dell'Europa nel medioevo [...]. Se tu fai vedere alla cittadinanza che ci sei, se tu dimentichi per esempio di avere il velo uno non lo vede, un altro vede i tuoi occhi, sente la tua voce, il tuo atteggiamento. Noi volevamo essere partecipi e andare contro il razzismo in una maniera più indiretta, non stare a casa e quando succede qualcosa scendere in piazza con i cartelli, ma essere veramente cittadini. (A8-35)

Io ho iniziato a mettermi in gioco in maniera più attiva nella società facendo rappresentanza scolastica al liceo, in quarta e in quinta sono stata rappresentante degli studenti. Ho scelto di fare Scienze Politiche all'università perché questa esperienza di rappresentanza mi ha particolarmente illuminato, mi ha fatto vedere di che cosa io veramente vorrei occuparmi ogni giorno. [...] anche all'università mi sono impegnata con la rappresentanza per cui sono diventata rappresentante di dipartimento al primo anno, dopodiché il primo semestre del secondo anno sono partita per l'Erasmus. [...]. A me piace da morire la politica ma la parte della politica che mi interessa è quella estera, internazionale, in particolare quella mediorientale, quindi tutto ciò che riguarda la formazione degli stati mediorientali, post-colonialismo e poi le rivoluzioni arabe di dieci anni fa e poi lo stato attuale del Medioriente che è particolarmente difficile. [...] Sono rimasta nel mondo della rappresentanza e recentemente sono stata nominata membro del consiglio provinciale dei giovani della [mia] provincia che è un organo di rappresentanza a livello provinciale di tutta la classe giovanile, quindi studenti, lavoratori, studenti universitari, delle superiori e così via e sono stata eletta vicepresidente di questo consiglio. [...] È un'esperienza politicamente rilevante [e] trasformativa. [...] io ci sono cresciuta nella comunità islamica italiana, vengo anche da una famiglia che si è sempre impegnata nell'associazionismo islamico e ho fatto parte del GMI, [...]

per cui sono ambienti che conosco bene. [...] Ora sono molto impegnata fuori dalle comunità islamiche, mi sono fatta prendere tanto da quello. Poi non è che una cosa che limita l'altra, perché comunque da donna musulmana essere impegnata nella società non è banale, non è che ti giri e ad ogni angolo trovi una ragazza velata che organizza conferenze, che viene votata in università. (S13-20)

Solo Assia Belhadj fa parte di gruppi che si occupano di questioni di genere:¹² è infatti la presidente dell'associazione donne musulmane italiane (ADMI) e la responsabile del Progetto Aisha sezione Belluno,

un progetto che è nato per contrastare la violenza e la discriminazione contro le donne in generale e musulmane in particolare, [...] per dare degli strumenti, perché per risolvere qualsiasi problema sulla questione della violenza dobbiamo avere gli strumenti giusti, come ad esempio un mediatore culturale, un mediatore familiare che sa la lingua, perché è giusto che [chi subisce la violenza] riesca ad esprimere tutto, riesca a parlare di tutto e che le altre la capiscono [...]. C'è una mancanza di questi spazi dove le donne possono parlare, dove far uscire quello che vivono, perché in generale le donne che vivono qui non hanno le famiglie, hanno solo il marito, i figli e basta, dunque hanno bisogno di far uscire quello che succede [...]. Siccome io sono abbastanza attiva su facebook mi arrivano veramente tante richieste da diversi posti in Italia, non solo da Belluno. Allora in questi casi collaboriamo insieme con la sede di Milano, cercando di riuscire ad aiutare queste donne. (AB2-34)

Oltre a raccontarmi delle difficoltà incontrate quando ha cercato di mettersi in contatto con il centro antiviolenza locale, Assia mi parla della ritrosia di alcuni uomini della comunità musulmana verso il progetto:

Il progetto Aisha quando è nato è stato rifiutato dalla comunità perché hanno paura di mettere in evidenza i problemi che vivono le donne. [...] Al 90% sono gli

¹² Un'intervistata ha fatto parte di un collettivo transfemminista, che ora però non esiste più. Sveva Basirah Balzini, inoltre, è la fondatrice del progetto di femminismo intersezionale Sono l'Unica Mia (SLUM), attivo attraverso un sito, che pubblica e traduce articoli principalmente su tematiche femministe e queer che hanno a che fare con l'islam (<https://sonolunicamia.com/>), e un gruppo facebook dove, oltre alla condivisione di contenuti ed esperienze, si applicano forme di mutuo aiuto femminista. Nell'intervista con Sveva, la prima che ho condotto, tuttavia non ne abbiamo parlato, trattandosi di un'intervista di ricognizione in cui non mi era ancora chiaro di che cosa mi sarei occupata.

uomini che hanno rifiutato il progetto, per paura che le “loro” donne diventino più consapevoli: [...] l’islam ha dato alla donna il diritto all’indipendenza che però non sempre ritroviamo nella comunità, allora se tu ne parli alle donne non a tutti agli uomini fa comodo... Non a tutti eh! Però è un problema. [...] Progetto Aisha lavora anche con gli uomini, è molto importante sensibilizzare le due parti per renderci conto di come guardare in modo nuovo la loro situazione (AB2-34)

Le critiche verso alcuni aspetti della comunità o delle stesse associazioni ritornano nei racconti di altre intervistate:

Io ho fatto parte dei Giovani Musulmani per un po’ di tempo, [...] 8 anni fa più o meno [ma lì] non ho trovato quello che cercavo: [...] oltre ad avere un gruppo che è come me, io volevo degli strumenti per non sentirmi a disagio con quelli che non erano come me. [...] Infatti è anche un po’ questo che mi ha fatto allontanare dal gruppo del GMI perché [...] per me rischia di creare ghettizzazione più che integrazione, perché tu vai in un gruppo e pensi che quel gruppo lì sia più *comfortable*, ti trovi bene e quindi anziché ricercare degli strumenti per stare bene ovunque ti accontenti di quello e a mano a mano abbandoni tutto il resto e dici “ok io c’ho la mia realtà, la mia piccola comunità, sto bene lì”. Ci sono i miei amici che mi capiscono, che se non bevo non mi devono fare la battuta, se devo tornare a casa alle 11 e non alle 2 perché magari i miei si preoccupano non mi rompono le scatole, se non posso dormire fuori in quanto ragazza non... capito? Sono capita, sono con persone uguali a me, però le persone uguali a te bastano? Nel senso, non sono tutti uguali a te. Questo almeno è stato il mio problema, da adolescente con crisi di identità varie. (R16-27)

[Ci sono] tutti questi discorsi sul velo, sul nostro modo di vestirci che i musulmani ti considerano una bravissima musulmana perfetta perché “ah che bello porti il velo”, i non musulmani ti considerano una povera donna oppressa, e poi ci sono quelli che ti dicono “sì va bene che ti metti il velo però ti devi coprire di più”, chi ti dice “scopriti”, chi te lo vuole mettere. [...] poi è veramente solo un pezzo di stoffa e non si pensa invece ai problemi seri che opprimono le donne e che le opprimono tutte, chiaramente quelle musulmane sembrano che lo siano più delle altre. (RMS4-32)



(Ben Mohamed 2016, 12-14)

L'unica donna Nera nel gruppo delle intervistate racconta infine degli episodi di razzismo anche all'interno della comunità musulmana:

Se sei musulmano esiste quasi una gerarchia che vede gli arabi sopra, o se vai nella comunità musulmana bengalese o pakistana loro si vedono sopra [...]. Quindi se vado in una moschea in cui c'è la maggioranza di un certo tipo di cultura mi sento estraniata, alienata, perché viene quasi visto come... "ah ma sei convertita?" "no non sono convertita, i miei antenati sono musulmani da centinaia di anni". [...]

Quindi alla fine il razzismo che tu trovi fuori te lo ritrovi anche dentro la comunità musulmana. [...] Dipende sempre anche da che tipo di comunità stai parlando perché se penso ad esempio alla comunità di musulmani di seconda generazione o comunque di gente nata in Europa, in occidente, è molto variegata e multiculturale, c'è gente che viene da qualsiasi parte del mondo però abbiamo tutti la cultura occidentale che fa da filo conduttore, e abbiamo un sacco di esperienze in comune, quindi è una comunità molto aperta e accogliente. Però se vai a vedere le comunità più omogenee dal punto di vista nazionale anche tra i nostri coetanei si ripresentano le stesse caratteristiche dei loro genitori. (A18-23)

5.4.3 “Ex-muslim”

Allora, già che ci sono, chiedo a tutte le femministe islamiche, a musulmanø moderatø e chi lotta contro l’islamofobia: scendereste mai in piazza per lottare per il diritto di essere ateø nella propria comunità islamica? per rompere questo muro di omertà costruito attorno a chi deve vivere in clandestinità, a chi deve nascondersi cambiando città o paese [...] e a tante come noi che si mascherano vivendo due vite pur di non sentirsi condannati all’apostasia, alla blasfemia, essere disconosciuti e, in casi estremi, condannati alla pena di morte? (Lady Whiistledown 2021)

Al fine di indagare quello che Étienne Balibar definisce “una confusione sistematica” tra identità arabe e musulmane (1991, 24), per la mia tesi di laurea magistrale avevo intervistato una donna nata in una famiglia musulmana ma che si definiva atea, la quale aveva confermato che secondo lei “la vera stigmatizzazione non è contro la religione, ma contro un gruppo. Anche gli arabi atei vengono assimilati... se io cammino per strada la gente penserà *quella ragazza è araba, sicuramente è musulmana*” (Ibtissam in Panighel 2022, 160). La letteratura, peraltro, ha ampiamente evidenziato come la razzializzazione delle persone arabe avvenga in un modo molto specifico: poiché provengono da paesi a maggioranza musulmana, si suppone che siano tutte musulmane (Guillaumin 1992; Tévanian 2005), e dunque esperiscono anche loro forme di islamofobia (Moosavi 2020). Uno dei testi che mi hanno guidato nella redazione di questa tesi, *L’Islam italiano* di Fabrizio Ciocca, si interroga ad un certo punto su quale definizione di “musulmano” adottare al fine di proporre una stima sul numero di persone di fede islamica in Italia, sostenendo che tale cifra varia se si comprende nel conteggio anche “quanti provengano da paesi di cultura islamica, ma non si definiscono credenti o osservanti” (2019a, 30): per queste persone, continua Ciocca, “si tende ad usare il concetto di ‘musulmano sociologico’, vale a dire chiunque provenga da un contesto sociale, istituzionale e/o familiare in cui l’Islam è elemento strutturante per l’identità dell’individuo” (Ibidem). Tale definizione mi è parsa da subito piuttosto eurocentrica, nonché un nuovo modo per non nominare la razza e/o la razzializzazione dell’islam – così come avviene per i termini “clandestino”, “migrante”, “rifugiato” (Navone e Rahola 2020, 41).

Anche per questo lavoro di ricerca, pertanto, ho deciso di intervistare alcune donne cresciute in famiglie musulmane ma che a un certo punto si sono allontanate dalla religione, riprendendo la definizione di “ex-muslim” da un articolo pubblicato sul blog della casa editrice *Tamu* da un’autrice anonima:

L’Islam, come tutte le religioni, non nasce come una scelta ma come parte della nostra educazione, per questo parlo di “ex-muslim”, perché si tratta di una presa di coscienza successiva, che avviene spesso in età adolescenziale e si espande da un puro e istintivo dubbio. Mettere in dubbio le fondamenta più profonde della propria esistenza: il percorso di un ex-muslim non è facile perché significa ricostruire fondamenta da zero [...]. Essere ex-muslim non significa odiare l’Islam, anzi, è costitutivamente il contrario. (Lady Whistledown 2021)

Ho dunque incontrato due donne ex-muslim, decidendo tuttavia di analizzare le loro interviste insieme alle altre, per evidenziare i punti di contatto con chi invece professa la fede islamica. In questo paragrafo vorrei piuttosto far emergere le contronarrazioni di chi si allontana dalla religione senza per questo rientrare negli immaginari eurocentrici che narrano la fuga dall’islam come rincorsa di un “sogno occidentale” (Saleem Bharat 2022). Le intervistate sono ovviamente consapevoli di tali rappresentazioni, a cui fanno riferimento quando chiedo loro se si definiscono comunque musulmane oppure no:

No, però non è un no secco, infatti sono sempre un po’ in difficoltà [perché] la gente spesso mi identifica come musulmana appunto, perché indosso il velo quindi è palese per loro. Però quando vanno poi nello specifico dico no, non sono molto credente, anzi forse non del tutto, non proprio. A livello culturale è comunque una cosa che mi appartiene nonostante non lo faccia più, però c’è questo stato nel mio inconscio che è inutile negare. [...] la mia è una famiglia molto tradizionale, per cui sono cresciuta con un’idea molto religiosa. Ho scoperto l’ateismo in prima superiore perché c’era una ragazza punkettona, l’unica che non faceva l’ora di religione con me a scuola, altrimenti era una cosa che proprio non concepivo nemmeno, nel senso com’è possibile non credere in dio?! (I9-25)

Come persona condizionata dalla religione islamica dovrei definirmi musulmana, però non lo so, cioè io sono atea, agnostica, non credo, però allo stesso tempo

questa mia scelta che comunque è una mia scelta personale che ho maturato con il tempo non posso comunicarla per esempio a mia madre, perché per lei sarebbe un trauma. [...] Nel caso di mio fratello non ha mai dovuto dimostrare, non ha dovuto assumere delle posizioni sulle proprie scelte personali, perché appunto in quanto uomo ha sempre avuto più libertà, non è che ha mai dovuto urlare o sbraitare per affermare cose basilari. (S7-24)

Anche uno dei racconti analizzati riporta l'esperienza di una ex-muslim, che riflette sul suo posizionamento *in between*:

Il percorso che mi ha portata a non credere più in Dio non è stato banale né scontato; non è legato a una mia "occidentalizzazione" quanto piuttosto al mio costante movimento tra mondi diversi ma al tempo stesso così simili. Il costante confronto-scontro di sistemi di pensiero nella mia fase di formazione sembrava dovesse portare a una presa di posizione, un classico sentirsi chiedere "ti senti più italiana o più marocchina?", come se si rendesse necessario soffocare una parte di sé per salvare qualche detrito. (Wii 2019, 181)

Nel racconto di una delle intervistate emerge infatti una narrazione complessa di negoziazione identitaria (Frisina 2010c):

Inizialmente ero molto credente, cioè sono cresciuta molto credente [...] poi appunto ho iniziato le superiori, [ho iniziato] a indossare il velo in quel momento, ed è iniziata anche la mia messa in discussione proprio perché ho conosciuto qualcosa che per me era inconcepibile come l'ateismo. Poi in realtà paradossalmente nello stesso momento c'è stato un processo [...] su cui sto riflettendo solo ora. Sul fatto che mi identifichi proprio col velo, nel senso che da una parte c'era appunto la messa in discussione, il farmi delle domande tipo "ma sarà veramente vero che esiste dio", "cosa vuol dire", "esiste il paradiso? L'inferno?". E parallelamente c'era questo processo [di identificazione con il velo] perché il primo anno delle superiori c'era questa professoressa terribile, abbastanza razzista, però di quel tipo di razzismo subdolo per cui non ti dice "marocchina di merda", però ti dice "però se indossi il velo sei oppressa, non sei veramente libera". Quindi io per controbattere le dicevo "no, io sono libera, io posso indossare il velo e sono libera anche per questo", "posso fare quello che voglio anche se indosso il

velo". Quindi appunto mi sono radicata di più nel mio voler indossare il velo. [...] Adesso lo indosso ancora, però lo faccio in maniera molto più scialla, più tranquilla, metto un turbante, non metto sempre le maniche lunghe... A volte non lo indosso, se tipo sono a casa e arrivano gli amici non è che proprio sto lì a coprimi. Lo faccio perché per me è un simbolo quasi identitario. E togliermelo vorrebbe dire eliminare tutta quella dimensione che comunque fa parte di me, il fatto che sia cresciuta da musulmana, il fatto che sia cresciuta in una famiglia marocchina, e togliermelo vorrebbe dire quasi che ho negato quella dimensione lì per accettare invece questa qui occidentale, hai capito? E questo lo vorrei evitare perché non è che l'occidente per me rappresenta la libertà, anzi spesso... non dico che è peggio perché non è così, però vorrei essere libera comunque indossando il velo, anche se non è una cosa caratterizzata proprio a livello religioso, cioè che non lo vivo così religiosamente ecco. (I9-25)

Anche l'altra intervistata ex-muslim racconta di aver messo il velo e poi di averlo tolto, senza che la sua narrazione vada a nutrire il sogno di svelamento neo-orientalista:

ho portato il velo per sei anni, dalla seconda media al terzo superiore, per scelta, per quanto comunque a 12 anni non è che prendi scelte molto consapevoli. Però era la scelta di una ragazzina voleva sentirsi identificata con la mamma e le mie sorelle che lo portavano, [...] ero felice quando l'ho indossato, ero contenta, "sì che bello sono maturata metto il velo, wow!". [...] Poi vabbè, alle superiori è già un altro mondo, ti inizi a confrontare con una te stessa diversa innanzitutto, inizi a capire cosa vuoi, mi sono gradualmente allontanata dalla religione. [...] Il velo non mi ha mai limitato, anche perché sono sempre stata una persona molto attiva anche qui a [nel mio paese] cioè, non mi ha mai precluso di essere parte di una comunità altra. [...] Chiaramente il velo mette più in evidenza un'appartenenza altra, però per me non è cambiato molto nella mia vita, nelle mie scelte, nella mia quotidianità. Forse si sono ridotte soltanto alcune contraddizioni, tutto qua, però per il resto non ha cambiato [le] mie scelte quotidiane o il mio rapportarmi agli altri, magari ti risparmia qualche scazzo perché sai, quella cosa di avere sempre lo sguardo addosso alla lunga stanca. [...] Però ecco, col velo sono stata rappresentante di classe, mi son sempre candidata, [...] ho fatto anche teatro per un sacco di anni con il velo! [...] Abbiamo fatto sto spettacolo con cui abbiamo vinto una menzione speciale ad Asti che era proprio anche sulla questione identitaria/culturale, però lì già non lo indossavo più, l'ho riportato sul palco come oggetto di scena. (S7-24)

5.4.4 Convertirsi e tradire

Se le donne che si allontanano dalla religione islamica devono essersi per forza occidentalizzate/modernizzate, quelle che scelgono invece di convertirsi sono guardate con sospetto in quanto probabili vittime di processi di radicalizzazione, sottomissione, costrizione (Riva 2020). Per comprendere meglio questo fenomeno, ho intervistato due donne che hanno scelto di “ritornare all’islam”: Sveva Basirah Balzini e Rosanna Maryam Sirignano. Come per quanto riguarda la scelta di indossare il velo, ho deciso di non indagare le ragioni che le hanno spinte a convertirsi, al fine di non riprodurre l’interesse morboso e neo-orientalista per una scelta privata e personale.¹³ Come per le altre interviste, sono sempre partita dalla domanda “ti chiedo di raccontarmi un po’ della tua vita, partendo da dove vuoi”, che ha generato risposte diverse:

Cominciamo dal fatto che sono musulmana da dodici anni, quindi dalla fine del 2010, e questo percorso è cominciato dopo almeno quattro anni di studio dell’islam e del mondo arabo islamico. Quindi uno studio dell’islam non solo in quanto religione, ma anche nelle sue espressioni sociali e culturali e lo studio anche linguistico della lingua araba. Mi trovavo a Damasco per un corso di arabo e lì ho scoperto che l’islam era anche la mia fede. Da poco [aprile 2020] ho discusso la mia tesi di dottorato in Studi Islamici [...]. È molto importante sottolineare questo: nonostante io senta di avere imparato soltanto l’alfabeto di quello che è l’islam non solo come religione ma come fenomeno sociale e culturale, quindici anni sono abbastanza per aver sviluppato degli strumenti analitici e una certa consapevolezza della religione che pratico. E questo è importante sottolinearlo, per posizionarmi sin da subito rispetto al mio racconto. Spesso si dà per scontato che il musulmano debba sapere tutto della propria religione e molto spesso non è così, ed è anche normale, perché per quanto la conoscenza della religione sia un dovere, è vero anche che la spiritualità non è qualcosa che si sviluppa attraverso i libri. In altre parole si può essere musulmani senza conoscere in modo approfondito le scienze islamiche. Inoltre è necessario come premessa sottolineare che il mio avvicinamento all’islam è avvenuto attraverso lo studio, che permea tuttora la mia visione. (RMS4-32)

¹³ Come per la questione del velo, esiste tuttavia una letteratura che ha indagato le ragioni delle conversioni all’islam con uno sguardo non colpevolizzante o alterizzante. Si vedano Allievi (1999), Moosavi (2015), Galonnier (2015), Jakku (2018a), Iannucci (2020) e Riva (2020).

La mia famiglia è stata sempre molto laica. [...] Poi ho scoperto che alcuni sono cattolici, non lo sapevo, [...] l'ho scoperto dopo, perché quando mi sono convertita hanno tirato fuori i santini. Davvero, non sto scherzando, pare che io abbia avuto un santino sotto il letto per un anno ma non lo sapevo. [...] Quando mi sono convertita è venuto giù il mondo. Però bisogna anche dire che io ero fidanzata [da poco tempo] con un ragazzo musulmano, avevo sedici anni, e all'inizio è sembrato un capriccio [...] anzi è sembrato anche un tentativo di plagio da parte di lui, sono stata accusata di essermi fatta plagiare e ho vissuto un periodo di dolore profondo. [...] All'inizio è stato molto doloroso perché pensavo “ma se io mi fossi fatta plagiare veramente?”. Era un dolore costante, lancinante, che mi accompagnava in ogni momento della giornata. Fino a che a un certo momento mi resi conto che in verità a quelle cose io ci credevo [...] Mio zio si vergognava, cioè si vergognavano tutti del velo. Mi ricordo, quando lasciai il mio ex violento andai a Capraia, mio zio lavorava lì e lui mi pregava di mettermi il turbante. (SBB1-21)

Se nel suo racconto Sveva fa di frequente riferimento alle difficoltà vissute con la sua famiglia, nell'intervista Rosanna non fa mai menzione dei rapporti con la propria. Ne parla invece diffusamente nel libro che ha pubblicato all'inizio del 2023, riflettendo sulla complessità delle esperienze di emarginazione che non riguardano soltanto le donne velate; ad esempio, in questo dialogo con un' amica di sua nonna, che le chiede perché invece di scrivere un libro sul velo non scrive “di noi”, ovvero delle donne del suo “piccolo paese” del Sud Italia:

“Noi non siamo arabe né portiamo il velo, ma per esempio non possiamo divorziare, perché non abbiamo studiato come te, e non troveremmo un lavoro decente, quindi siamo costrette a stare zitte e a sopportare, e poi cosa direbbe la gente? I nostri mariti ci tradiscono o ci picchiano e noi non possiamo dire niente” [...]. In questo contesto io, portatrice di velo, sono quella emancipata, quella libera, quella che ha potuto studiare e viaggiare e che ha avuto il coraggio di divorziare e vivere senza dipendere da un uomo. L'ho potuto fare perché avevo uno stipendio dignitoso e una famiglia che ha sostenuto le mie scelte. (Sirignano 2023, 110-111)

La letteratura sul tema sottolinea che la scelta delle donne di convertirsi all'islam è letta come un “tradimento della patria, della loro famiglia e della loro storia” (Iannucci 2020, 174), un gesto di “trasgressione razziale” (Zine 2006, 241), un imprevisto

all'interno della nazione bianca (Proglia 2020). Mentre l'analisi della stampa ha evidenziato che lo stesso sdegno non è mobilitato nei casi in cui siano degli uomini a scegliere di convertirsi,¹⁴ le esperienze delle intervistate confermano la visione della conversione come tradimento che, come afferma Sveva, “taglia in due” il privilegio della bianchezza:

Perché per chi non ti conosce, se ti identifica come italiana sei una che ha sposato un musulmano, oppure sei figlia di un musulmano e una non musulmana e sei venuta stranamente bianca. Per i più informati se vai in qualche città molto multietnica potresti essere berbera, siriana, di un'etnia di pelle chiara. Quindi metà del privilegio lo perdi perché ti identificano come una persona musulmana di origini extranazionali fondamentalmente. Un altro aspetto di perdere il privilegio, almeno parte del privilegio è quando ti identificano come una convertita... Sei una traditrice della patria, sei una matta, sei fori di testa. (SBB1-21)

Nel suo libro invece Rosanna Maryam Sirignano racconta di quando l'hanno invitata a dei programmi televisivi come esperta per commentare dei casi di cronaca sull'islam:

uno degli interlocutori commenta giudicando le mie scelte personali e accennando a un mio tradimento culturale. Domanda che ho sentito altre volte: “Come mai hai tradito le tue radici culturali italiane?” [...] Provo a rispondergli che resto una donna italiana meridionale, e che l'Islam non è la mia cultura, ma la mia religione, ma sembra essere inutile. (2023, 114-115)

Nella sua intervista invece la studiosa racconta di come la sua conversione abbia lasciato interdetto un suo collega di dottorato, conosciuto soltanto attraverso uno scambio di e-mail, con cui aveva organizzato una conferenza:

Il giorno della conferenza finalmente ci incontriamo e lui sgrana e gli occhi e mi fa “ma scusa sei tu... cioè, lei è la dottoressa Sirignano?” “Sì” “Ah. No è... che non mi aspettavo ecco...” cioè non mi aspettavo che? Io ho detto “ma scusa ma non...” “No ecco, ma come mai lei veste così?” [...] Quindi lui era sconvolto che una

¹⁴ Si veda il caso di Massimo Stano, campione del mondo di marcia, (“Chi è” 2022; Piccardi 2022) e di Francesco Tieri, candidato alle primarie del Pd a Roma (Giansoldati 2021).

dottorressa potesse portare il velo, uno perché le donne musulmane sono ignoranti... e che un'italiana potesse portare il velo, cioè queste sono le due cose che proprio uno non riesce ad accettare. (RMS4-32)

Se in questo frammento emerge il noto stereotipo verso le donne musulmane sottomesse e ignoranti, nell'esperienza di Sveva emerge invece uno sguardo giudicante che disconosce da una parte la sua conversione e dall'altra il suo posizionamento femminista:

Mi ricordo una mia compagna di classe che mi disse che io non potevo essere musulmana, [...] mi disse “te non sarai mai musulmana perché non puoi comprendere che cos'è l'islam perché non ci sei cresciuta dentro” e io le dissi “guarda che la cultura è una cosa, l'islam è n'altra cosa”. Poi si fondono, si influenzano... ma non è la stessa cosa. [...] Io sono musulmana, ho fatto shahada, ho fatto la testimonianza di fede, punto. [...] Ho trovato delle femministe di merda, tante, soprattutto su facebook [...] che mi hanno detto “è impossibile, te non ti puoi convertire all'islam e pensare di essere femminista”. Poi ho incontrato anche persone fisiche che mi hanno guardata male, che mi hanno evitata, che mi hanno guardato con disgusto. [...] Io ho sempre fatto volontariato, insegnavo ai bambini. [...] Entro nella struttura, prima volta che vedo l'insegnante, una signora anziana, una brava persona tra l'altro eh, la saluto e lei mi fa “ah sei musulmana?”, dico “sì”, lei “ah io non sono musulmana perché considero le religioni come un affronto al femminismo. Io sono femminista e sono laica e sono atea”. Io l'ho guardata e le ho detto “guardi che io sono una femminista islamica, se mi vuole dire che l'islam è un affronto al femminismo, alla questione dei diritti della donna ne parliamo un attimo a tavolino, eh?”. (SBB1-21)

5.5 Gli aspetti strutturali dell'islamofobia

5.5.1 Le definizioni delle intervistate

Allora come islamofobia io personalmente identificherei la paura, il disagio e talvolta l'odio nei confronti della religione islamica, basata su fonti non attendibili, veicolate dai media e non solo. Ad esempio per me islamofobia sono le due signore velate che sono state accoltellate a Parigi mentre gli gridavano “tornate nel vostro paese”, per me islamofobia è affermare che tutte le donne velate sono oppresse. Per me è islamofobia dire “le donne col burkini non possono entrare in piscina” e tipo metti questo regolamento perché secondo te le donne devono essere libere [...]. Per me islamofobia è non poter andare al mare senza che tutta la gente ti fissi, quando magari se tu vai al lago c'è gente vestita nessuno ti dice niente, però se sei vestita col velo sicuramente c'è qualcosa che non va. [...] O sennò anche l'esempio di Fatima Lafram che è stata tipo attaccata fisicamente perché portava il velo con una sua amica...¹⁵ Tutto questo per me è islamofobia. [...] Ah e islamofobia è la narrazione che fanno i media, tutto questo incitamento, questo fomentare all'odio. (A18-23)

Arrivata a questo punto della tesi, penso che tutte le pagine scritte fino ad ora, tutto il lavoro fatto, tutti i riferimenti scientifici usati potrebbero anche scomparire di fronte alla complessità che restituiscono le intervistate rispondendo alla domanda “che cos'è per te l'islamofobia”. Per questo ho cercato qui più che altrove di limitare quanto più possibile la mia intrusione analitica nel commentare le risposte raccolte, proponendo soltanto delle connessioni tra i macro temi emersi, a partire da quelle che più hanno confutato la mia teorizzazione. Diverse intervistate, infatti, ritengono che l'islamofobia sia imputabile a una mancata consapevolezza e conoscenza di che cosa sia l'islam:

Islamofobia per me è ignoranza, è non conoscenza dell'altro [...], vuol dire attaccare l'altro per com'è, per la sua cultura, per il fatto che ha una religione diversa. Per me è inconcepibile, cioè, è cattiveria pura. L'islamofobia non

¹⁵ L'intervistata fa qui riferimento a un caso di aggressione islamofoba avvenuto a Torino nel marzo 2019, quando tre ragazze velate, tra cui la sorella del presidente dell'Ucoii Yassine Lafram, sono state insultate e aggredite su un bus e a una di loro è stato strappato il velo. Si vedano Sola (2019) e Rocci (2019).

dovrebbe neanche esistere perché comunque è possibile collaborare, è possibile convivere: le seconde generazioni con i loro amici ne sono l'esempio, crescono insieme, si rispettano, [...] convivono perfettamente anche se hanno una lingua e una religione diversa, quindi è solo uno strumento per dividere la società in buoni e cattivi, in noi e gli altri, per creare dei nemici. Dico che non dovrebbe neanche esistere perché le tre religioni monoteistiche hanno una tradizione in comune, hanno tantissime cose in comune, non capisco perché si odino così tanto. Penso che i politici lo usino esclusivamente come strumento di divisione e per accaparrarsi i voti che altrimenti non avrebbero. (S6-nd)

Uso poco [il termine islamofobia] perché non mi piace amplificare le paure nominandole. Penso che sia non la paura dell'islam come religione ma paradossalmente degli individui che la rappresentano. O almeno questo è il modo in cui si manifesta nella quotidianità secondo me. Che poi come tutte le fobie è generata da qualcosa che non si conosce. (S7-24)

Per me l'islamofobia è la paura del diverso, soprattutto di chi magari viene rappresentato mediaticamente come qualcuno di pericoloso. Nel senso, per un italiano vedere uno con la barba lunga e il vestito lungo è pericoloso perché vede i talebani in tv quando parlano di terrorismo, quindi viene automatica l'associazione. Quindi barba lunga e vestito lungo uguale terrorista. Idem per la donna, velo uguale sottomessa perché è quello che ti dicono in tv. Sono pochi magari quelli che hanno la possibilità di entrare in contatto direttamente con queste persone, vederle e conoscerle. E poi la cosa spiacevole è anche sentire una notizia sui giornali quando succedono eventi spiacevoli come un marito che picchia la propria moglie e guarda caso la moglie indossa il velo, quindi diventa ovvio che tutti gli uomini musulmani picchiano le proprie mogli. C'è una generalizzazione soltanto negativa nei confronti di questa comunità [...]. Non mi è mai capitato di vedere episodi in cui noi venissimo rappresentati in maniera positiva, a meno che non fossimo l'eccezione. Tipo avevo letto su un articolo di giornale di un signore venuto a mancare a causa di un incidente, e che era stato descritto come il primo marocchino integrato della città, sottolineando la parola *integrato*. (N10-26)

[NEL FILE COMMENTO_ Retorica GOOD muslim?]

Nell'ultimo frammento citato, l'intervistata esprime un'opinione spesso collegata all'idea che l'islamofobia sia conseguenza dell'ignoranza, ovvero che essa sia provocata da un mancato incontro con i/le musulmani/e. Nella sua esperienza, infatti, definisce islamofobi gli eventi discriminatori

nel momento in cui persistono, cioè se dopo che mi hai conosciuto continui a mantenere certe distanze o certi atteggiamenti allora lì sì che posso dire che c'è l'islamofobia, però nel momento in cui è solo iniziale, magari è soltanto la paura del diverso... non la definirei tale. (N10-26)

Argomentando la sua opinione secondo cui l'islamofobia è legata alla non conoscenza dell'islam e delle persone musulmane, un'altra giovane donna solleva un tema diffuso, ovvero che le manifestazioni islamofobiche siano conseguenza diretta del modo in cui i mass media rappresentano gli attentati terroristici:

L'islamofobia secondo me è [...] un atteggiamento di una persona che pensa di conoscere l'islam tramite delle fonti che ritiene attendibili ma che non lo sono, quindi che offrono una visione scorretta di quell'aspetto, e sulla base di quello si sentono in grado di esprimere giudizi senza andare a valutare effettivamente o a discutere effettivamente con le persone musulmane. Quindi è [...] un po' questo allontanamento da un aspetto senza conoscerlo, e da cui derivano tutti gli atteggiamenti che possono essere di odio, sia velato sia diretto. [...] Tempo fa quando c'era stato il periodo di Charlie Hebdo, all'inizio giravano tantissime foto e una mi aveva fatto abbastanza ridere, tralasciando l'ignoranza. C'era una scritta in arabo che era tipo una dichiarazione d'amore, e solo per il fatto che era araba avevano fatto la foto dicendo "se c'è qualcuno che conosce la lingua perché secondo me è un messaggio terroristico". Perché appunto terrorismo era uguale a islam [...]. Oppure la classica parola *Allahu Akbar*, se la persona lo dice vuol dire che è un terrorista. Anche questo mi dà abbastanza fastidio, perché è un'espressione che noi musulmani usiamo moltissimo per tutto, da quando si fa la preghiera a quando vedi una situazione super bella, lo dici perché ti riferisci a Dio. [...] è una parola molto importante per i musulmani, che tra l'altro vuol dire solo "Dio è il più grande" [...]. Però appunto c'è questa idea che viene dalla mancanza di sapere e anche dalla diffusione che fanno i media, perché nei giornali quando si parla di terrorismo viene sottinteso che è fatto da persone musulmane, invece se è

fatto da persone non musulmane è qualcos'altro, e dato che le persone dicono Allahu Akbar allora vuol dire che sono terroriste, ma non è così. Questo a me fa abbastanza tristezza ecco, però speriamo che si diffonda più consapevolezza. (K19-23)

Per diverse altre donne c'è una correlazione diretta tra il modo in cui i media rappresentano gli attentati terroristici rivendicati in nome dell'islam, l'ignoranza diffusa sulla religione islamica e la riproduzione dell'islamofobia:

L'islamofobia sicuramente è nata a causa degli episodi che ci sono stati in Francia e in Europa, però per me è sbagliato poi che a causa loro paghiamo noi che viviamo qui. Chi ha vissuto qui per tutta la sua vita, chi è nato qui, non può essere giudicato attraverso un gruppo di persone che hanno deciso di uccidere in nome di dio, in nome dell'islam. Per me è sbagliatissimo perché i musulmani non sono un gruppo piccolo, siamo miliardi di persone nel mondo, sono persone anche molto attive nella società, che lavorano per costruire questo mondo, per costruire la pace. Perché guardiamo l'islam attraverso le persone sbagliate? Perché non lo guardiamo attraverso le persone che lavorano sulla pace, sul dialogo? [...] Sicuramente anche i mass media hanno giocato un ruolo veramente forte su questa cosa e qui in Italia – mi dispiace dirlo, però sono in Italia da quattordici anni, non da due o tre giorni – hanno giocato un ruolo importante nel trasmettere, nel far aumentare l'islamofobia. (AB2-34)

Islamofobia secondo me è una cosa [...] fomentata tantissimo dai media. [...] Il termine islamofobia in realtà io lo uso solo quando si ha paura dell'islam, ovvero soprattutto quando ci son stati gli attacchi e quindi quando ti vedono come quella che è responsabile, è colpa tua, colpa del tuo credo, colpa della tua cultura, colpa delle tue origini, è colpa tua. E dato che esiste questa cosa qua, poi si vedono i vari “not in my name”, “not in our name”, e così. (A8-35)

È come se dopo l'undici settembre le cose fossero cambiate e la gente pensasse molto male dell'islam. Tutti i media rappresentano negativamente l'islam, quindi penso che a causa di questo la gente pensi ai musulmani come a persone molto diverse da loro, chiuse, severe, che non si godono la vita e cose del genere. Io l'ho vissuta molte volte qui in Italia... A volte, quando metto il velo sento che è come

se le persone volessero stare lontane da me, come se ci fosse una barriera, e se vado all'aeroporto mi devono controllare. [...] Perché non sanno cos'è l'islam, di cosa si tratta. E l'islamofobia è solo, per me... Non mostrano l'islam per com'è veramente, [...] se la gente sapesse com'è il vero Islam, concorderebbe che non è vero. (A20-28)

Dalle opinioni di alcune intervistate emerge il nesso tra islamofobia e razzismo, nonché i processi di razzializzazione che investono le persone musulmane o presunte tali:

L'islamofobia è la paura delle persone musulmane o paura dell'islam in generale e quindi quando ti trovi di fronte a una persona che è evidentemente un musulmano o apparentemente o forse lo è... per diffidenza, o ti tieni la paura e stai zitto o manifesti la tua paura e diffidenza insultando questa persona. (M11-23)

Forse c'è un confine labile tra islamofobia e un razzismo più generale. Però tendenzialmente se sei nordafricano ti associano [all'islam] mentre, che ne so, se sei nero non c'è subito quel tipo di associazione. [...] Su cosa è in sé ovviamente direi la paura dei musulmani o dell'islam, ma anche il razzismo più in generale spesso è subdolo, per cui sono meccanismi che si fa fatica a capire, sia da parte di chi subisce sia da parte di chi li porta avanti. (I9-25)

Se per alcune intervistate esiste una correlazione diretta tra razzismo e islamofobia, altre sottolineano le specificità di un atto contro l'islam e le persone musulmane, che non va confuso con una generica forma di razzismo:

L'islamofobia può essere definita come la paura di tutto ciò che ha a che fare con l'islam, con dei livelli di discriminazione e di odio che vanno dall'*hate speech* fino agli atti di violenza. È successo diverse volte di persone aggredite, o teste di maiale mozzate lasciate davanti alle moschee, graffiti con insulti, offese e questo in un contesto socio-politico in cui non viene neanche punito il colpevole, ma anzi un atteggiamento del genere viene sminuito [...]. È un po' questo atteggiamento che, soprattutto per quanto riguarda i giovani, crea sempre questa doppia identità in cui ti senti sempre perennemente un ospite. Sei nato in Italia, hai fatto tutte le scuole

qui, hai fatto dei lavori, magari ti sei anche costruito una famiglia, ma vieni sempre visto come un ospite. [...] Se subisco un atto di islamofobia che può essere una discriminazione, può essere un insulto o un'aggressione, a meno che non ci sia un supporto legale, vieni quasi mandata a casa con una pacca sulla spalla. Nel senso che non essendoci un reato di islamofobia, anche se vado a denunciare non succede nulla [...] ed è questo l'inghippo, perché se non è riconosciuto come reato, vuol dire che tutte le volte che c'è un atto di conclamata islamofobia in realtà viene schedato come razzismo, che non è corretto. Negli ultimi anni sono aumentate le persone che denunciano perché in parte c'è stata una maggiore sensibilizzazione nella comunità. [...] Però diventa difficile poter risolvere un problema che non è nemmeno riconosciuto. (NB12-28)

Se devo analizzare la parola è la paura dell'islam, quest'idea che in qualche modo essere musulmani significa essere cattive persone, o comunque pericolose. E quindi guardare la persona che [...] a vista d'occhio ritieni musulmana con sospetto, da cui devi stare in qualche modo alla larga oppure che devi tenere sott'occhio. Non credo che gli episodi che ho vissuto io siano episodi di islamofobia, quelli che ho vissuto sono episodi di razzismo, quindi non legati necessariamente alla mia religione quanto alle mie origini. Anche perché io non portando il velo ed essendo sempre tra italiani, avendo questo accento abbastanza evidente, tante volte non vengo neanche associata all'islam. A volte non vengo neanche associata al nord Africa, è sicuro che sono straniera di origine ma non si sa bene da dove e quindi mi han detto "ma sei brasiliana?", "ma sei eritrea?"... un po' confusi [...] La gente parte dal presupposto che se non hai il velo non sei musulmana, perché comunque c'è quel pensiero di fondo che fa credere che le donne musulmane siano tutte con il velo, tutte sottomesse, tutte non libere, non indipendenti [...] per quell'idea di civiltà che uno ha raggiunto, di modernità, di progressismo. I musulmani sono quelli che sottomettono le donne, che le picchiano... Che poi c'è sempre un po' di confusione tra la religione e l'etnicità. (R16-27)

Naturalmente, tra le specificità che fanno dell'islamofobia una forma peculiare di razzismo, emerge la dimensione del genere, in particolare nella materialità del velo:

L'islamofobia come in realtà tanti altri tipi di discriminazione, come il maschilismo e così via, è proprio un modo di pensare, un qualcosa di viscerale alle radici di atti che magari vengono fatti involontariamente ma che sono il sintomo di una

mentalità, di una non conoscenza della diversità. [...] Cioè a me è capitato che dei miei coetanei mi chiedessero “ma tuo padre ti picchia per mettere il velo?” o magari la sera “dai S. siamo qui tra amici perché non te lo togli?”, [...] non pensano neanche lontanamente che io possa decidere di coprirmi per una mia libertà. Per me il velo è un atto femminista, è un atto di libertà, un’espressione della propria libertà. Come può esserlo togliersi i vestiti di dosso, può esserlo anche coprirsi, chi, cosa te lo vieta? Usciamo da questa retorica del corpo femminile su cui dobbiamo mettere un’etichetta e decidere cosa va bene e cosa non va bene, e questo è un argomento che si espande su tutto il femminismo in generale. Però nell’islamofobia [si vede il] velo come atto di sottomissione, [...] la donna musulmana chiusa in casa a fare figli, picchiata dal padre e poi dal marito, quindi come un oggetto che passa di mano in mano. (S13-20)

A fronte di questa rappresentazione, l’intervistata contrappone la sua esperienza di giovane donna impiegata attivamente nella vita politica del suo territorio, inscrivendo le reazioni stupite di chi non si aspetta tale scelta da parte di una donna musulmana come forme “innocue” ma “fastidiose” di islamofobia:

E quindi vedere una donna musulmana impegnata in politica è una cosa straordinaria. Io faccio delle cose che secondo me sono banali, per me fare rappresentanza è una cosa che mi viene naturale fare, che ho voglia di fare, e secondo me tutta questa visibilità che a volte mi viene data [...] per quanto mi faccia piacere, per carità, però mi sembra un’assurdità perché magari a una mia collega italiana atea non viene data perché magari per lei è più normale avere questo ruolo qui, io sono un’eccezione invece, un soggetto da analizzare. Bello riuscire a dare un messaggio positivo, mi rendo conto di essere magari il tramite per cambiare questo modo di pensare, però da un lato mi dà anche un po’ fastidio tutta questa enfasi sul mio velo, sul mio essere musulmana impegnata in politica, non serve! Quindi l’islamofobia si esprime tramite atti molto banali, innocui quasi ti direi, che magari a me non fanno del male psicologico, fisico, che però sono appunto sintomo di questo modo di pensare arretrato. [...] Noi siamo la prima minoranza in Italia, siamo la seconda religione in Italia e ad oggi ad esempio non abbiamo un’intesa con lo stato [...] Poi capitano anche episodi molto più gravi come, non lo so, la ragazza che cammina per strada e qualcuno le strappa il velo. [...] per quello ti dicevo islamofobia come mentalità, come modus operandi proprio. Non serve che tu mi strappi il velo per strada, non serve che mi insulti su

facebook, che mi dai della prostituta o non so cosa, ma avviene anche con atti molto banali, che però segnano la quotidianità di una ragazza musulmana. E non tutte le ragazze sono disposte o sono in grado di fare delle battaglie su queste cose qua. (S13-20)

Esporsi pubblicamente in prima persona, tuttavia, non per tutte genera delle conseguenze “innocue”. Mariam Ghrissi, ad esempio, che ha partecipato a un programma televisivo come ospite, racconta della paura ad andare in giro per strada la sera:

Islamofobia, insomma lo dice la parola stessa, la paura nel voler accettare una nuova religione. Ma in realtà secondo me parlando dell'Italia non è neanche più tanto quello, [...] cioè nessuno ha paura di me quando esco per strada, sono io che ho paura delle persone, ti dico la verità. Un esempio di islamofobia quale può essere? Il fatto che mia mamma adesso, quando arriva una certa ora per lei non posso neanche più uscire perché “no, è buio, e se ti vedono ti riconoscono magari dal programma televisivo, chissà cosa ti possono fare”. Queste sono tutte conseguenze dell'islamofobia, di questa cosa che dobbiamo viverci noi pur non centrando niente. Cioè io, una giovane ventenne che magari vuole uscire a farsi una passeggiata adesso in centro non lo posso fare perché poi mi attaccano, poi mi fanno del male, perché? Perché come ti vedono con il velo è come se si creasse dentro questa paura, questa voglia di vendicarsi, perché magari queste persone non vivono bene la loro vita sociale, la loro vita economica, magari hanno tanti problemi che non possono risolvere, e i politici gli buttano in testa che il problema sono gli immigrati, che il problema sono i musulmani, e allora cosa fanno? Ti vedono per strada e ti menano. [...] “diamo la colpa ai musulmani” è la scusa, è la buona retorica per poter vivere meglio in un certo senso. [...] È ovvio che quando dai sempre la colpa agli altri e non ti assumi mai la responsabilità delle cose, è ovvio che si sta meglio, molto meglio. (MG17-20)

Non tutte le donne musulmane apprezzano il concetto di islamofobia; Rosanna Maryam Sirignano ad esempio guarda con criticità alle conseguenze che la sindrome del “capro espiatorio” genera all'interno della comunità musulmana:

Dopo anni di relazioni, vissuti e osservazione sull'essere minoranza, mi sono accorta di una tendenza molto comune che definirei ossessione della discriminazione: spesso le persone con una spiccata consapevolezza di sé e del loro posto nella società, tendono ad appiattire tutta la narrazione della loro esistenza su quell'unico tratto identitario e sfera dell'esperienza, senza mai spingersi oltre nell'auto-riflessione. [...] Uno dei terribili effetti dei discorsi sulle minoranze, delle varie forme di -fobia e di -ismi, è, infatti, la riduzione delle persone a oggetto. Sentendosi costantemente attaccate e giudicate per un particolare motivo, essendo escluse e disprezzate per uno dei loro tanti tratti identitari, finiscono per rafforzare e difendere a tutti i costi il loro diritto a essere gay, lesbiche, africani, musulmani e via dicendo, dimenticando a volte la complessità del vissuto. (Sirignano 2020)

Intervistata, la studiosa conferma la sua lettura critica del concetto di islamofobia, a favore di una lettura intersezionale delle varie forme di oppressione sociale e di un cambiamento che passa attraverso la costruzione di immaginari e realtà alternative:

A me questa parola, ma come omofobia, come tutte le altre così, non piace, e te lo argomento. [...] Diciamo che è una paura ingiustificata dei musulmani e delle musulmane. [...] Dal mio punto di vista i discorsi di odio e discriminazione sono un po' trasversali a varie minoranze e l'islamofobia va inserita in questo contesto. Chiudersi nella propria nicchia discriminata e battersi soltanto per i diritti dei musulmani contro la discriminazione dei musulmani secondo me non solo è limitativo ma anche poco vicino alla realtà perché noi non viviamo in una società di soli musulmani, [...] e sarebbe il caso di metterci insieme. [L']intersezionalità, ritorna anche nel mio modo di agire nella società italiana. [...] Fare un discorso settoriale secondo me non aiuta, quindi bisognerebbe cambiare linguaggio. Noi produciamo complessità ogni secondo ma continuiamo a descrivere questa complessità con delle parole troppo semplici che non funzionano più. [...] Chiarisco meglio: l'islamofobia esiste e la viviamo sia a livello personale sia nel modo in cui siamo rappresentati nei media. Poiché di fatto è doloroso e anche molto faticoso, rischiamo di chiuderci verso l'altro. È capitato anche a me in prima persona, perché intendiamoci non è piacevole ricevere sguardi di disprezzo, domande inquisitorie. [...] che effetto fa poi questo discorso islamofobo? L'islamofobia pesa anche sui musulmani. Perché tantissimi musulmani e musulmane e io spesso sono caduta in questa trappola, si sentono quasi costretti a costruire un discorso di reazione alla propaganda islamofoba e quindi tutti i loro

sforzi e le loro energie sono volti a contrastare questa narrazione e ci si dimentica di cambiare se stessi, si dimentica di fare una trasformazione individuale che da sola poi porterà a cambiare la narrazione [...]. A un certo punto ho capito che bisognava gettare la spugna, perché se tu perdi tempo a decostruire non la finisci più. E quindi ho pensato che la via migliore fosse quella di costruire, e io costruisco tramite la scrittura degli articoli, le conferenze, il parlare semplicemente con il vicino di casa, il parlare con i genitori, il parlare con i miei allievi. E con il mio esempio di vita (RMS4-32)

Anche Sumaya Abdel Qader, intervistata da Fabrizio Ciocca insieme ad altri cinque personaggi di spicco del mondo musulmano italiano a cui espone i risultati della sua ricerca, tende a ridimensionare quella che il ricercatore definisce come “emergenza islamofobia” (2019, 108):

L'emergenza è più percepita che reale secondo me. Il quotidiano racconta altro. La buona convivenza è superiore ad una cattiva convivenza [...]. Andrebbe fatta una netta distinzione tra chi ha “solo” pregiudizi e chi invece tale pregiudizio poi lo esplicita attraverso violenza, intolleranza o atteggiamenti che vanno a isolare/escludere/allontanare i musulmani. (Sumaya Abdel Qader in Ciocca 2019, 109)

5.5.2 Aggressioni verbali e fisiche

A pochi passi da noi c'è un uomo sulla cinquantina, seduto davanti a un bar che, in anticipo rispetto alla stagione, ha messo alcuni tavolini sul marciapiede. Davanti a sé l'uomo ha un boccale di birra. Ci osserva e borbotta qualcosa scuotendo la testa. Lo sentiamo tutte tranne Manar. «Cosa ha detto?» chiede lei, rompendo il tono allegro che aveva fino a poco fa. [...] «Niente, lascia stare...». Ma Lucia fa l'errore di ripetere la frase: «Ci mancavano le talebane ha detto... ma pensa te questo». «Talebane eh?» ripete Manar, puntando gli occhi scuri in quelli del signore, resi acquosi dalla birra ormai finita. È sul piede di guerra. «Dai, fregatene» cerco di calmarla prima che lo prenda per il collo e lo spenni come un tacchino. «Ma perché dobbiamo sempre lasciar stare? Bisogna rispondere a questa gente! Altrimenti penseranno che non siamo capaci di difenderci e continueranno

all'infinito. Invece devono capire che sappiamo reagire alla loro stupidità» continua Manar, con il tipo che osserva e non si capisce se sia più sorpreso o impaurito. Poi sbuffa, scuote la testa e riprende a camminare, cioè a marciare lungo il corso, e a noi non resta che tentare di stare al passo. Ne abbiamo parlato mille e una volta. Fosse per lei sarebbe un continuo botta e risposta con tutti. «Un giorno ti menano se non tieni chiusa quella bocca» le rammento sempre. «Bene, che ci provino». (Abdel Qader 2019, 17)

Come affermato ormai varie volte, al contrario di quanto afferma gran parte della letteratura italiana sull'islamofobia, questa non si manifesta soltanto sottoforma di aggressioni fisiche e/o verbali contro le singole persone. Nelle interviste raccolte molto spesso le donne tendono a sminuire le aggressioni subite, o sostengono di non aver mai vissuto atti di aggressione, e mi raccontano pertanto quelli successi ad altre amiche, parenti, o casi di cronaca che le hanno particolarmente colpite.¹⁶ La scelta di parlarne dopo aver già trattato molti altri temi va nella direzione, anche questa già più volte ribadita, di non voler riproporre un'immagine delle donne musulmane unicamente come vittime della violenza subita. Sperando di essere riuscita nel tentativo di fornire una visione a tutto tondo dei vissuti complessi delle musulmane italiane, ritengo sia necessario parlare anche delle “microaggressioni quotidiane” (Leunkeu *et al.* 2022, 26) che, se è vero che non definiscono in modo assoluto la loro esperienza, sono una costante trasversale a tutti gli altri dati sociali presentati fino ad ora.

Come emerge dal frammento in apertura del paragrafo, spesso gli insulti ricevuti fanno riferimento all'ormai nota sovrapposizione tra religione musulmana e terrorismo:

Mi è capitato giusto scorsa settimana, ero a Bologna con un'amica e camminando siamo passate davanti a un locale; c'erano dei ragazzini che ridevano e bevevano e quando siamo passate uno fa “boom”. E sghignazzavano. Per dirti. È una banalità, magari uno non ci fa neanche caso, però sono piccolezze che pian piano dopo acquistano un peso. Singolarmente è irrilevante, uno magari non ci fa caso, ma a me questa cosa mi è rimasta, cioè io stavo semplicemente passeggiando. (N10-26)

¹⁶ Tra questi, il già citato caso di aggressione a Fatima Lafram e ad altre sue amiche a cui hanno strappato il velo su un autobus a Torino, o il caso di una giovane donna a cui è stata rifiutato l'ingresso e l'iscrizione in palestra perché indossava il velo (Rame 2019).

[Gli insulti] non ti rovinano la vita ovviamente ma la giornata sì, perché poi ti rimane il colpo. Perché arrivano al punto di insultarti senza conoscerti, boh. Ci rimani male ogni tanto, perché dici “intanto questa è casa mia”! Rimani un po’ sconvolta, realizzi qualcosa di sconcertante, è un brutto colpo per la giornata, poi però passa. [...] Mi è rimasto impressa una signora che mi aveva detto “andatevene a casa vostra”. Io ero con mia mamma e stavo andando al consolato marocchino [...] e mi ricordo proprio il posto in cui eravamo, su un ponte scese alla fermata. E questa qui da lontano, stava portando a spasso il cane, ci insulta “terroriste di merda, tornatevene a casa vostra!” e cose così. Oppure una volta eravamo alle poste, ero con delle mie amiche, eravamo tutte e quattro velate, questo signore ci dice “mi fate schifo, tornate a casa vostra” o una roba del genere, comunque c’ero rimasta veramente malissimo. Ogni volta c’è questa cosa del “tornatevene a casa vostra”, “via di qua” e cose così. Alla fine non è casa mia né questa, né il Marocco, né da nessuna parte. O meglio, dentro di me so che questa è casa mia, però insomma... (M11-23)

Entrambi i frammenti qui sopra vengono dai racconti di intervistate che indossano il velo il quale non solo agisce come marcatore visibile di una differenza religiosa/razziale, ma è considerato simbolo inequivocabile di alterità, e dunque della provenienza extranazionale di chi lo porta: per questo uno degli insulti ricorrenti che una delle intervistate si sente rivolgere è “tornatene a casa tua”. Nonostante gli sguardi e le domande – anche da parte di sconosciute – su terrorismo e sottomissione delle donne, Sveva Basirah Balzini continua a portare il velo come “simbolo più di ribellione che di sottomissione, espressione del desiderio di rendersi visibili più che di farsi invisibili” (Rivera 2005, 27):

La prima volta che indossai il velo fu la volta in cui lo notai di più. Le madri che avvicinavano i bambini a sé, le persone che mi guardavano male... Lo indossai in autogestione a scuola e sentii proprio delle persone che parlavano di me, qualcuno che diceva “ma che ci fa lei col velo? Ma che c’ha in testa?” e cose del genere [...] Lì fu la giornata in cui capii che l’islamofobia esisteva, il primo giorno di velo a scuola. Poi da lì me lo sono tolto per un po’, [...] poi a un certo punto ricominciai a metterlo in maniera molto politica quando mi accorsi che la mia identità era negata su più fronti. [Adesso] la gente mi ferma anche per la strada per chiedermi, cioè tipo sull’autobus, quando sono in giro a portare il cane, mi chiedono “ma

l'islam è vero che è misogino contro le donne?", "ma è vero che...", "ma te cosa ne pensi del terrorismo?". Una volta dalla ginecologa mi chiese "ma te cosa ne pensi del terrorismo?", "deh, che è un abominio", "ah meno male". (SBB1-21)

Varie delle aggressioni riportate dalle donne musulmane, sia nelle interviste che nelle opere di cui sono autrici, avvengono nei trasporti pubblici, luoghi dove l'esercizio delle violenza di genere avviene regolarmente (Listerborn 2016; Pedersen 2020):

Una volta stavo andando con mio figlio piccolo a un appuntamento, volevo entrare nel bus e una signora mi dice che "no, non puoi entrare". Non c'era nessun passeggero nel posto riservato per le carrozzine, il bus era pieno perché c'erano gli studenti ma gli studenti sono bravi e mi stavano lasciando il posto ma la signora anziana diceva "non puoi salire, guarda il bus è pieno". Ma il posto era libero, quindi ci sono andata, allora lei dice con fastidio "voi" – sempre a parlare di voi! – "voi non sapete bene le regole". Io rispondo sempre a queste cose, ci sono altre donne che non riescono, cominciano a piangere, ma io le ho detto "bene, se il bus così pieno ti dà fastidio vai a prendere un taxi, così con calma, da sola" [...]. Un'altra volta sempre nell'autobus, stavo tornando dall'ospedale con la bambina che aveva appena tolto il gesso [...], le cerco un posto a sedere perché ho paura che cada di nuovo [...]. È entrata una signora e c'erano altre persone più giovani nel posto degli invalidi, normalmente sono quelli che bisogna lasciare per gli altri anziani, ma lei è venuta direttamente da me, "fai alzare la tua bambina che c'è un'anziana che deve sedersi". [...] Non so, quando ha visto il velo è venuta direttamente da me. Per fortuna gli altri italiani le hanno detto che non era giusto, ne trovo sempre più di bravi di quelli razzisti [ma lei] "no! Guai! Voi non sapete... Venite qua e fate quello che volete!" [...] Altra cosa, noi che facciamo le cinque preghiere abbiamo una sveglia, e ad ogni orario della preghiera, la sveglia del telefono fa "Allahu Akbar". Se succede questo in un autobus la gente scappa e grida... (K3-32)



(Ben Mohamed 2015, 63-64)

Oltre agli autobus e alle metro, anche gli aeroporti non sono luoghi sicuri per una donna musulmana velata, come mi racconta Nadia Bouzekrii:

Quella volta mi sono ritrovata con un'agente dei servizi di sicurezza che insisteva del fatto che io dovessi [togliere il velo] pubblicamente, davanti a tutti, minacciandomi che mi avrebbe fatto perdere il volo, che non sarei passata, di qua e di là, pensando che io ragazza musulmana con il velo non parlassi una parola di italiano e pensano che fossi il tipo di persona che sta zitta e a testa bassa, si è ritrovata l'opposto! Non solo mi misi a risponderle lì, ma andai a fare denuncia alla polizia doganale che c'era lì in aeroporto. All'epoca ero presidente GMI, e tramite i legali che ci seguivano scrivemmo anche scritto all'aeroporto. Infatti il direttore si scusò per la vicenda e venni a scoprire che non ero io la prima donna musulmana a subire un trattamento del genere ma che erano tante le donne e le ragazze passate da lì e che avevano dovuto togliersi il velo davanti a tutti perché riscontravano lo stesso problema.¹⁷ [...] In ogni aeroporto c'è questa stanza, è pensata anche per chi magari ha problemi di salute e quindi magari ha qualche placca metallica, sicuramente mettersi lì a scoprirsi davanti a tutti non è proprio il massimo. Quindi è

¹⁷ Grazie alla denuncia di Nadia questa esperienza è finita anche sulla stampa, facendo sì che altre donne e ragazze musulmane si riconoscessero nel suo racconto. Si veda "La denuncia" (2017).

pensata apposta per chi ha questo tipo di esigenze ed è un diritto di ogni passeggero, di ogni persona richiederlo. [...] Però è paradossale soprattutto perché ti fa capire che se è una semplice addetta ai servizi a mettere in atto un abuso di potere, in cui pensa di poter negare un diritto, figuriamoci ad altri livelli. Penso ai funzionari che molto spesso si rifiutano di accettare le foto per la carta d'identità con il velo, dicendo "no no serve la foto senza il velo", quando in realtà a livello di legge la carta di identità o qualsiasi documento con il velo è valido, l'importante è che si veda il viso. E quindi, molto spesso magari le donne che non hanno una padronanza lessicale tale da potersi mettere a discutere con un funzionario si ritrovano sempre in situazioni di difficoltà, di dire va bene, ok, cedo a questa richiesta. (NB12-28)

5.5.3 Case e moschee

Uno degli aspetti strutturali più evidenti della discriminazione islamofobica (e razzista) è la difficoltà incontrata dalle donne musulmane nel trovare casa. Nell'ottobre 2021 è diventato di dominio pubblico il caso dell'influencer Tasnim Ali, che dopo il matrimonio non riusciva a trovare casa a Roma perché quando le agenzie immobiliari sentivano il suo nome, considerato "non italiano", appartamenti che fino a quel momento risultavano disponibili d'improvviso erano già affittati (Sirianni 2021). La stessa sorte è capitata ad alcune delle intervistate:

Dico una banalità: uno deve cercare una casa in affitto, "pronto cerco casa in affitto" "e di che nazionalità sei?" "marocchina" "ok non sono interessata", per dire. Magari sono una terza generazione o magari sono italiana ma mi chiamo, non so, Fatima, allora no. Magari tu non gli dai importanza ma per gli altri questa cosa influisce. Cioè, magari uno non ci pensa che è una terza generazione, ma sono gli altri che te lo fanno pesare. Anche se tu vuoi integrarti completamente questo continuo chiederti "ma di che paese sei", "da quanto stai qui", [...] se tu dici italiana non sei abbastanza italiana per loro. Diciamo che è difficile. (N10-26)

La padrona di casa non vuole rinnovare il contratto dopo cinque anni, nonostante siamo apposto, regolari, l'affitto lo paghiamo puntuale. Lei non vuole rinnovare il contratto perché la casa è per quattro e noi siamo sei perché c'è anche mia suocera

che è invalida e deve fare delle visite. Allora cerchiamo un'altra casa ma niente, è troppo difficile, anche le agenzie dicono "non abbiamo una casa per voi" [...]. Abbiamo fatto domanda anche per le case del comune... chiami e loro ti dicono "guarda non abbiamo una casa grande", [...] siamo un paese piccolo, lo sappiamo bene che ci sono le case, ma non le danno, il comune non le dà. [Un']amica cerca casa da otto mesi perché ha avuto il terzo figlio e non fanno il rinnovo del permesso di soggiorno perché la casa è piccola, è entrato anche nelle leggi, ci complicano la vita e lo sanno bene che è troppo difficile per uno straniero trovare casa. [...] Se io cerco, sono puntuale, pago l'affitto, tengo la casa bene, perché non mi affitti? Forse è proprio islamofobia, non ti danno la casa perché sei musulmano. [...] Adesso abbiamo mandato una lettera con l'avvocato al tribunale e vediamo. Cos'è, saranno contenti quando ci saranno tutte le famiglie fuori per strada? (K3-32)

Se la discriminazioni verso le persone straniere nel campo degli affitti privati sono diffuse e documentate dalla letteratura (Agustoni 2017; Frisina 2020), Mariam Ghrissi ritiene che il problema non sia tanto legato alla sua origine, quanto alla sua religione:

Io in primis ad agosto dell'anno scorso quando ero andata per cercare una stanza a Brescia, per due volte me l'hanno negata quando avevano scoperto che ero musulmana. Ai tempi ancora non indossavo il velo, ero ancora abbronzatissima, sono riccia di natura per cui a vedermi il 90% delle volte mi scambiavano per brasiliana, per sudamericana, per cui inizialmente neanche ci fanno caso. Poi una signora dal nome aveva capito che ero di origini arabe per cui subito mi ha negato la stanza, la seconda mi aveva dato il contratto in mano, dovevo chiamarla la mattina dopo per dirle quale delle due stanze volevo scegliere esattamente, per cui avevo una doppia opzione. Dopodiché non so come, le avrò detto che sono di origini tunisine, per cui mi ha chiesto "ma allora sei musulmana? Perché mio marito mi ha detto che non devo più affittare la stanza ai musulmani", e poi subito si è corretta dicendo "ma no però io ti vedo che tu sei educata, che sei una ragazza pulita allora va bene dai ci sentiamo domani mattina". La mattina dopo mi chiama il marito e mi dice "no guarda io avevo già affittato tutte le stanze e non l'avevo comunicato a mia moglie". (MG17-20)

Oltre alle case private, le donne musulmane sottolineano le difficoltà a trovare spazi adeguati alla preghiera a causa dell'assenza di un'intesa tra Stato italiano (Ciocca 2009; Coglievina 2020):

Un sabato pomeriggio, come sempre, andiamo in moschea per organizzare la festa di fine Ramadan con tutti gli altri bambini che frequentano il Centro Islamico collegato. Be', Shadia [sua figlia, che frequenta una scuola cattolica] ha un grande spirito di osservazione e ovviamente, appena messo piede nella moschea, mi chiede: "Perché qui fa schifo e la chiesa invece è così bella?". Già. Come non chiederselo, quando ci si trova in una moschea improvvisata in un capannone, freddo d'inverno e rovente d'estate, umido, buio, senza giardino, senza campo, senza nulla di attraente? Cosa risponderle? Che il Consiglio di Zona o il Comune non rilasciano il permesso per costruire una moschea vera? Oppure che c'è chi ha inculcato così tanta paura nella gente che appena si pensa di costruire un luogo di culto e aggregazione islamico si suscita una psicosi generale e un panico tale per cui nessuno ha il coraggio di rilasciare permessi? Non capirebbe. [...] Ti limiti a dirle: "Stiamo cercando un nuovo posto che sarà più bello". Mi auguro di non doverle mentire a lungo" (Abdel Qader 2008, 120)

La questione dell'intesa è un tema che mi preme particolarmente, la questione dei luoghi di culto e così via è molto molto interessante e mostra una discriminazione abbastanza pesante. [...] È proprio contraddittorio come ragionamento, perché tu ci accusi di fare gli scantinati in cui ci nascondiamo, fare i nostri sermoni in arabo incomprensibili, cavoli ma allora facciamo un'intesa, istituzionalizziamo il ruolo della moschea e mettiamoci più controllo! Noi siamo i primi a dire traduciamo i sermoni, ma metteteci anche le telecamere se volete non abbiamo niente da nascondere, però c'è proprio questa contraddizione di fondo della moschea-scantinato come se la volessimo noi, come se fosse una scelta per nasconderci nei nostri covi, vabbè. (S13-20)

Per la stessa ragione, anche avere dei cimiteri per seppellire i/le fedeli musulmani/e sembra impossibile:

Durante l'emergenza Covid non era possibile l'espatrio delle salme e quindi noi ci siamo appellanti alla Costituzione, al fatto che ognuno ha il diritto di essere seppellito nel proprio comune, e dunque c'era la possibilità di chiedere aree

cimiteriali per le minoranze, per fedi diverse rispetto quella cattolica. Alcune amministrazioni non contemplavano nemmeno l'idea di dire "ok, apriamoci, giustamente un mio cittadino è venuto a mancare, non c'è la possibilità di espatriarlo perché tutte le rotte sono chiuse". C'era chi ci diceva "scelta vostra, guardate potete metterlo lì nel campo misto oppure c'è il loculo". "Scusi? In che senso?". Quindi nonostante sulle carte i diritti siano tutelati, quando poi si lascia alla mercé delle persone diventa molto difficile ritrovare i propri diritti riconosciuti ecco. (NB12-28)

5.5.4 Accesso e condizioni di lavoro

Un altro degli aspetti strutturali dell'islamofobia di genere consiste nella difficoltà di trovare lavoro per le donne musulmane, specie se portano il velo (Orioles 2015). Diverse giovani donne raccontano le difficoltà incontrate nel cercare un lavoro, uno stage, o anche semplicemente per accedere ai colloqui:

Quando cercavo uno stage per l'università avevo due curriculum: uno con il velo, uno senza velo. In alcuni dicevo di essere madrelingua, cioè se la lingua araba mi serviva per il lavoro lo inserivo, se non mi serviva lo toglievo come indicazione perché mi ero resa conto che automaticamente quando sapevano che potevo essere vagamente di origine araba, perché magari vieni dal Marocco, o perché sei musulmana e hai il velo, basta. Ci ho messo un anno a trovare uno stage. Nonostante al colloquio al telefono andava tutto bene, poi improvvisamente c'era qualcosa che non andava. (NB12-28)

Quest'anno ho inviato un casino di curriculum soprattutto nel sociale, però non soltanto quello visto che ho una laurea in lingue. Però insomma con il velo è difficile perché la maggior parte degli annunci di lavoro sono come segretaria, [...] non è che sia tutto sto sogno, ma è un lavoro che anche soltanto con un diploma dovresti riuscire a trovare, però con la storia del velo... Inizialmente mandavo il curriculum senza foto e mi chiamavano, poi durante i colloqui era una sorpresina. Adesso ho cominciato a inviare solo curriculum con foto perché era impossibile. Nel sociale mi rispondono, sono riuscita a trovare qualcosina anche di temporaneo però negli altri ambiti è davvero difficile. [...] Mi ricordo che ho fatto un colloquio per la fiera e la ragazza fa "guarda per me non c'è nessun problema, puoi tenere il

velo e tutto quanto però sai che dopo devi parlarne con i clienti, perché sai come sono gli italiani, insomma”. [...] Però non mi scoraggio, nel senso che sicuramente un posto per me in questo mondo ci sarà. Vedremo dove. [...] In Italia al momento non c’è lavoro per molte persone, però è ancora più difficile quando oltre a essere musulmano sei donna, se porti il velo soprattutto. Se non porti il velo non è un problema, se porti il velo è un indicatore ancora più forte della tua identità religiosa per cui questo va a influire molto sull’idea che le persone si fanno di te quindi sì, fondamentalmente essere donna, musulmana, che porta il velo al giorno d’oggi in Italia non è per niente facile, se vuoi trovare lavoro. Però non è impossibile, anzi: ci sono tante amiche che conosco che hanno trovato e quindi, insomma, alla fine qualcosa si troverà. (M11-23)

Negli ultimi due o tre anni avevo l’intenzione di iniziare a mettere il velo, perché prima non lo mettevo. [...] Ero felice, cioè sono felice di questa decisione, solo che poi quando ho iniziato a interagire con l’ambito professionale ho notato che viene dato tanto peso all’apparenza [...]. Ho avuto varie esperienze di colloqui lavorativi [...] e a primo impatto, con le telefonate, quindi dove non si vede l’aspetto fisico e si interagisce solo parlando, ho sempre dato delle buone impressioni. Quindi chiacchierate, colloqui tranquilli e sereni, anche scherzosi delle volte. Poi quando si passava al “mandami per mail il curriculum così fissiamo il colloquio questo giorno” succedeva spesso che non ricevevo più risposta. Per quale motivo? È perché vedi la foto della persona e quindi... oppure è per altro? Mi è successo anche di fare dei colloqui [...] con altri colleghi, uno in particolare aveva le stesse mie esperienze, stessi risultati, avevamo anche studiato insieme, l’altra persona invece aveva delle qualifiche di livello un po’ più basso, però io sono stata quella che non veniva richiamata. [...] Ho notato che è un po’ difficile, almeno qua in Italia nella mia zona, [...] trovare lavoro per una ragazza musulmana nonostante lei abbia delle buone esperienze e competenze. Quindi questo mi ha fatto sentire un po’ giù di morale, perché non vengo giudicata solo per quello per cui dovrei essere giudicata, ovvero le mie esperienze, ma una buona parte del giudizio si basa sull’aspetto fisico di una persona. [...] Però comunque io non ci resto troppo male e non lascio che queste sensazioni mi vadano a bloccare la strada perché non si sa mai, magari più avanti posso trovare altre persone, quindi continuo a mandare altri curriculum, a studiare, finché non troverò lavoro. (K19-23)

Il tema del curriculum, dispositivo attraverso cui si tende a “oggettivare il capitale umano del soggetto” nel mercato del lavoro neoliberista (Filippi 2021, 174), è presente anche nelle opere di Sumaya Abdel Qader e di Chaimaa Fatihi:

Ormai il nuovo dilemma shakespeariano del secolo è: *to veil or not to veil?* E la questione velo diventa motivo di discriminazione e limitazione della libertà religiosa. Qualcuno provi a mettersi un fazzoletto in testa e a cercare lavoro. Be', le probabilità di riuscirci tendono allo zero! [...]. C'è chi ti dice in faccia che per una determinata posizione servono ragazze di bella presenza e che il velo non aiuta [...]. C'è chi, dopo aver ricevuto per e-mail il tuo fantastico curriculum di formazione universitaria e averti reputata idonea, non appena ti vede... puff, il lavoro è già stato assegnato, guarda un po', a quella prima di te. [...] Per fortuna i casi di veline¹⁸ inserite nel mondo del lavoro ci sono. Peccato che siano, appunto, solo casi. (Abdel Qader 2008, 72-73)

Io e mia madre ci mettemmo a scrivere il suo curriculum. D'un tratto ebbi l'idea di suggerirle di inserire la sua foto. [...] Mettere la foto nel curriculum significava evitare perdite di tempo e speranze vane, visti i precedenti, perché sarebbe stato lampante che la candidata per quel lavoro indossava il velo. Certo era assurdo, a fronte delle competenze certificate dall'esito dei tirocini, dover dichiarare la propria provenienza e la propria fede, ma ormai avevamo imparato che le cose andavano così. (Fatihi 2018, 95)

Come Fatihi, anche altre donne definiscono “assurdo” e “paradossale” che la stessa società che descrive le donne musulmane come oppresse e sottomesse, sia poi la stessa che le esclude dal mercato del lavoro, lasciandole in posizioni di fragilità economica e sociale. Attraverso il concetto di femonazionalismo Sara Farris ha tuttavia evidenziato come non ci sia niente di paradossale in tutto questo (2017): il discorso che vittimizza le donne migranti e/o musulmane è anzi strutturalmente necessario a metterle a lavoro nei settori domestici e di cura, in un presente in cui le ristrutturazioni neoliberali hanno affossato il welfare. Se solo una giovane donna racconta di lavorare temporaneamente come donna delle pulizie per pagarsi gli studi, altre intervistate raccontano di condizioni

¹⁸ “Veline” è il nome scherzoso dato da un'amica della protagonista del romanzo di Abdel Qader alle donne musulmane che indossano il velo.

di lavoro confinate “nell’economia informale e in attività a basso valore aggiunto e modesta remunerazione” (Capelli 2020, 64):

Il mio desiderio è lavorare all’asilo, non so se incontrerò dei problemi o no, se accettano la gente o se non l’accettano, perché non ho mai visto una donna musulmana con il velo che lavora a scuola, all’asilo, in ufficio, al comune. Non l’ho mai visto. Conosco donne anche tunisine che lavorano ma senza velo, col velo nessuno che conosco. (K3-32)

Adesso sto facendo la mediatrice ma non è un vero lavoro, è un lavoro a chiamata, quindi spero di trovare un lavoro decente. [...] Quest’anno mi è andata anche bene, mi hanno chiamato parecchie volte ma quando ho cominciato l’estate dell’anno scorso mi chiamavano tre, quattro volte al mese massimo. Sono dieci euro all’ora quindi insomma, non è un modo per vivere. (M11-23)

Inoltre, alcune intervistate raccontano di aver vissuto situazioni discriminatorie sul luogo di lavoro, legate o alle proprie origini o al fatto che portassero il velo:

In passato ho fatto la decoratrice di piastrelle e inizialmente andava bene, il mio datore di lavoro si vantava del fatto che io avessi fatto il liceo [...]. Io e altri ragazzi marocchini dovevamo fare un materiale e doveva essere consegnato in tempo, quindi mi è stata data la chiave dello stabilimento, ero la responsabile della chiave. Quando siamo entrati c’era tantissima roba spaccata in due, abbiamo avvertito il datore che è venuto in azienda con il responsabile e li ho sentiti parlare... il datore gli ha detto “la chiave l’avevo data ai marocchini”. E questa cosa qua, il fatto che da una parte sei valorizzata quando va tutto bene, però quando va male sei... la marocchina, sei straniera. Poi è venuto fuori che tutto quel disastro era stato fatto da un ragazzo italiano [...], però l’ho sentito molto il fatto che in quel caso ero la marocchina, ero la straniera, quando mi era stata data una responsabilità in base alle mie qualità, alla mia affidabilità. Si è fidato, però alla prima occasione ero tornata ad essere *la* marocchina, c’è stata data la colpa, c’era stato il sospetto che fossimo stati noi. E poi l’anno scorso ho lavorato allo sportello sociale del comune e sì anche lì ho notato alcune cose. A volte capitava che venivano alcune persone italiane, autoctone, che si lamentavano del fatto che gli stranieri hanno tutti gli aiuti, gli stranieri vengono a rubare il lavoro, gli stranieri vengono aiutati “invece noi italiani no”. Io non sapevo come comportarmi, cercavo

di fargli capire che anche gli italiani vengono aiutati, che se gli stranieri vengono aiutati è perché sono molto in difficoltà. (S6-nd)

Entrando nel mondo vero, facendo tirocinio in ospedale dato che sono ostetrica, ho potuto confrontarmi con la popolazione più anziana, con gli adulti, e notare il tipo di disinformazione che esiste riguardo a qualsiasi cosa [...]. Ad esempio io ero stra a disagio a camminare per l'ospedale in divisa perché la gente si fermava a fissarmi. Dentro al mio reparto le ostetriche ormai mi vedevano sempre, probabilmente mi conoscevano e anche le pazienti... dopo che hai partorito non te ne frega niente, poteva venire anche Satana e per te finché ti aiuta va bene! E quindi le signore in realtà erano tranquille [...]. Mentre quando uscivo, ad esempio per portare delle cose in altri reparti, dove magari c'era anche il pubblico che entrava per delle prestazioni così in giornata, mi sentivo gli occhi di tutte le persone addosso perché come può essere che una persona Nera e con il velo stia lavorando qui e non sta lavorando con un moccio in mano? Mi ricordo che una volta mi sono messa addirittura a correre [...] per arrivare il prima possibile nella *safe zone* del mio reparto. (A18-23)

Nonostante per l'intervistata A18-23 la parte di tirocinio in ostetricia, sia con le colleghe che con le gestanti, sia stata in generale positiva, dopo aver finito l'università ha deciso di trasferirsi in una grande capitale europea, dove pensa di avere più possibilità di trovare lavoro:

Mi sono laureata a novembre dell'anno scorso e sto cercando lavoro. [...] Mi sono trasferita [all'estero] quindi in realtà bene, perché ci sono tanti posti liberi, ci sono tanti colloqui a differenza dell'Italia [...] Uno dei motivi che mi ha spinto a venire fuori, oltre al fatto di voler fare un'esperienza prima di tornare e di mettermi in gioco è il fatto che sapevo che per un incarico pubblico come l'ospedale sarei stata super svantaggiata dal fatto di mettere il velo. E quindi mi sono proprio chiesta "io trovo lavoro col velo in Italia?". Perché un conto è nelle cliniche private, però per un concorso pubblico la prima parte è scritta quindi faccio un esame, non cambia niente, però più vai avanti, le ultime parti hai un comitato davanti e io mi dico "mi prendono? A me?", cioè nel senso... se hai altre opzioni? (A18-23)

Naturalmente, a fronte di queste difficoltà, esistono anche molti casi positivi. Diverse intervistate che lavorano sia nel settore pubblico che privato, sia in ambiti sociali/educativi che scientifici, sono soddisfatte dei propri percorsi lavorativi:

Dopo aver finito le superiori ho fatto un anno di servizio civile che è stato molto utile per la mia crescita personale e soprattutto entrare in contatto con più persone, che magari all'inizio avevano un po' di diffidenza, "chi è questa qua?", soprattutto per il velo. Lavorando soprattutto con gli anziani questa prima impressione è andata via. [...] Dopo l'università ho lavorato in un nido come educatrice di sostegno e quest'anno invece ho fatto l'educatrice jolly nelle scuole. Anche lì è stato tutto un mondo di esperienze, dove ho potuto vedere certi sguardi soprattutto di stupore all'inizio, poi uno ci fa anche l'abitudine. [...] Lavorando nel sociale queste difficoltà non sono così marcate, nel senso rispetto ad altri settori lavorativi. Il mio è un settore abbastanza aperto da questo punto di vista. (N10-26)

Lavoro nel settore automobili per un grande gruppo internazionale, mi occupo di principalmente logistica e *supply chain*. L'etichetta che mettono è questa, ma nel pratico mi occupo di analisi, previsioni di fatturato per tutto il gruppo, l'andamento del *market share*, cose così ecco [...]. Poi in questo settore ci sono poche donne, quello delle automobili solitamente è un settore prettamente maschile. Tra 600 lavoratori sono l'unica ragazza musulmana di quest'azienda! Però devo dire la verità che mi sto trovando veramente bene, da questo punto di vista le risorse umane stanno attente a questi aspetti. (NB12-28)

Ho completato il mio diploma biennale, ho ottenuto una borsa di studio e anche uno stage. Poi quest'anno ho trovato lavoro, grazie al diploma sono riuscita a iniziare la mia attività lavorativa come sviluppatrice di software. A marzo mi laureerò, mi mancano ancora tre esami e dopo dieci anni completerò la mia laurea! Sono felicissima perché non ho mai perso la speranza, ogni volta che una porta si è chiusa per me ne cercavo un'altra e questo non mi ha impedito di continuare il mio percorso. Sono davvero grata di essere quasi arrivata a conseguirla. In questo periodo di giorno lavoro e poi studio, quindi è come se studiassi part-time e lavorassi a tempo pieno. (A20-28)

5.6 Contronarrazioni e strategie di resistenza

5.6.1 Mettere fine all'islamofobia

Per cercare di superare alcuni dei limiti emersi a causa dell'artificialità della dimensione intervista e a causa del mio ruolo di etero-rappresentante, dopo le prime interviste di ricognizione e con le testimoni privilegiate, ho scelto di modificare in parte la traccia di intervista. Ho pertanto scelto di aggiungere, alla fine del racconto biografico, alcune domande sui punti al centro della mia ricerca, nel caso in cui non fossero emersi nelle libere narrazioni delle intervistate. Per questo motivo ho chiesto loro se ritenessero utile un lavoro sull'islamofobia e, in caso di risposta affermativa, di provare a immaginarsi in che direzione questo dovesse andare. In questo modo ho cercato di capire se per le intervistate, al di là del dibattito teorico su cui potevano avere o meno un'opinione, il concetto di islamofobia avesse un'utilità materiale al fine di scardinare le oppressioni e le discriminazioni ad esso soggiacenti. Se dalle risposte è emersa una necessità condivisa di lavorare sul fenomeno islamofobico, le strategie proposte per cercare di mettervi fine sono plurali e variegate. Diverse intervistate hanno nominato la necessità di partire dall'educazione scolastica come modo per sovvertire le narrazioni unidirezionali sull'islam e le persone musulmane:

Se è utile, sicuramente perché ogni cosa che mira a rimuovere un aspetto negativo della società è sempre utile. È un lavoro molto lungo, quindi non ci si può aspettare di vedere l'islamofobia sparire di colpo, [...] che tutto cambi in due, tre anni, in dieci anni, ma è un lavoro che ha bisogno di tante generazioni. Per questo secondo me ci si dovrebbe concentrare sulle giovani generazioni, i bambini e i ragazzi, sulla loro istruzione ed educazione. Dalle elementari fino alle superiori si studia l'educazione alla cittadinanza, e ci si focalizza soprattutto sugli aspetti normativi, quindi sulla Costituzione, sulle leggi, e basta. È una cosa molto importante, però secondo me si dovrebbe introdurre [...] il tema della multiculturalità, perché siamo in un periodo in cui in qualsiasi paese tu vada non troverai mai persone solo italiane, persone solo francesi, persone solo marocchine, ma trovi dappertutto la comunità che ha origine dalla Costa d'Avorio, la comunità che ha origine dalla Cina, dalla Francia, dal Marocco eccetera. E anche se queste persone hanno origini culturali diverse, comunque sono nate in Italia, sono cresciute in Italia, hanno un

colore di pelle diverso e un'appartenenza religiosa o culturale diversa, però comunque hanno la parte di cultura italiana, la parte di istruzione italiana e mentalità italiana e quindi non si dovrebbe separare e segregare delle persone solo perché sono apparentemente diverse. Insegnare il valore della multiculturalità e del rispetto è una cosa molto importante e dovrebbe essere introdotta a livello di istruzione scolastica. (K19-23)

Sì penso che sia oltre che utile necessario [...]. Ognuno dovrebbe sentirsi libero di vivere al meglio delle proprie possibilità ovunque si trovi e da questo punto di vista la società italiana deve fare ancora un sacco di strada, ma tanta tanta tanta. Penso che la direzione migliore sia sicuramente quella di iniziare dalle scuole, dai bambini anche perché per esempio io mi sono sempre sentita parte di una comunità e non ho mai permesso a nessuno di farmi sentire esclusa [...]. È fondamentale partire dalla base, dalle scuole, lavorando sui fatti di cronaca e facendo in modo che i bambini si sentano parte della società in cui vivono e che siano semi di cambiamento anche per le loro famiglie, perché poi purtroppo il problema è quello... che gli adulti non cambiano. O comunque ci vuole molto per fargli cambiare idea. (S7-24)

L'idea che sia necessario un lavoro anche con le persone più adulte, e non solo con le bambine, emerge anche in altre risposte, una delle quali sottolinea in particolare la problematicità di un approccio che non tenga in considerazione le diversità di classe economica e sociale:

Secondo me bisognerebbe lavorare tantissimo sulle scuole e bisognerebbe anche trovare il modo di lavorare con gli anziani perché quando lavori sulla scuola non lavori soltanto sulle nuove generazioni, sui bambini e sugli adolescenti ma lavori anche sulle loro famiglie, sui genitori. Invece gli anziani secondo me sono sempre lasciati un po' a loro stessi, [...] hanno la loro mentalità e non è neanche colpa loro perché quando erano piccoli loro non c'era neanche la possibilità di studiare, loro hanno delle scusanti. Non hanno scuse e sono colpevoli della loro ignoranza le persone che adesso hanno tutte le possibilità di studiare ma che non vogliono imparare e che rimangono ignoranti. Essere ignoranti al giorno d'oggi è una grave colpa, però insomma, gli anziani spesso e volentieri non hanno colpa. (M11-23)

Allora sicuramente sì, perché succede spesso che tante cose che uno dice o pensa, le dica e le pensi in maniera non consapevole. Il problema è che [...] siamo sempre a un livello alto o medio alto, accademico [...]. Cioè, se io decido di fare una cosa sull'islamofobia è perché già sono consapevole di che cos'è l'islamofobia. Però come faccio a coinvolgere quelle persone che sono islamofobiche o che non riconoscono l'islamofobia come problema? [...] Al di là dell'islamofobia questo vale per tutto, è un problema che abbiamo a livello accademico, che c'è poco coinvolgimento poi della vera società. [...] Adesso con il fatto che il numero delle seconde generazioni è aumentato e quindi nelle scuole elementari ci sono tanti bambini stranieri, forse a livello delle nuove generazioni si sta facendo un lavoro che per esempio quando ero piccola io non è mai stato fatto. Però rimane comunque fuori tutta una parte di adulti e di anziani che è enorme e che non fa parte di una certa élite di persone che comunque hanno un certo agio anche intellettuale, non soltanto economico. Non è che tutte le persone sono come me che magari vengono da una famiglia povera però che ha avuto la possibilità di andare all'università, cioè, non è che io sia agiata dal punto di vista economico però sono agiata dal punto di vista culturale rispetto a tanti altri. (R16-27)

Per Nadia Bouzekrii il lavoro nelle scuole non deve riguardare soltanto chi agisce gli atti islamofobici, ma anche chi li subisce:

Io partirei principalmente dal terreno in cui hai la possibilità di creare un nuovo ambiente, e quindi penso alle scuole. [Poi] pensare a normalizzare la presenza musulmana [...]: nel momento in cui si va a normalizzare a livello culturale la presenza di musulmani non come ospiti, non come immigrati o stranieri ma come cittadini italiani, allora diminuirà il fatto che le persone ti dicano “vai al tuo paese”, perché il mio paese è l'Italia. [...] Per me la cosa fondamentale è intervenire a partire dai giovani, quindi non solo su chi può essere il bullo, ma anche sulle potenziali vittime, perché poi la cosa più brutta è che queste ragazze o ragazzi che subiscono discriminazioni o violenza verbale si auto escludono, [...] temendo di non essere accettati per come sono negano la propria identità. Che ne so, ti chiami Mohammed ma ti fai chiamare da tutti Momo. Non cerchi mai di far capire che hai delle abitudini o delle tradizioni diverse, cerchi di omologarti [...]. Soprattutto nella fase adolescenziale sono tanti i ragazzi che alle volte si perdono [...]. Se penso anche agli attacchi terroristici avvenuti negli ultimi anni, le persone coinvolte erano principalmente giovani. E secondo me quell'alienazione che

avviene nel momento in cui ti autoescludi e ti fai una idea sbagliata di te e degli altri, fa in modo di arrivare ad un'idea talmente estrema in cui ti radicalizzi pensando che quella sia l'unica via. [...] Soprattutto se penso ai ragazzi che provengono da contesti socio culturali che non sono facili, e quindi molto spesso sembra quasi che ci siano due strade, o scegli la strada della malavita perché nessuno ti darà mai un'occasione oppure con tutti gli sforzi che comporta studiare, impegnarsi eccetera cerchi di avere quella possibilità di poter dare anche tu il tuo contributo per essere parte della società. (NB12-28)

Un'intervistata, inoltre, fa riferimento alla scuola pensando non tanto a bambinø e ragazzø, quanto alla composizione del corpo insegnante:

Io penso che sia importante, soprattutto a livello scolastico, promuovere la presenza persone diverse, non necessariamente persone col velo, ma persone diverse dal solito insegnante. Mi ricordo un giorno in una prima elementare, entro in classe e un bambino mi guarda e mi fa "ma sei l'amica di mamma?", [...] perché per lui una col velo è semplicemente un'amica di mamma, non è una figura professionale. Secondo me bisognerebbe lasciare più possibilità alle persone velate, ma anche a una persona Nera o di qualunque etnia, di frequentare posti di rilievo perché come possiamo pretendere il cambiamento se non lo vediamo con i nostri occhi? Tipo se [...] io sono un bambino Nero e vedo che tutti gli insegnanti sono bianchi, io vorrei fare l'insegnante ma come faccio ad aspirare a questa posizione se gli unici modelli che vedo sono quelli bianchi? Chiaramente mi darò per vinto, magari uno può anche impegnarsi e tutto però non avendo modelli di riferimento fa un po' fatica. [...] Sarebbe bello se qualcuno proponesse il cambiamento ma facesse parte delle persone della minoranza ecco. Non può essere una persona bianca a farsi portavoce degli oppressi Neri, dovrebbe esserci un rappresentante, ma mica solo uno, averne più di uno, più riferimenti. Se è una persona sola [...] verrà sempre tutto associato solo a lui, invece se ci fossero più persone che magari ricoprono ruoli abbastanza rilevanti all'interno della società, per me quello sarebbe il progresso. [...] Anche dove lavoro io [...] non vorrei essere l'unica! È un peso! Sarebbe bello essere una di tante, quindi io per loro verrei insieme ad altre, non sarei solo l'eccezione. (N10-26)

L'importanza di una reale inclusione nel mondo del lavoro è al centro della risposta di un'altra intervistata, che sottolinea anche la necessità di un intervento istituzionale per mettere fine all'islamofobia:

Secondo me non verrà mai data abbastanza enfasi al mondo dell'istruzione, per cui istruzione istruzione istruzione sempre, se si investe su quello siamo apposto. [...] Poi magari anche impedire le discriminazioni sul mondo del lavoro, come ti dicevo cose come “non ti assumo perché hai il velo” per me sono non degne di una società civile. [...] Hai di fronte una ragazza con tutte le competenze possibili e immaginabili e la rifiuti per l'aspetto fisico? Questo vuol dire anche non investire sul capitale umano, è assolutamente controproducente. Non ci rendiamo conto di quanto possano essere arricchenti persone con un background diverso dal tipico background del ragazzo italiano, quindi persone che parlano due/tre lingue perché essere figli di immigrati vuol dire essere perfettamente bilingui poi magari sai una terza lingua che studi a scuola [...]. Non includere una fetta di società che è incredibilmente arricchente per il nostro paese e per lo sviluppo del nostro paese è proprio darsi la zappa sui piedi. Poi cose come la cittadinanza italiana ad esempio. [...]. Ho in mente un ragazzo veramente veramente in gamba che sta facendo un dottorato in giurisprudenza perché non può esercitare da avvocato, perché non avendo la cittadinanza non ti puoi iscrivere all'albo degli avvocati. Tu hai uno che è cresciuto qua, o è qui da quando ha tre anni, che ha studiato nelle migliori università italiane e gli tagli le gambe. [...] Per fare un lavoro trasversale bisogna prima di tutto identificare questi problemi, rendersi conto del fatto che esistono e poi parlarne ad un livello istituzionale. Insomma, portare i dibattiti negli ambienti in cui devono stare ecco, perché è inutile che ce la raccontiamo tra di noi se ci ritroviamo sempre nel nostro circolo di amiche femministe e ci raccontiamo delle cose che non ci piacciono non cambierà niente. (S13-20)

Se alcune intervistate condividono l'importanza di un intervento istituzionale per combattere l'islamofobia, anche nella direzione di sanzionare gli atteggiamenti razzisti, c'è chi ritiene necessaria invece una maggior sicurezza personale, per poter rispondere a tono quando si viene aggredite:

Il lavoro contro l'islamofobia deve essere fatto da più punti, da più persone che hanno diversi interessi. Ok viene fatto da te perché è un tema importante per il tuo

dottorato, ma dev'essere fatto anche da un'associazione o da dei gruppi [...]. Potrebbe essere fatto uno studio a piramide dove magari dalla parte accademica si passa a livelli intermedi per scendere poi a livello pratico. [...] Proprio oggi la mia prof di inglese mi ha detto che qua [nella capitale europea dove vive] non c'è tanto razzismo perché il razzismo viene punito, [...] e infatti ci sono delle regole, se ti comporti così e cosà hai delle sanzioni. Caspita! Queste sono cose che non esistono in Italia, per dirti. (A8-35)

Noi donne musulmane, tutti i musulmani dobbiamo parlare, dobbiamo rispondere, non rimanere a casa chiusi, così l'islamofobia cresce ogni giorno di più. Se non parliamo, non rispondiamo, non mettiamo dei punti – quello è giusto, quello non è giusto – non cesserà mai. Non dobbiamo rimanere a casa, rimanere chiusi, no, non è giusto. Dobbiamo muoverci, soprattutto noi donne, dobbiamo muoverci! (K3-32)

Per altre intervistate, invece, sarebbe sufficiente una maggior conoscenza dell'altro in generale e dell'islam in particolare:

Sì secondo me è utile parlarne, però se ci fermiamo solo al parlarne non porta tanti risultati, secondo me sarebbe utile creare degli spazi di conoscenza nelle comunità, all'interno della società, spazi in cui ci si può confrontare, conoscere, si può parlare delle differenze e delle cose in comune. Perché solo attraverso l'incontro secondo me si possono superare gli ostacoli e le frontiere. (S6-nd)

Dovrebbero esserci delle attività contro l'islamofobia. [...] Se le persone studiassero cos'è davvero l'islam, se si mostrassero non solo le cose cattive ma anche altre cose, il vero islam, [...] come ad esempio imparare alcune storie del profeta forse avrebbero un altro atteggiamento nei confronti dell'islam Penso che questo dovrebbe essere incrementato e le persone dovrebbero partecipare. (A20-28)

Allora innanzitutto dare l'informazione che esiste [...] perché non se ne sente mai parlare. [L'islamofobia] esiste, è una realtà concreta, solo che non se ne parla, [...] bisogna parlarne, bisogna informare. Penso che il lavoro dovrebbe iniziare proprio da questo, da dare l'informazione che esiste e che può essere un pericolo. Poi su come combatterlo anche lì potrebbe essere molto semplice: levare via certi esponenti politici. Ma non parlo solo di islamofobia, ti parlo di tutte le minoranze

in generale: di xenofobia, di omofobia, di tutto ciò che riguarda le minoranze, le persone che sono considerate “diverse” e non vanno bene, che non seguono alcuni canoni come quello della famiglia tradizionale, insomma, tante stupidaggini. [...] Se si vuole combattere l’islamofobia si combatterà per forza di cose tutto ciò che riguarda il rifiuto delle minoranze. Se si arriva a poter combattere l’islamofobia poi il resto è tutto in discesa (MG17-20:)

Se Mariam Ghrissi fa riferimento alla problematicità di alcune posizioni politiche, un’altra intervistata sostiene infine che sarebbe invece necessario regolamentare i mezzi di comunicazione,

perché alla fine stanno diffamando una religione, stanno incitando all’odio. Io penso che l’incitamento all’odio sia anticostituzionale, secondo me dovrebbero esserci più regolazioni in quel senso. [...] Su carta sembra tutto bellissimo però quello che poi viene davvero insegnato alle persone è quello che viene veicolato mediante i mezzi di comunicazione che fanno diseducazione e disinformazione. Quindi secondo me bisognerebbe che ci fossero più spazi in cui la gente si auto-racconta, quindi più auto-rappresentazione, che gli sia dato questo spazio perché ovviamente è diversa un’auto-rappresentazione [...] in prima serata in tv. (A18-23)

5.6.2 *Hackerare l’unidirezionalità della ricerca*

Vista l’iniziale impossibilità e la successiva scelta di non condurre i *focus group* che avevo programmato nel disegnare la ricerca, ho proposto alle intervistate di simularne uno, chiedendo loro di formulare una domanda o un contributo da condividere all’interno di un piccolo gruppo di donne musulmane. In questo modo ho cercato di ribaltare almeno in parte l’atto unidirezionale dell’intervista, lasciando che fossero le intervistate a scegliere quali domande porre e quali argomenti trattare. I temi emersi sottolineano ancora una volta la pluralità dei posizionamenti, delle esperienze e dei ragionamenti delle donne musulmane italiane. In molte hanno apprezzato l’idea di confrontarsi con altre donne che vivono situazioni simili alle proprie, condividendo un senso di necessità per uno spazio collettivo di cui sentono l’assenza:

Partirei sicuramente dalle esperienze individuali, però mi piacerebbe raggiungere una dimensione più collettiva. A me piacerebbe riuscire a coniugare la questione [...] del lavoro sull'islamofobia considerando anche altre questioni che ci sono in questa società, ad esempio l'esistenza dei Cie, dei Cpr. Quindi mi piacerebbe portare molti livelli sullo stesso piano, [...] mi piacerebbe riflettere sul fatto di aver vissuto probabilmente tutte delle esperienze di oppressione e questo dovrebbe farci fare il passaggio successivo. Per cui riconoscere che ci sono vari tipi di oppressione e che bisogna lottare su tutti i fronti contro queste oppressioni altrimenti è inutile che stiamo qui a dirci "liberiamoci dall'islamofobia", "facciamo lavori per questo", però poi dopo lasciare tutto il resto da parte. [...] Sarebbe una formula interessante perché penso che in Italia non esista una cosa del genere. (I9-25)

Intanto vorrei cercare di capire chi sono, che pensieri hanno sulla religione, perché ognuno la prende a modo suo alla fine, ognuno ha una sua idea [...]. Vorrei capire quanto sono religiose, quanto per loro è importante la religione perché per certa gente è la cosa fondamentale nella vita, per altri sì è la tua religione ma ci sono altri aspetti [...]. Poi vorrei capire che persone sono, chi sono le ragazze, poi conoscerle. Parti da questo, poi piano piano si inizia un po' a parlare di tutto, perché se non conosci la persona difficile che capisci anche le sue idee (W21-24)

Quello che mi manca qui è un momento di incontro con altre donne musulmane, per sentirmi più vicina alla mia religione. [Nel mio Paese] una volta al mese si fa un incontro con una persona competente, più studiosa dell'islam, perché noi come musulmani non sappiamo molte cose, non conosciamo perfettamente ogni aspetto dell'islam. Quindi vorrei imparare queste cose, ho così tante domande sull'islam, così tante cose che vorrei chiedere, qual è il modo giusto? Come dovremmo pregare? Come dovremmo fare questa cosa? E se è successo questo? Come si dovrebbe procedere? Mi manca riunirmi con altre donne, [...] penso che dovremmo parlare di questo. [...] Mi manca questa cosa [perché] in Italia la maggior parte delle persone non sono molto vicine, mi sento molto isolata qui. (A20-28)

Pensando alla mia esperienza personale, il punto di svolta è stato quando ho reso la mia diversità un punto di forza, una cosa di cui andare fiera. Quand'ero piccolina mi vergognavo di dire che sapevo parlare arabo, perché era una cosa strana, poi vabbè erano gli anni post Torri Gemelle quindi figurati. [Poi] sono cresciuta e mi

sono resa conto che la mia diversità era una cosa che a tanti piaceva, che interessava, e che quindi poteva veramente essere un punto di forza e il velo mi rendeva semplicemente più visibile, quindi magari questa cosa l'ho sfruttata a mio vantaggio. Una cosa che chiederei quindi è se, nelle discriminazioni anche più banali che subisci da donna musulmana o comunque da donna appartenente a una minoranza, se loro questo passaggio riescono a farlo. In realtà è una cosa che fai ogni giorno, ogni giorno devi avere la forza di dire "no cavolo anche di fronte al commento cattivo io non mi abbatto", è difficile. A volte si cade anche nella retorica del vittimismo, nel dire io posso fare qualsiasi cosa ma resterò sempre la sfigata con il velo, musulmana-poverina-sottomessa, e sta cosa non la risolverò mai. Bisogna stare attenti a non cadere in questo. Quindi io magari gli chiederei in che ruolo loro si sentono oggi, quello della donna discriminata o quello della donna che ribalta la situazione e si prende il suo spazio nella società [...], cioè a trasformare una debolezza in una forza. [...] Mi piace molto l'idea del focus group, nel senso che conoscere queste ragazze sarebbe interessante, cioè fare rete tra di noi, al di là del tema. (S13-20)

Anche un'altra intervistata, che ho incontrato a un seminario e che fa pertanto riferimento alla domanda che avrebbe voluto porre al relatore, nomina come problematica la retorica vittimista usata da alcune persone musulmane:

Mah una domanda che avrei voluto fare [...] è se l'atteggiamento dei musulmani di stare sulla difensiva, doversi giustificare, sia funzionale alla lotta contro l'islamofobia. Io non sono convinta di questo, e quindi vorrei sapere da tutti cosa ne pensano. [...] Cioè, il fatto di avere un atteggiamento di difesa e di giustificazione perenne, a priori, quanto è funzionale nella lotta dei musulmani contro l'islamofobia? [...] Io mi pongo sempre questo interrogativo su quanto sia funzionale questo atteggiamento nella lotta contro gli stereotipi sui musulmani, contro l'islamofobia eccetera. Non sono convinta che sia l'atteggiamento corretto, però non lo so, non ho una risposta chiara, ci sto ancora pensando. [...] Penso che il doversi giustificare ogni volta a priori è come se ti facesse partire sempre in difetto, ma perché uno si deve ritenere sempre in difetto? Per quello che gli altri pensano di te? [...] Secondo me continuare a giustificarsi perpetua un certo tipo di idea dall'altra parte. (R16-27)

Il tema di essere costantemente rinviate a una diversità vista come problematica e pericolosa emerge nei contributi di due intervistate:

C'è mai stato un momento in cui all'interno di un gruppo non ti sei sentita in alcun modo diversa, per quello che sei? C'è un momento in cui magari ti sei dimenticata di quello che sei, nel senso, stai talmente bene in questo gruppo che non importa chi sei o con chi sei? [A me capita] nel momento prima dell'esame, in cui siamo tutti sulla stessa barca, e quindi chi incontri incontri, sono tutti disperati. È un po' banale come risposta, però quello lì è il momento in cui non importa chi sei... magari inizi a parlare con il primo che passa, com'è andata, come non è andata, non importa chi sia. (N10-26)

Una questione che mi ha sempre dato fastidio è che nel momento in cui magari una ragazza mette il velo per scelte sue personali, perché poi c'è anche la questione che ti viene imposto, quello è un dato di fatto, è una realtà. [...] Tante volte magari sì, il velo sì te lo vuoi mettere perché credi sia giusto metterlo, però poi cerchi sempre di adeguarti per non sembrare diversa. Quindi anche questo che riguarda la diversità, non aver paura di essere diversa, cioè secondo me è una cosa bruttissima. E niente, questo penso è ciò di cui vorrei parlare, il perché cerchiamo sempre noi di adeguarci. [Per me] è per la paura di restare da soli. Perché va bene ci sono le varie famiglie, però la tua quotidianità, la tua routine ti porta a frequentare più quelli che sono i tuoi compagni di classe, i tuoi amici del quartiere [e] quindi volerti far accettare da delle persone diverse da te, o che reputi diverse, ti porta a volerti adeguare per non essere rifiutata. (MG17-20)

Due intervistate guardano invece con ironia alle domande che si sentono porre, in nome della propria diversità, e sostengono di apprezzare i confronti anche con chi la pensa diversamente da loro:

A livello comico mi piacerebbe iniziare proprio per ridere sulla cosa di tutte le domande strane che ci sono state fatte, ma proprio così in simpatia, "dimmi qual è la cosa più strana che ti hanno chiesto", "ti hanno mai chiesto questo e quell'altro?", cose del genere. [...] A volte mi hanno fatto delle domande che mi hanno fatto riflettere, tipo quando mi hanno chiesto "ma tu quando pensi, pensi in italiano o pensi in arabo?", ma sai che non ci avevo mai pensato?! Alcune domande

sono effettivamente interessanti! Ho dovuto riflettere su questo, e mi sono detta, effettivamente l'80% delle volte io penso in italiano. E prima non lo sapevo. [...] Oppure non lo so, "ah ma se tu vieni in questa zona, in questo posto con noi, stasera non ti fanno tornare a casa", qualcosa del genere... Oppure: "ah ma tu vivi da sola, come mai? Ma ti hanno lasciato? Sei scappata di casa?"... Sì, se tu sei una persona indipendente sei scappata di casa, non lo so! (A8-35)

Beh io semplicemente inizierei con un come state, da dove venite, proprio così. Semplice e *easy*. Poi, non so, chiederei "come vi siete trovate con questa intervista", nel senso, se ci siamo sentite a nostro agio a parlare di questi aspetti. Poi magari direi dal mio punto di vista un aspetto di cui mi è piaciuto parlare durante l'intervista è stato [...] il rapporto con il diverso. [...] Per esempio quando parlavamo dell'ambito professionale, del fatto che io apparentemente sono diversa perché ho un velo. Cosa ne pensate, avete avuto esperienze, magari oltre al velo, anche dal punto di vista culturale. [...] Mi è piaciuta un sacco questa conversazione, cioè a me piace parlare di queste cose, sentire anche la persona davanti a me cosa ne pensa. A prescindere dalle idee ma comunque quando c'è rispetto è bello parlare. (K19-23)

Alcune domande riguardano l'uso del velo e delle esperienze affrontate da chi decide di portarlo:

Io chiederei alle donne musulmane che portano il velo come si sentono quando vengono insultate o quando vengono continuamente osservate, controllate. [...] Alcune mie amiche mi hanno detto che loro si sono abituate. Al loro posto non riuscirei ad abituarci perché io lo sento molto forte il disagio, il fatto di essere continuamente sotto i riflettori o vista come minaccia, credo che dopo un po' perderei la pazienza e non so come reagirei. Probabilmente loro sono più forti perché sono anni che lo portano, è stato anche un modo per rafforzare il loro carattere probabilmente. Per come sono fatta dopo un po' non potrei sopportare. Perché la vedo come un'ingiustizia, non potrei accettare una cosa simile. (S6-nd)

Penso che sia utile nella narrazione individuale il ragionamento che ci siamo fatte sul velo, sul modo di indossarlo e via dicendo, quindi farei una domanda che fa

emergere queste cose, tipo se si è indossato il velo come si è vissuta questa esperienza. (S7-24)

Un'intervistata pone una domanda molto specifica, a proposito della serie Netflix *Skam*:

Se tutte avessero visto *Skam* si potrebbe chiedere “tu ti senti rappresentata da Sana?”, perché una volta che è uscita la questione è partito tutto un dibattito: c'erano certe ragazze musulmane che dicevano “io non mi sento per niente rappresentata da lei”, altre invece dicevano “ommioddio ho visto la mia vita in tv”, e quindi sarebbe interessante partire da questa domanda. Poi ognuna potrebbe dire appunto “sì perché magari io vengo da questa cultura ed è così” o tipo “nella mia città che è più grande è così” o “io vengo dal paesino quindi è così”, questa potrebbe essere una domanda stimolante. E rispetto al fatto che la gente si è arrabbiata “no, non mi rappresentava”: Sana è un personaggio, non deve rappresentare tutti! Come dicevamo prima, *la comunità musulmana, la comunità Nera*, che è l'inghippo in cui alla fine cadiamo anche noi in primis... “eh ma come persona musulmana non mi ha rappresentato”... Sì perché è un essere umano, è un personaggio! [...] Io mi sono sentita rappresentata da Sana, perché per la prima volta in tv ho visto rappresentati dei conflitti interni e delle sensazioni che ho anch'io, che non avevo mai visto rappresentate prima. Come quando [...] ha litigato con le sue amiche e fa un discorso in cui dice “eh vabbè però per la comunità marocchina non sono abbastanza marocchina, per i musulmani non sono abbastanza musulmana perché dicono *perché vai alle feste?*, i miei amici occidentali con cui esco dicono *non sei abbastanza occidentale o sei così conservatrice*”. Mi ricordo che a un certo punto mi sono messa a piangere mentre lo diceva perché è proprio un conflitto interno. E poi aggiunge “però con voi che siete le mie migliori amiche non mi sento così”, ed è la stessa cosa che sento anch'io quando sono con le mie vere amiche, non mi sento Nera, non mi sento... cioè mi sento A. e basta. Mi sento una persona in cui si vede oltre e quindi in realtà la bravura con cui hanno rappresentato questa multistratificazione nella vita di Sana, in quella mi sono ritrovata molto. [...] Poi ovviamente Sana è un personaggio complesso, ha tante cose, però in certi punti mi sono ritrovata. (A18-23)

5.6.3 Il caso del podcast *Your Muslim Sisters Chitchat*

In questo capitolo ho cercato di lavorare sulle contronarrazioni che le donne musulmane italiane mettono in campo come strategie di resistenza. Qui vorrei concentrarmi su un caso particolarmente interessante, *Your Muslim Sisters Chitchat* (YMSC), podcast che nasce dall'esigenza di due giovani donne musulmane di creare e condividere contenuti costruendo una rete attraverso i social media. Ispirandosi ad altri podcast, le autrici Kawtar Faik e Aicha Traore hanno creato un prodotto multimediale che è molto più di una "chiacchiera" ("chitchat", appunto). Oltre al podcast, infatti, Aicha e Kawtar gestiscono anche una pagina Instagram dinamica e accattivante, un sito web con articoli di vari/e autori/ci e un canale YouTube, attivato per il Ramadan 2021, con video di molti/e giovani musulmani/e italiani/e.¹⁹

"Due sorelle condividono le loro conversazioni su seconde generazioni, religione, personalità della *Ummah* da tenere d'occhio, viaggi e molto altro":²⁰ con queste poche battute, YMSC si presenta sulle piattaforme Spotify e Anchor.²¹ Kawtar spiega meglio l'idea alla base del progetto nella sua intervista:

Fin dalle superiori, quando io e Aicha magari ci mettevamo a chiacchierare di aspetti un po' più seri dicevamo sempre "sarebbe stra figo fare una comunità!". Sognavamo di fare qualcosa che potesse essere utile a tutti, ne parlavamo da sempre. [...] La nostra idea era di produrre qualcosa che non si rivolgesse solo ai musulmani, ma a tutti. Quindi la nostra chiave è sempre stata la semplicità per permettere a tutti di comprendere quello che dicevamo. Poi, una volta stavamo parlando e Aicha mi ha detto: "Sai, ho ascoltato un podcast molto interessante, sarebbe bello farne uno anche qui!".

La decisione di utilizzare questo formato, uno strumento di trasmissione audio via web, è stata presa dalle autrici dopo aver ascoltato i podcast creati da giovani

¹⁹ Si vedano: <https://www.instagram.com/yourmuslimsisters/>; <https://yourmuslimsisters.wordpress.com/>; <https://www.youtube.com/channel/UCNQGUGJJotoXMKIPMv6IPEA>.

²⁰ Ep. n.1, *Musulmani in Occidente*.

²¹ See <https://open.spotify.com/show/5L6jsw69oy3bYyBRbITnK> and <https://anchor.fm/yourmuslim-sisters>.

musulmani/e in altri Paesi europei, in particolare dalla comunità musulmana di Londra.²² Nel primo episodio della serie, Aicha racconta che

scoprire questi podcast è stato interessante perché non capita tutti i giorni, qui in Italia, di vedere una rappresentazione di questo tipo, come ad esempio vedere ragazzi come te che condividono esperienze e percorsi di vita simili ai tuoi. [...] Quindi, abbiamo pensato, sarebbe interessante avere qualcosa del genere anche in Italia!²³

I quasi trenta episodi pubblicati in oltre un anno e mezzo possono essere raggruppati in tre categorie: episodi in cui le due autrici discutono insieme un determinato tema; episodi in cui uno o più ospiti sono invitati/e a condividere le loro esperienze o competenze; e i “Flash Podcast”, brevi episodi di cinque/dieci minuti che approfondiscono un tema specifico. Gli argomenti trattati sono estremamente vari e potrebbero essere classificati in cinque sottogruppi, anche se molti temi attraversano quasi tutti gli episodi. Il primo gruppo, il più ampio, riguarda questioni che trattano dell’islam in termini sociali, come l’esperienza di essere musulmani/e in Occidente, le differenze e le influenze tra islam e cultura e l’esperienza delle persone convertite in Italia. Un secondo gruppo di argomenti riguarda le questioni di genere, come il femminismo islamico, l’uso dell’hijab, la *modest fashion* e il ruolo della maschilità nella Ummah. Il terzo gruppo riguarda varie forme di attivismo: islamico, antirazzista, nonché la critica al patriarcato e al colonialismo. Il quarto gruppo riguarda la cura di sé, con interventi sulla realizzazione personale, il benessere emotivo e mentale, l’attività fisica e l’alimentazione sana. Infine, il quinto gruppo è quello dei “Flash Podcast”, brevi episodi dove si spiegano i pilastri dell’islam o dove si recitano brevi passi del Corano.

Inoltre, per il Ramadan del 2021 (il secondo dall’inizio della pandemia di Covid-19) YMSC ha lavorato attivamente per aiutare a ripensare il mese sacro a distanza di sicurezza ma comunque insieme, grazie alla tecnologia digitale. Ogni mattina sono stati condivisi sulle storie di Instagram un versetto del Corano e un video con riflessioni quotidiane. Sul social media è stata attivata inoltre una rubrica di post, con consigli per organizzare al meglio il proprio mese. Il canale YouTube, inoltre, ha ospitato undici testimonianze di giovani musulmani/e italiani/e – residenti in Italia o all’estero – che

²² Sull’uso del formato podcast si veda Markman (2012).

²³ Ep. n.1, *Musulmani in Occidente*.

hanno descritto la loro tipica giornata di Ramadan. Diversi “Flash Podcast” sono stati dedicati ai consigli per il mese di digiuno e alla recita salmodiata del Corano, è stato creato un gruppo di supporto a numero chiuso su WhatsApp e una volta a settimana si è tenuta una lettura collettiva del Corano su Zoom o Skype. Infine, è stata lanciata una campagna di raccolta fondi e il denaro raccolto è stato donato a un’associazione palestinese.

“Al momento parliamo soprattutto di argomenti legati alla religione, per sfidare i luoghi comuni sull’Islam”, spiega Aicha nella sua intervista,

però in realtà noi vorremo anche parlare di qualsiasi cosa, in modo tale da dare una rappresentazione delle ragazze musulmane che non vengono definite nella loro individualità solo dalla religione, ma che presentano tante altre sfumature, come poi viene fatto anche dai media. Se hai un protagonista che è caucasico viene definito dai suoi obiettivi, dai suoi sogni, e ne esistono tante tipologie, se invece hai l’amico omosessuale è definito solo dalla sua omosessualità, l’amico Nero è definito solo dal fatto che è Nero... Quindi vorremmo mostrare che siamo esseri umani con diverse sfumature anche noi e darci voce anche perché le minoranze vengono sempre raccontate ma raramente vengono fatte raccontare, raccontarsi.

L’immagine stereotipata dell’islam è stata una delle ragioni che hanno spinto Kawtar e Aicha a prendere parola. Nel primo episodio del podcast, Aicha fornisce una panoramica delle idee sbagliate diffuse sull’islam che intendono decostruire:

Non tutti gli arabi sono musulmani e non tutti i musulmani sono arabi, lasciate che ve lo dica la vostra sorella Nera musulmana! La donna velata non è necessariamente sottomessa. [...] Non tutti i musulmani sono terroristi.²⁴

In una delle due puntate dedicate alla questione del terrorismo, una delle ospiti, Fatima Lafram, descrive come questo stigma nei confronti dell’islam influenzi la sua vita quotidiana:

devi essere una persona socievole, altrimenti sei visto negativamente. Devi sempre dimostrare qualcosa e devi farlo nel modo più positivo possibile, è come se avessi sempre paura di sbagliare.²⁵

²⁴ Ep. n.1.

YMSC non mira solo a decostruire i falsi miti sull'islam e sui/lle musulmani/e, ma anche a creare uno spazio reale per le contronarrazioni: “il podcast è nato dal desiderio di creare uno spazio per le ragazze musulmane di seconda generazione, dove fossero rappresentate”, sostiene Aicha. Anche nell'intervista di Kawtar l'auto-rappresentazione è un tema centrale:

diciamo sempre “sì, la gente non sa. Sì, la gente dovrebbe informarsi di più”. Allora perché le generazioni che vivono in Italia, che sono nate e cresciute in Italia, che parlano l'italiano, che capiscono la cultura, che conoscono bene la loro religione, non possono creare dei mezzi di conoscenza, per presentarsi, farsi conoscere... Quindi, ci presentiamo, ci facciamo conoscere, cercando di cambiare la mentalità della gente sui musulmani.

A questo proposito, una delle ospiti del podcast è Sumaya Abdel Qader, che – oltre a essere un'attivista, una scrittrice, la prima consigliera comunale musulmana e velata in Italia – è stata anche la consulente per la quarta stagione della serie Netflix *SKAM Italia*. Interrogata sulla questione dell'auto-rappresentazione delle donne musulmane, Abdel Qader ne ha sottolineato l'importanza

non solo per la donna musulmana stessa, ma anche per comprendere il ruolo della donna musulmana all'interno della comunità e l'importanza che le donne partecipino anche all'interpretazione delle fonti giuridiche islamiche.²⁶

Accogliendo il proprio stesso invito a “partire da se stessi per generare un vero cambiamento”,²⁷ YMSC rivolge talvolta appunti e critiche anche alla comunità musulmana italiana: nelle parole di Kawtar, “l'ignoranza non viene solo dagli altri, ma esiste anche dall'interno della comunità. [...] Vogliamo migliorare la comunità musulmana in Italia, anche virtualmente”.

L'attivismo di YMSC è indubbiamente ben radicato sul web ma si proietta anche *offline*, ribaltando l'apparente dicotomia che accusa le generazioni più giovani di fare solo attivismo performativo sui social media e di non sporcarsi le mani con la “vera”

²⁵ Ep. n.17, *Estremismo: E dopo l'attentato?* - con S.Darouich, F.Lafram e S.Lahdili.

²⁶ Ep. n.6, *Quello che abbiamo in testa* - con Sumaya Abdel Qader.

²⁷ Ep. n. 7, *Educhiamoci, siamo coerenti, partiamo da noi stessi*.

politica collettiva. Infatti, se nei primi anni Duemila al centro del dibattito sull'attivismo giovanile musulmano c'era l'associazione dei *Giovani Musulmani Italiani* (Frisina 2007), oggi i contenuti politici sembrano essere veicolati principalmente dalle *influencer* musulmane attraverso i propri profili social. YMSC dimostra che questa dicotomia è in gran parte strumentale: l'attivismo e il lavoro delle associazioni continuano ancora oggi ma, nel presente individualizzante e neoliberale, l'enfasi è posta su figure isolate (Vergès 2020). Oltre a svolgere un'ampia opera di sensibilizzazione attraverso i loro profili online, Kawtar e Aicha fanno attivismo anche al di fuori dei social network: prendono parte alle attività di *Islamic Relief*,²⁸ partecipano alle riunioni del *GMI*²⁹ e prestano molta attenzione all'attivismo in generale (da *Black Lives Matter* alla situazione degli uiguri in Cina, dalla causa palestinese alla violenza contro le donne). Questa complessità si riflette nel contenuto dei podcast, mostrando come l'impegno politico delle donne musulmane agisca spesso indipendentemente dai discorsi prodotti su di loro (Joly e Wadia 2017).

Oltre al lavoro di decostruzione, YMSC presta spesso attenzione agli aspetti performativi e materiali generati dalle retoriche islamofobe, come la difficoltà che incontrano le donne musulmane quando cercano lavoro. In uno degli episodi, Aicha afferma:

Il velo non è una limitazione che ti imponi tu, ma che ti impongono gli altri! [...] In Italia ho visto solo una volta una ragazza velata che lavorava a contatto con il pubblico. Faceva la cameriera in un bar, e ricordo sicuramente di averla guardata e di aver pensato “ma davvero ti hanno assunta?!”.³⁰

Di fronte a questa situazione, la scelta (contro)narrativa di YMSC è, come per altri temi, quella di fornire una rappresentazione a tutto tondo del fenomeno: per scardinare l'idea della donna musulmana sottomessa, il podcast invita spesso come ospiti alcune donne musulmane di successo, senza censurare le loro esperienze difficili. È il caso di Hind Lafram, la prima stilista di *modest fashion* in Italia e fondatrice del primo marchio italiano per donne musulmane, e non solo: “il 40% delle mie clienti non sono musulmane, semplicemente gli piace la mia linea”, sostiene infatti la stilista.³¹ Anche

²⁸ Ep. n.8, *Islamic Relief?* - con Sara Shaker.

²⁹ Ep. n.21, *Salutiamo il 2020*.

³⁰ Ep. n.13, *Parliamone!* - con Milanpyramid.

³¹ Ep. n.11, *Hijab: La Stilista* - con Hind Lafram.

Aya Mohamed, nota con lo pseudonimo *Milanpyramid*, lavora nel mondo della moda: influencer su Instagram e studentessa di Scienze Politiche, Aya è infatti una modella per marchi di alta moda come Valentino, Gucci e Prada. Nonostante il suo successo, racconta di aver avuto anche esperienze spiacevoli, quando è stata rifiutata in alcuni posti di lavoro a causa del suo velo, o quando è stata usata come *token* da marchi più interessati ai profitti che all'inclusione:

Sono la ragazza velata, ma non sono solo quel velo perché prima di tutto ho un nome, ok? Ho una personalità, ho un'identità che va oltre il velo e quindi dovete essere in grado di rappresentare correttamente il mio velo e non farmi rientrare nei soliti stereotipi solo perché volete fare di me un *token*.³²

Un altro degli aspetti strutturali delle discriminazioni verso la popolazione musulmana italiana riguarda, come già visto, la legge sulla cittadinanza e l'ingiunzione all'integrazione: in questa direzione, se da un lato il podcast rivendica la pluralità delle identità delle donne musulmane italiane, dall'altro esso riflette anche su come viene definita e strutturata l'identità nazionale. Parlando di diversità e multiculturalismo, Sara Lahdili, ospite del podcast, dichiara ad esempio di essere

molto allergica alla parola integrazione. Non mi è mai piaciuta perché mi dà una connotazione negativa dell'essere italiana e musulmana [...]: quando devo integrarmi in qualcosa, mi sento obbligata a rinunciare a qualcos'altro. [Inoltre] non ho bisogno di integrarmi nel mio Paese [:] sono qui da quando ero bambina, tutta la mia vita è qui.³³

Il progetto *Your Muslim Sisters Chitchat* delinea dunque un quadro sfaccettato e caleidoscopico della situazione dell'islam italiano. Attraverso la loro consapevolezza, conoscenza e capacità di comunicazione, le giovani autrici creano una potente contronarrazione per decostruire sistematicamente gli stereotipi sull'islam, sulle donne musulmane e sulla comunità musulmana italiana. Kawtar, Aicha e tutti/e i/le loro ospiti, inoltre, propongono anche argomenti che vanno al di là della semplice decostruzione, dimostrando una realtà complessa che non solo è molto diversa da come viene rappresentata nel dibattito mainstream, ma che è anche in continua evoluzione.

³² Ep. n.13.

³³ Ep. n. 17.

Conclusioni

Settembre 2022. Ricomincio a lavorare alla tesi dopo che mi sono stati assegnati i sei mesi di *major review*. Ho fatto di tutto per non arrivare all'ultimo anche questa volta, ma non ce l'ho fatta, e diciamo che va bene così. Dopo due mesi di campagna elettorale estiva, le elezioni politiche consacrano la vittoria di *Fratelli d'Italia*, partito di matrice neofascista, la cui leader Giorgia Meloni diventa la prima premier donna del paese. È il governo più a destra della storia della Repubblica, ma alcune femministe esultano, non solo perché si è finalmente rotto il soffitto di cristallo: Marina Terragni – esponente di spicco di un femminismo che si definisce “radicale”, ma che dalle altre femministe viene considerato, invece, escludente¹ – si rallegra apertamente, sostenendo che su temi quali la cosiddetta “maternità surrogata” e la proposta di legge Zan

abbiamo ostinatamente e disperatamente cercato un'interlocuzione sia con la sinistra sia con il movimento omosessuale, ma siamo state ignorate, sbeffeggiate, deplatformizzate, messe alla gogna in tutti i modi che sappiamo. Su entrambi i temi invece la destra – e in particolare il partito di Giorgia Meloni – esprime le nostre stesse posizioni. (Terragni 2022)

Sulla piattaforma gestita da Terragni, *Feminist Post*, in agosto è apparso un appello firmato da varie sigle del femminismo radicale/terf che, nel nome di Carla Lonzi, afferma di voler proporre a tutte le donne candidate un programma politico comune, che metta al centro tra le altre cose “l'inviolabilità del corpo femminile”, il “modello materno della buona autorità” e la contrarietà all'ideologia *gender* (“Un orizzonte” 2022). Tale appello genera una polemica nel femminismo mainstream (Aspesi 2022) che, forse per la prima volta, si accorge della pericolosa convergenza – già da anni in

¹ Le definizioni *terf* (femministe radicali trans escludenti) e *swarf* (femministe radicali sex worker escludenti) vengono correntemente usate per riferirsi a quel femminismo che, su basi differenzialiste, si esprime contro le persone trans, le libere soggettività e le politiche transfemministe, in nome di un ideale passato migliore in cui le Vere Donne si riconoscevano dai profili dei loro uteri, ri-produttivi e assolutamente non in vendita. Per una storia del dibattito si vedano Grilli e Vesce (2021).

corso – che avvicina alcune posizioni delle femministe “radicali” a quelle della destra e dell’estrema destra. Il testo nomina una generale “civiltà” in crisi, senza assumere toni esplicitamente femonazionalisti. Tuttavia, sia per l’endorsement a Meloni, sia per posizioni prese da Terragni in passato su episodi di violenza contro le donne agiti da uomini migranti/razzializzati, è sempre più chiaro che un certo femminismo spalleggia le politiche razziste e conservatrici senza nascondersi.

Io sto concludendo una tesi in cui ho cercato di mettere a tema il razzismo come fenomeno strutturale e istituzionale, che attraversa non solo poche persone estremiste o ignoranti, ma la società tutta, comprese le compagini più progressiste e radicali. La pandemia, che ha segnato in modo decisivo gli ultimi anni e che ha inevitabilmente influenzato anche il mio lavoro di ricerca, sembra ormai un problema lontano a fronte dell’avanzata delle nuove destre, ormai anche nelle istituzioni. Mi chiedo, ho sbagliato qualcosa? Avrei dovuto dare più centralità al razzismo della destra e dell’estrema destra? Avrei dovuto includere anche il libro di Giorgia Meloni nella mia analisi delle etero-rappresentazioni delle donne musulmane italiane? Quel *Io sono Giorgia* (2021) che riprende il tormentone politicamente agghiacciante ma retoricamente impeccabile che la leader di *Fratelli d’Italia* sbraitava da piazza San Giovanni a Roma nell’ottobre 2019, davanti a una folla estasiata. In che modo il razzismo e l’islamofobia interiorizzati o espliciti dei fronti progressisti e radicali hanno contribuito al generale spostamento a destra della politica italiana? Esiste una correlazione tra l’isolamento pandemico, l’irrigidimento del dibattito politico e sociale intorno alla questione del Covid-19 e delle misure di contenimento messe in atto per arginarne la diffusione, e l’avanzare di posizioni razziste e di estrema destra? È possibile che, alle soglie delle elezioni regionali in Lombardia del febbraio 2023, *La Luce*, giornale online di area musulmana conservatrice – lo stesso che ha pubblicato l’intervista integrale a Silvia Aisha Romano dopo il suo ritorno in Italia – abbia pubblicato un’intervista alla candidata di *Fratelli d’Italia* Stefania Bonfiglio, in cui si auspica una convergenza tra estrema destra e elettorato musulmano italiano (“Dio, patria e famiglia” 2023)?

Penso che forse tutte queste domande aprirebbero la strada a una nuova ricerca, e io devo arrivare alla fine della mia. Poi mi confronto con le compagne che hanno accompagnato la scrittura di questa tesi dall’inizio e mi ricordo da dove sono partita, qual è stato il senso di tutto questo lavoro che mi accingo a terminare. Cerco di trarre le conclusioni dei ragionamenti confluiti qui dentro, accettando che da qui possano partire nuovi interrogativi, e sperando di avere modo di rispondervi presto, insieme.

Studiare l'islamofobia di genere in Italia

In questa tesi ho interrogato il fenomeno dell'islamofobia di genere in Italia, analizzando le auto ed etero-rappresentazioni delle donne musulmane italiane. Adottando un approccio femminista e postcoloniale, ho voluto considerare l'islamofobia in una prospettiva strutturale, segnando pertanto una distanza con gli studi finora condotti in Italia i quali hanno tendenzialmente preso in considerazione il fenomeno soltanto nelle sue manifestazioni in termini di discriminazioni contro singoli/e individui/e. Inoltre, ho dimostrato che la dimensione di genere non è soltanto uno degli aspetti che caratterizzano l'islamofobia: al contrario, essa è costitutivamente costruita e riprodotta intorno e attraverso la categoria di genere. A partire da queste premesse, ho strutturato il mio lavoro in cinque capitoli.

Nel primo, ho posizionato il mio lavoro a partire da un approccio auto-etnografico: svolgere questa ricerca nel corso di una pandemia globale ha comportato delle modifiche forzate al disegno di ricerca iniziale. La pandemia, inoltre, ha fatto venire a galla molti dei problemi intrinseci – già noti – dell'articolazione del lavoro nel contesto dell'accademia neoliberale, quali l'isolamento, l'iper competitività e l'estrattivismo. Solo attraverso il ricorso a strategie di resistenza collettive è stato possibile mettere a tema tali questioni, rivendicando lo sciopero come strumento per sovvertire il paradigma neoliberale e il fallimento come postura di sottrazione all'ingiunzione alla produttività. Grazie alla conduzione di un'auto-etnografia sul razzismo ho cercato di nominare le modalità in cui tale sistema di potere viene riprodotto attraverso le nostre biografie individuali, in una socializzazione al razzismo collettiva e obbligata. Ho pertanto sottolineato la necessità di interrogare la colonialità dei saperi che ci vengono trasmessi, per diffondere dentro e fuori l'accademia delle strategie per potersene disfare. Infine, ho mobilitato le epistemologie critiche che hanno messo in discussione i limiti del femminismo bianco, anche di quello che si autoproclama "intersezionale", svuotando spesso dall'interno la radicalità alla base di questo approccio: da una parte, per riconoscere le soggettività e il lavoro politico di donne e femministe altre/alterizzate; dall'altra, per rimettere al centro della riflessione femminista la necessità di confrontarsi sul rapporto tra femminismo bianco e donne musulmane.

Nel secondo capitolo ho presentato le domande di ricerca che hanno mosso la conduzione di questo lavoro: interrogare l'islamofobia come forma di razzismo,

sottolineare la dimensione costitutiva del genere nel fatto sociale islamofobico, riconoscere il razzismo come forma di dominazione strutturale e istituzionale anche nel contesto italiano, infatti, non sono solo posture teoriche ma premesse metodologiche necessarie alla costruzione del disegno di ricerca. Ho inoltre rivendicato l'importanza di studiare le rappresentazioni come luogo di costruzione del discorso islamofobo nonostante le critiche che la letteratura ha recentemente imputato a questo approccio: è necessario, infatti, comprendere le genealogie delle rappresentazioni che costituiscono i nostri immaginari, al fine di dotarci degli strumenti per portare avanti una lotta antirazzista efficace. Per questa ragione, una parte del corpus sul quale ho condotto il mio lavoro di ricerca, è composto da oltre millecinquecento articoli giornalistici e dai volumi di cinque giornaliste e politiche sia di destra che di sinistra che forniscono un'etero-rappresentazione delle donne musulmane italiane. Infine, ho presentato il lavoro di conduzione delle interviste biografiche che ho condotto con diciassette donne musulmane ed ex-muslims. Ho presentato inoltre la scelta di analizzare insieme alle interviste la narrativa e la saggistica prodotta da diverse scrittrici musulmane italiane, al fine di riconoscere e valorizzare il lavoro di auto-rappresentazione portato avanti da soggettività tendenzialmente silenziate sia nel discorso pubblico che in quello accademico.

Nel terzo capitolo ho ampiamente indagate le modalità in cui il discorso contemporaneo sui/lle musulmani/e italiani/e è prodotto e riprodotto attraverso la reiterazione di strategie neocoloniali e neo-orientaliste; a partire da una ricostruzione genealogica dei concetti di orientalismo, neo-orientalismo, islamofobia e islamofobia di genere, ho cercato infatti di mostrare quanto sia articolato l'archivio islamofobo. Così come i discorsi contro le persone migranti sono costruiti su un archivio coloniale profondo e stratificato, allo stesso modo l'apparato retorico che soggiace agli immaginari contemporanei sull'islam affonda le sue radici in uno "scontro di civiltà" antico di secoli, costitutivo della fondazione stessa della modernità sia in termini epistemici che materiali. Allo stesso modo, la categoria di genere non è emersa successivamente, ma è stata fin dall'inizio costitutivamente intrecciata ai processi di dominazione coloniale: da una parte, l'assimilazione tra conquista delle terre e dei corpi delle donne; dall'altra, la dimostrazione dell'inciviltà delle società e degli uomini altri/alterizzati vista l'arretratezza delle condizioni delle "loro" donne. Nella seconda parte del capitolo ho ribadito l'esistenza di tali processi anche nella storia dell'Italia, nonostante troppo spesso il passato coloniale del nostro paese venga silenziato e

rimosso. Ho approfondito, inoltre, le ricadute materiali di queste retoriche nella vita della popolazione musulmana italiana contemporanea, illustrando la situazione demografica e sociale dell'islam italiano e alcune delle specificità del fenomeno islamofobico emerse dagli studi condotti fino ad ora.

Nel quarto capitolo ho analizzato il corpus delle etero-rappresentazioni prodotte sulle donne musulmane italiane. Inizialmente ho effettuato un'analisi critica del discorso su alcuni degli articoli di giornale raccolti, da cui sono emersi modalità e tematiche ricorrenti: la denuncia del termine islamofobia come strumento per silenziare le "legittime" critiche alla religione musulmana, in nome di un presunto "politicamente corretto"; la pratica di estrapolare in modo improprio delle citazioni dal Corano per giustificare le proprie argomentazioni, ignorando la complessità del testo e il lavoro di esegesi a cui è sottoposto da secoli; la riproduzione di stereotipi atti a generare diffidenza e insicurezza, quali la minaccia dell'invasione, l'equivalenza tra islam e terrorismo, la pericolosità delle moschee in quanto luoghi di radicalizzazione e la presunta attitudine alla violenza contro le donne. Proprio la strumentalizzazione della violenza di genere a fini razzisti sta al centro della seconda parte del capitolo, in cui ho proposto un'analisi dei testi di cinque donne che, afferenti a schieramenti politici opposti, si sono ritrovate a convergere nell'impiego di retoriche femonazionaliste: Oriana Fallaci, Daniela Santanchè, Giuliana Sgrena, Monica Lanfranco e Annalisa Chirico. Infine, ho selezionato e approfondito tre casi di etero-rappresentazione di donne musulmane nella stampa, facendo emergere l'inaspettata differenza tra l'islamofobia diffusa nella stampa generalista (a proposito del caso di Silvia Aisha Romano e di quello della cosiddetta "sardina velata") e, invece, l'attenzione alla complessità emersa nel caso della stampa femminile mainstream.

Nel quinto e ultimo capitolo ho finalmente rivolto l'attenzione alle auto-rappresentazioni e alle contronarrazioni delle donne musulmane italiane, analizzando le interviste biografiche condotte insieme ai testi di varie scrittrici musulmane. In accordo con la postura epistemologica, metodologica e teorica delineata, ho cercato di ridurre al minimo la mia sovra lettura delle esperienze e delle opinioni raccolte, facendo attenzione a evidenziare il processo relazionale che si è innescato nelle interviste e nel quale io ho agito, mio malgrado, il ruolo di etero-rappresentante. Articolando i paragrafi a partire dalla successione degli argomenti emersi nei racconti di vita, ho cercato di non riprodurre una narrazione vittimizzante e alterizzante delle vite delle donne musulmane, evidenziandone invece la complessità. Ho inoltre evitato di dare eccessiva esposizione a

quei temi che spesso sono indagati in maniera morbosa, come le motivazioni che hanno spinto a scegliere di indossare o meno il velo, o il focus sulle aggressioni subite piuttosto che sulle strategie di resistenza messe in atto. Quello che emerge è un quadro estremamente stratificato che ribalta l'immagine piatta e stereotipata delle donne musulmane: oltre a essere contraddistinti da una generale consapevolezza delle dinamiche sociali esperite, i racconti di vita e gli estratti delle opere narrative e saggistiche fanno infatti emergere sia i tratti comuni nell'esperienza delle donne musulmane italiane, sia le specificità dei percorsi individuali.

Sovvertire le narrazioni, ribaltare l'islamofobia

Come afferma Rosanna Maryam Sirignano, sempre più musulmane italiane partecipano al dibattito pubblico “nel tentativo di cambiare la narrazione sull'Islam e sui musulmani” (2023, 144):

Alcune si impegnano proprio sulla questione del velo, sottolineando che si tratta di una libera scelta, c'è chi addirittura la ritiene una scelta femminista. Denunciano le discriminazioni subite e producono discorsi mirati a dimostrare che si può portare il velo ed essere laureate, professioniste e libere. Sono discorsi di contro-narrazione costruiti come risposta all'immagine stereotipata della donna musulmana oppressa, ignorante e retrograda. Ma dal mio punto di vista, si rischia così di creare un altro stereotipo, quello della donna musulmana libera, indipendente e di successo. Come se per essere parte della società bisogna raggiungere l'eccellenza o essere funzionale a essa. (Ibidem)

Com'è possibile raccontare di sé indipendentemente dal dover rispondere alle idee diffuse e stereotipate sulle donne musulmane? Anche in una situazione che ha cercato di essere il più possibile *safe* e priva di giudizio come quella che si è creata nella relazionalità delle interviste condotte, molte donne hanno sottolineato nei propri racconti la *scelta* di portare il velo, o hanno descritto le proprie famiglie come “molto aperte”, come se dovessero rispondere a delle domande non poste – ma di fatto presenti – che continuano a confinare le loro vite nell'immagine dell'oppressione, religiosa e familiare. Tale necessità è emersa con preponderanza anche dall'analisi dei romanzi,

dei saggi, dei racconti e delle graphic novel scritti dalle musulmane italiane negli ultimi vent'anni, in quella che alle volte può sembrare una postura più difensiva che propositiva. Come ha affermato una delle intervistate, “si tratta di un atteggiamento diffuso e di un atteggiamento richiesto” (R16-27): alle donne musulmane è infatti continuamente richiesto di decostruire gli immaginari stereotipati che le confinano a soggetti privi di *agency* ma, come abbiamo visto nell'analisi delle auto e delle eterorappresentazioni, lo sforzo che esse compiono non sembra mai sufficiente. Le narrazioni islamofobe e vittimizzanti permangono intatte, nonostante la presa di parola delle musulmane italiane si sia fatta sempre più forte e strutturata.

Questa tesi ha cercato di dimostrare che le ragioni di questa permanenza sono multiple. L'islamofobia di genere è infatti un fenomeno che affonda le sue radici in profondità, nel colonialismo e nell'Orientalismo di matrice eurocentrica che da secoli struttura il rapporto degli stati nazione occidentali con i Sud globali. Anche nel caso dell'Italia, nonostante il processo di rimozione coloniale, il razzismo è un fenomeno che attraversa strutturalmente la società, e che non è imputabile ai soli estremismi di destra: politiche, studiosi, giornalisti e opinionisti dello spettro progressista e radicale, insieme ad alcune femministe, sono egualmente responsabili nella produzione e riproduzione di retoriche, politiche e atteggiamenti razzisti e islamofobi. Nelle interviste condotte e nelle produzioni analizzate è emersa la consapevolezza delle musulmane italiane rispetto a questa convergenza tra spettri politici: molte donne hanno infatti sostenuto che, a fronte del “razzismo palestinese” (I9-25) di esponenti politici di destra, si sono dovute scontrare con forme di discriminazione e di oppressione che permeano anche soggettività che dovrebbero esserne prive, come le insegnanti, le professoressi e le femministe. È emersa inoltre diffusamente la necessità di affrontare la questione dell'islamofobia nel contesto italiano, in base alle specificità che esso presenta: rari sono stati, infatti, i riferimenti ad altri contesti nazionali – su tutti la Francia, che a causa delle politiche islamofobe portate avanti negli ultimi trent'anni è usata spesso nella letteratura come metro di comparazione per sostenere che in Italia, poi, la situazione non sia così grave; rari anche i riferimenti ai contesti sovranazionali – su tutti l'Europa, che attraverso il Consiglio europeo dovrebbe invitare gli stati membri a elaborare politiche per superare le discriminazioni, ma che forse appare troppo lontana dalle vite quotidiane di chi vive ogni giorno un contesto islamofobo perché sia oggetto di richieste di cambiamento e responsabilità.

Questa tesi ha inoltre cercato di interrogare le vite delle donne musulmane al di là delle narrazioni vittimistiche che ne vengono fatte, mettendo al centro la complessità delle loro vite e le strategie di resistenza e di contronarrazione quotidianamente condotte. Se non sempre è emersa la capacità di svincolare la propria narrazione dalla sola decostruzione degli immaginari islamofobici subiti, poter narrare autonomamente le proprie storie si è confermato essere un atto potente di affermazione di sé e, come sostiene Grada Kilomba (2021), di guarigione. Consapevoli delle discriminazioni esperite – legate non solo alla religione professata, ma anche al genere, alla razzializzazione, alla classe, ai rapporti dentro e fuori la comunità – le donne musulmane vivono pienamente vite molteplici, intraprendendo percorsi di soggettivazione e di realizzazione personale e collettiva. La fede islamica, che pur non ne definisce totalmente le loro esperienze, è vissuta spesso più come una risorsa che come un impedimento, mettendo ancora una volta in crisi il paradigma eurocentrico secondo cui le uniche forme accettabili di resistenza sembrano essere quelle secolarizzate. Allo stesso tempo, dai racconti di vita emerge chiaramente che le discriminazioni subite in quanto musulmane e l'ossessione occidentale per il rischio di islamizzazione delle singolarità e delle comunità genera un rafforzamento identitario, come una profezia che si autoavvera. Le esperienze di chi si è allontanata dall'islam e di chi, invece, vi ha fatto ritorno arricchiscono infine un quadro già complesso: prendere le distanze dalla religione appresa in famiglia non è vissuto come gesto di rottura verso una comunità opprimente, ma come un percorso tra i tanti possibili; convertirsi è un gesto di affermazione e di riscoperta individuale, libero dai condizionamenti e dalle imposizioni. L'incontro e il dialogo con le donne musulmane italiane servono non solo a ribaltare gli immaginari islamofobici diffusi nella società, ma anche a immaginare nuove possibilità di futuri da costruire insieme.

Bibliografia

- Abbas Rushan (2021), "The Rise of Global Islamophobia and the Uyghur Genocide", in *Brown Journal of World Affairs*, 28/1, pp. 155-166.
- Abbatecola Emanuela, Fanlo Cortés Isabel e Stagi Luisa (2022), "2012-2022. A decade debating AboutGender", in *About Gender*, 11/21, pp. I-XXXVIII.
- Abdel Qader Sumaya (2008), *Porto il velo adoro i Queen : nuove italiane crescono*, Milano, Sonzogno.
- Abdel Qader Sumaya (2019), *Quello che abbiamo in testa*, Milano, Mondadori.
- Abdel Qader Sumaya (2022), "Prefazione", in Bernardini G., *Velata. Hijab, sport e autodeterminazione*, Alessandria, Capovolte, pp. 7-15.
- Abu-Lughod Lila (2001), "Orientalism" and Middle East Feminist Studies, in *Feminist Studies*, 27/1, pp. 101-113.
- Abu-Lughod Lila (2002), "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others", in *American Anthropologist*, CIV/3, pp. 783-790.
- Abu-Lughod Lila (2010), "The Active Social Life of 'Muslim Women's Rights': A Plea for Ethnography, Not Polemic, with Cases from Egypt and Palestine", in *Journal of Middle East Women's Studies*, 6/1, pp. 1-45.
- Abu-Lughod Lila (2013), *Do Muslim Women Need Saving?*, Cambridge, Massachusetts & London, Harvard University Press.
- Achcar Gilbert (2008), "Orientalism in reverse", in *Radical Philosophy*, 151, pp. 20-30.
- Acocella Ivana e Pepicelli Renata (2015) (a cura di), *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*, Bologna, il Mulino.
- Acocella Ivana (2015), "Giovani musulmane: nuove soggettività nello spazio pubblico e privato", in Acocella I. e Pepicelli R., *op. cit.*, pp. 29-60
- Acquistapace Alessia (Leo), Arfini Elia A.G., De Vivo Barbara, Ferrante Antonia Anna e Polizzi Goffredo (2016), "Tempo di essere incivili. Una riflessione terrona sull'omonazionalismo in Italia al tempo dell'austerità", in Zappino F., *op. cit.*, pp. 61-73.
- Acquistapace Alessia (Leo) (2022), *Tenetevi il matrimonio e dateci la dote. Il lavoro riproduttivo nelle relazioni di intimità, solidarietà e cura oltre la coppia nell'Italia urbana contemporanea*, Milano-Udine, Mimesis.
- Adami Angela, Aguiari Irina, Barone Anastasia, Bonu Giada, Ciccina Rossella, Feo Francesca e Lavizzari Anna (2020), "Scomode. Voci e pratiche femministe in accademia", in *DWF*, 2/126, pp. 4-12.
- Adetunji Jo (2018), "Gender studies banned at university – the Hungarian government's latest attack on equality", in *The Conversation*, pubblicato il 9 ottobre 2018, disponibile su: <https://theconversation.com/gender-studies-banned-at-university-the-hungarian-governments-latest-attack-on-equality-103150>.
- ADI – Associazione Dottorandi e Dottori di Ricerca in Italia (2019), "VIII Indagine ADI su Dottorato e Postdoc", pubblicato il 10 maggio 2019, disponibile su: <https://dottorato.it/content/indagine-adi-2019>.

- Agustoni Alfredo (2017), “Discriminazione, segregazione e aggregazione. Abitazione, dinamiche urbane e stigma territoriali”, in Alietti A. (a cura di), *Razzismi, discriminazioni e disuguaglianze. Analisi e ricerche sull'Italia contemporanea*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 99-116.
- Ahmad Irfan (2021), “How western Islamophobia works in the Global South”, in *Middle East Eye*, pubblicato il 15 aprile 2021, disponibile su <https://www.middleeasteye.net/opinion/how-western-islamophobia-works-global-south>.
- Ahmed Leila (1992), *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, London, Yale University Press.
- Ahmed Leila (2011a), *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence from Middle East to America*, New Haven, Yale University Press.
- Ahmed Leila (2020), “The Veil Debate – Again”, in McCann C.R. et al. (a cura di), *Feminist Theory Reader. Local and Global Perspectives*, New York, Routledge.
- Ahmed Sara (2006), “The Non-Performativity of Antiracism”, in *Meridians*, 7/1, pp. 104-126.
- Ahmed Sara ([2017] 2021), *Vivere una vita femminista*, Pisa, Ets.
- Ait Ben Lmadani F. e Moujoud N. (2012), “Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé-e-s?”, in *Mouvements*, n.72, 4/11, pp. 11-21.
- Akotirene Carla (2022), *Intersezionalità*, Alessandria, Capovolte.
- Al-Baz Rania (2008), *Disfigured. A Saudi Woman's Story of Triumph over Violence*, Northampton, Interlink.
- Al-Hibri Azizah Y. (1992), “Marriage Laws in Muslim Countries”, in *International Review of Comparative Public Policy*, 4, pp. 227-244.
- Al-Hibri Azizah Y. ([1999] 2007), “Il femminismo patriarcale dell'Occidente giova alle donne del Terzo mondo e delle minoranze”, in Okin S.M., *op.cit.*, pp. 41-48.
- Ali Tasnim (2022), *VeLo Spiego. Un velo contro i pregiudizi*, Milano, DeAgostini.
- Ali Zahra (2012) (a cura di), *Féminismes islamiques*, Paris, La fabrique.
- Ali Zahra (2016), “Des Feminismes Decoloniaux”, in *CETRI – Analyses*, pubblicato il 19 settembre 2016, disponibile su: <https://www.cetri.be/Des-feminismes-decoloniaux/?lang=fr>, pp. 1-8.
- Allen Chris (2010), *Islamophobia*, New York-London, Routledge.
- Allievi Stefano e Dassetto Felice (1993), *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Allievi Stefano (1997), “Muslim Minorities in Italy and their Image in Italian Media”, in Vertovec S. e Peach C. (a cura di), *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, Hampshire and London, Macmillan Press, pp. 221-233.
- Allievi Stefano (1999), *I nuovi musulmani. I convertiti all'Islam*, Roma, Lavoro.
- Allievi Stefano (2002a), *Musulmani d'occidente. Tendenze dell'islam europeo*, Roma, Carocci.
- Allievi Stefano (2002b), *Islam italiano: viaggio nella seconda religione del Paese*, Torino, Einaudi.
- Allievi Stefano (2003), “Islamofobia? Nuove forme di definizione e stigmatizzazione dell'alterità”, in *Razzismo e Modernità*, n.2, pp. 3-31
- Allievi Stefano (2010), *La guerra delle moschee. L'Europa e la sfida del pluralismo religioso*, Roma, Marisilio-Reset.
- Allievi Stefano (2017a), *Il burkini come metafora. Conflitti simbolici sull'islam in Europa*, Roma, Castelvecchi.

- Allievi Stefano (2017b), "I media e la paura dell'islam", in *Sociologia della Comunicazione*, 54, pp. 117-130.
- Allievi Stefano (2018), *Immigrazione. Cambiare tutto*, Bari-Roma, Laterza.
- Alliva Simone (2021), "Genitore 1 e Genitore 2, l'eterna fake news che piace alla destra tradizionalista", in *Esquire*, pubblicato il 24 febbraio 2021, disponibile su: <https://www.esquire.com/it/news/attualita/a35609995/genitore-1-genitore-2/>.
- Alloula Malek (2001), *Le harem colonial. Images d'un sous-érotisme*, Paris, Séguier.
- Altamimi Manal, Dor Tal e Guénif-Souiamas Nacira (2018), "Un point de non-retour: le savoir incarné", in Ead. (a cura di), *Rencontres radicales. Pour des dialogues féministes décoloniaux*, Paris, Cambourakis, pp. 9-19.
- Amadiume Ifi (1987), *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in African Society*, London, Zed Books Ltd.
- Ambrosini Maurizio e Molina Stefano (2004) (a cura di), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli.
- Ambrosini Maurizio (2004), "Il futuro in mezzo a noi. Le seconde generazioni scaturite dalla società italiana dei prossimi anni", in Ambrosini M. e Molina S., *op. cit.*, pp. 1-53.
- Ambrosini Maurizio e Pozzi Sonia (2018), *Italiani ma non troppo? Lo stato dell'arte della ricerca sui figli degli immigrati in Italia*, Genova, Centro studi Medi.
- Ambrosini Maurizio (2020a), *L'invasione immaginaria. L'immigrazione oltre i luoghi comuni*, Bari-Roma, Laterza.
- Ambrosini Maurizio (2020b), *Sociologia delle migrazioni*, Bologna, il Mulino.
- Amos Valerie e Parmar Pratibha (1984), "Challenging Imperial Feminism", in *Feminist Review*, 17, pp. 3-19.
- Anderson Benedict (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.
- Andersson Ruben (2014), *Illegality, Inc. Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*, Berkley, University of California Press.
- Anello Giancarlo (2016), "Passato e futuro della minoranza musulmana in Italia, tra islamofobia e pluralismo pragmatico-giuridico", in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 32, pp. 1-16.
- Antonioni Stefania, Barra Luca e Checcaglini Chiara (2021), "'SKAM Italia did it again'. The multiple lives of a format adaptation from production to audience experience", *Critical Studies in Television: The International Journal of Television Studies*, 16/4, pp. 433-454.
- Antonius Rachad (2002), "Un racisme « respectable »", in Renaud J. et al. (a cura di), *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, disponibile su: <https://books.openedition.org/pum/14923>.
- Argentieri Benedetta e Gironi Carnevale Sara (2019), *Io non sono Islam. La vera storia di Islam Mitat, dal sogno dell'Occidente all'inferno della Sharia*, Milano, Magazzini Salani.
- Asaf Siniver e Scott Lucas (2016), "The Islamic State lexical battleground: US foreign policy and the abstraction of threat", in *International Affairs*, 92/1, pp. 63-79.
- Aspesi Natalia (2022), "La falsa illusione delle femministe che votano Meloni solo perché donna", in *la Repubblica*, pubblicato il 17 agosto 2022, disponibile su: https://www.repubblica.it/politica/2022/08/17/news/giorgia_meloni_e_le_femministe-361962722/

- Assirelli Ada, Iannucci Marisa, Mannucci Marina e Patuelli Maria Paola (2014) (a cura di), *Femminismi musulmani. Un incontro sul Gender Jihād*, Ravenna, Fernandel
- Astore Emilia (2014) (a cura di), *Diritti LGBTI, diritti umani. Guida per docenti*, Roma, Amnesty International Italia.
- Ayotte Kevin J. e Husain Mary E. (2005), “Securing Afghan Women: Neocolonialism, Epistemic Violence, and the Rhetoric of the Veil”, in *NWSA Journal*, 17/3, pp. 112-133.
- Aziz Sahar F. (2022), *The Racial Muslim. When Racism Quashes Religious Freedom*, Berkley, University of California Press.
- Bachis Francesco (2008), “Islamofobia: un dibattito”, in *Cooperazione Mediterranea*, 6, pp. 35-53.
- Bachis Francesco (2018), *Sull’orlo del pregiudizio. Razzismo e islamofobia in una prospettiva antropologica*, Cagliari, Aipsa.
- Bacchetta Paola (2015), “Il femminismo transnazionale: aprirsi alle alleanze di genere”, in Bacchetta P. e Fantone L. (a cura di), *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all’omofobia, all’islamofobia e all’omonazionalismo*, Verona, Ombrecorte, pp. 21-34.
- Badran Margot (2007), “Femminismo islamico”, Cassano, F. e Zolo, D., *op. cit.*, pp. 334-361.
- Badran Margot (2009), *Feminism in Islam. Secular and religious convergences*, Oxford, Oneworld.
- Balibar Étienne e Wallerstein Immanuel ([1988] 1991), *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Roma, Edizioni associate.
- Balibar Étienne (2015), *Citizenship*, Polity, Cambridge.
- Balzano Angela (2021), *Per farla finita con la famiglia. Dall’aborto alle parentele postumane*, Milano, Meltemi.
- Bamberg Michael e Andrews Molly (2004), *Considering counter-narratives. Narrating, resisting, making sense*, Amsterdam, John Benjamins.
- Banotti Elvira (2011), *Una ragazza speciale. In appendice Manifesto di rivolta femminile*, Aprilia, Ortica.
- Barlas Asma (2002), «*Believing Women*»: *Sex/Gender, Patriarchy and the Quran*, Austin, University of Texas Press.
- Barilli Renato (2007), *Scienza della cultura e fenomenologia degli stili*, Bologna, Bononia University press.
- Baritono Raffaella (2018), “Intersectionality. A Buzzword or a Useful Category of Analysis?”, in *Iride*, 31(84), pp. 295-305.
- Bassetti Chiara, Fine Gary Alan e Shun-ching Chan Cheris (2020), “Introduction. Ethnography in and of the age of Covid-19”, in *Etnografia e ricerca qualitativa*, 2, pp. 159-164.
- Baubérot Jean (2014), *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte.
- Bayrakli Enes e Hafez Farid (2019) (a cura di), *Islamophobia in Muslim majority societies*, Routledge, London.
- Bazian Hatem (2008) “Internement virtuel. Arabes, musulmans, asiatiques, et la guerre contre le terrorisme,” in Mestri M. *et al.*, *op. cit.*, pp. 169-203.
- Belhadj Assia (2018), *Oltre l’hijab. Una donna da straniera a cittadina*, Belluno, Bellunesi nel mondo.
- Bellè Elisa (2015), “From territory to community. Inside the black box of the Lega Nord’s populism”, in *Etnografia e ricerca qualitativa*, 1, pp. 89-109.

- Bello Barbara Giovanna e Mancini Letizia (2016), "Talking about Intersectionality: Interview with Kimberlé W. Crenshaw", in *Sociologia del diritto*, 2, pp. 11-21.
- Benhadjoudja Leila (2015), "De la recherche sur les féminismes musulmans: enjeux de racisation et de positionnement", in Hamrouni N. e Maillé C., *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherche féministe*, Montréal, remue-ménage, pp. 41-56.
- Benhadjoudja Leila (2018), "Les femmes musulmanes peuvent-elles parler?", in *Anthropologie et Sociétés*, 42/1, pp. 113-133.
- Ben Mohamed Takoua (2016), *Sotto il velo*, Verona, Beccogiallo.
- Ben Mohamed Takoua (2018), *La rivoluzione dei gelsomini*, Verona, Beccogiallo.
- Ben Mohamed Takoua (2021), *Il mio migliore amico è fascista*, Milano, Rizzoli.
- Bentouhami-Molino Hourya (2018), *Race, cultures, identités. Une approche féministe et postcoloniale*, Paris, PUF.
- Benz Wolfgang (2009), "Introductory Remarks", in Ead. (a cura di), *Islamfeindschaft und ihr Kontext – Dokumentation der Konferenz "Feindbild Muslim-Feindbild Jude"*, Berlin, Metropol.
- Bernacchi Erika (2018), *Femminismo interculturale. Una sfida possibile?*, Roma, Aracne editrice.
- Bernacchi Erika (2019), "Feminist intercultural practices opposing the femonationalist discourse", in *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4, pp. 749-764.
- Bernacchi Erika e Chiappelli Tiziana (2021), "Madri e figlie nelle migrazioni: costruzione e decostruzione di stereotipi sessisti e razzisti", in *About Gender*, 10/20, pp. 143-176.
- Bertilotti Teresa, Galasso Cristina, Gissi Alessandra e Lagorio Francesca (2006) (a cura di), *Altri femminismi. Corpi culture lavoro*, Roma, Manifestolibri, Società italiana delle storiche.
- Bhabha Homi K. ([1994] 2001), *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi.
- Bhabha Homi K. (2007), "La vacca sacra del liberalismo", in Okin S.M., *op. cit.*, pp. 87-92.
- Bidussa David (1994), *Il mito del bravo italiano*, Milano, Il Saggiatore.
- Bichi Rita (2002), *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, Milano, Vita e Pensiero Università.
- Bilge Sirma (2013), "Intersectionality Undone. Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies", in *Du Bois Review*, 10/2, pp. 405-424.
- Bilge Sirma (2015), "Le blanchiment de l'intersectionnalité", in *Recherches féministes*, 28/9, pp. 9-32.
- Biorcio Roberto (1997), *La Padania promessa*, Milano, Il saggiatore.
- Biorcio Roberto (1999), "La Lega Nord e la transizione italiana", in *Italian Political Science Review/Rivista Italiana di Scienza Politica*, 29/1, pp. 55-87.
- Boehmer Elleke (1998), "Questions of neo-orientalism", in *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 1/1, pp. 18-21.
- Boer Inge E. (2003), *After Orientalism. Critical entanglements, productive looks*, Amsterdam-New York, Rodopi.
- Boggio Éwanjé-Épée Félix e Magliani-Belkacem Stella (2012), *Les féministes blanches et l'empire*, Paris, La fabrique.
- Bonfiglioli Chiara (2005), "Oltre la laicità. Letture critiche della legge contro i segni religiosi nella scuola pubblica in Francia", in *Scienza e Politica*, 17/32, pp. 99-114.
- Bonfiglioli Chiara (2012), "Razzismo, sessismo, nazionalismo: Dibattiti femministi e critica post-coloniale nel contesto italiano", in Curcio A. e Mellino M., *La razza al lavoro*, Roma, Manifestolibri, pp. 77-95.

- Bonfiglioli Chiara, Cirillo Lidia, Corradi Laura, De Vivo Barbara, Farris Sara R. e Perilli Vincenza (2009), *La straniera. Informazioni, sito-bibliografie e ragionamenti su razzismo e sessismo*, Roma, Alegre.
- Bonilla-Silva Eduardo (1997), "Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation", in *American Sociology Review*, 62/3, pp. 465-480.
- Bonilla-Silva Eduardo (2003), *Racism without Racist. Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality*, Boulder, Rowman and Littlefield.
- Bonu Giada (2021), "GENDERING OUTCOMES. Different Paths, Similar Outcomes: an Analysis of Cross-Generational Biographical Consequences of Activism in Feminist Spaces", in *PARtecipazione e CONflitto*, 14/3, pp. 1180-1200.
- Bordin Elisa e Bosco Stefano (2017) (a cura di), *A fior di pelle. Bianchezza, nerezza, visibilità*, Verona, Ombrecorte.
- Borghi Rachele, Bourcier Sam e Prieur Cha (2016), "Performing academy: feedback and diffusion strategies for queer researchers", in Brown G. e Browne K. (a cura di), *The Routledge Research Companion to Geographies of Sex and Sexualities*, New York-London, Routledge, 165-174.
- Borghi Rachele (2018), "Éloge des marges: re(ading)tours sur des pratiques minoritaires dans le milieu académique", in *Cultures-Kairós*, pubblicato il 11 dicembre 2018, disponibile su: <https://revues.mshparisnord.fr:443/cultureskairos/index.php?id=1774>.
- Borghi Rachele - Zarra Bonheur (2018), "Appunti dai margini del centro", in Cossutta, C. et al., *op. cit.*, pp. 141-154.
- Borghi Rachele (2020), *Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica al sistema-mondo*, Milano, Meltemi.
- Bori Caterina (2014), "Un caos senza speranza? Studiare il Corano oggi", in de Prémare A.L., *Alle origini del Corano*, Roma, Carocci, pp. 11-59.
- Boone Joseph A. (2014), *The Homoerotics of Orientalism*, New York, Columbia University Press.
- Borrillo Sara (2017), *Femminismi e islam in Marocco. Attiviste laiche, teologhe, predicatrici*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane.
- Borrillo Sara (2020), "Autorità religiosa e attivismo spirituale delle musulmane: uno sguardo al dibattito europeo su uguaglianza di genere, multiculturalismo e islam", in Proglia G., *op. cit.*, pp. 171-187.
- Bouamama Saïd (2004), *L'Affaire du foulard islamique, la production d'un racisme respectable*, Paris, Le Geai bleu.
- Bourdieu Pierre ([1996] 1997), *Sulla televisione*, Milano, Feltrinelli.
- Bourdieu Pierre ([1972] 2003), *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina.
- Bourdieu Pierre (2010), *Sul concetto di campo in sociologia*, Roma, Armando.
- Bourdieu Pierre ([1984] 2013), *Homo academicus*, Bari, Dedalo.
- Bourdieu Pierre ([1993] 2015), *La miseria del mondo*, Milano-Udine, Mimesis.
- Bouteldja Houria ([2016] 2017), *I bianchi, gli ebrei e noi. Verso una politica dell'amore rivoluzionario*, Roma, Sensibili alle foglie.
- Bracke Sarah (2012), "From 'Saving Women' to 'Saving Gays': Rescue Narratives and Their Dis/Continuities", in *European Journal of Women's Studies*, 19, pp. 237-252.
- Bracke Sarah e Hernández Aguilar Luis Manuel (2020), "'They love death as we love life': The 'Muslim Question' and the biopolitics of replacement", in *British Journal of Sociology*, 71/4, pp. 680-701.

- Breigheche Nibras (2016), “La donna nell’islam tra passato e presente”, in *Esodo*, 38/1, pp. 56-60
- Breigheche Nibras (2018), “Tra jihād e salām”, in *Combonifem Magazine*, 84/11-12, pp. 24-25.
- Bruno Marco (2008), *L’islam immaginato. Rappresentazioni e stereotipi nei media italiani*, Milano, Guerini.
- Bruno Marco e Peruzzi Gaia (2020), “Per una sociologia delle rappresentazioni medialità delle migrazioni. Un’introduzione”, in *Mondi Migranti*, 2, pp. 29-46.
- Bukar Abubakar A. (2020), “The Political Economy of Hate Industry: Islamophobia in the Western Public Sphere”, in *Islamophobia Studies Journal*, 5/2, pp. 152-174.
- Bullock Katherine H. (2002), *Rethinking Muslim women and the veil: Challenging historical & modern stereotypes*, Herndon, VA, International Institute of Islamic Thought.
- Burchi Sandra (2021), Intervento presentato alla tavola rotonda *Feminist as a Method. Feminist and Queer Epistemologies, Methodologies and Methods in Social Sciences*, presso Scuola Normale Superiore di Firenze, il 19 novembre 2021.
- Burton Antoinette M. (1990), “The White Woman’s Burden: British Feminists and ‘The Indian Woman’, 1865–1915”, in *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*, Chaudhuri N. e Strobel M. (a cura di), Bloomington, Indiana University Press, pp. 137-157.
- Busarello Renato (2016), “Diversity management, pinkwashing aziendale e omoneoliberalismo. Prospettive critiche sul caso italiano”, in Zappino F., *op. cit.*, pp. 74-85.
- Busi Beatrice e Fiorilli Olivia (2014), “Introduzione. Per una prospettiva (trans)femminista sulla salute ai tempi del neoliberalismo”, in *DWF*, 103/104, pp. 5-14.
- Busi Beatrice (2020) (a cura di), *Separate in casa. Lavoratrici domestiche, femministe e sindacaliste: una mancata alleanza*, Roma, Ediesse.
- Calculli Marina (2020), “Più o meno ‘sovrani’? Come l’islamofobia delle destre ha trasformato la politica estera italiana nel Mediterraneo”, in Proglione G., *op. cit.*, pp. 55-73.
- Camilli Annalisa (2017a), “Cos’è lo ius soli e come funziona la cittadinanza in altri paesi europei”, in *Internazionale*, pubblicato il 21 giugno 2017, disponibile su: <https://www.internazionale.it/notizie/annalisa-camilli/2017/06/21/ius-soli-cittadinanza-italia>.
- Camilli Annalisa (2017b), “Ius soli, ius sanguinis, ius culturae: tutto sulla riforma della cittadinanza”, in *Internazionale*, pubblicato il 20 ottobre 2017, disponibile su: <https://www.internazionale.it/notizie/annalisa-camilli/2017/10/20/riforma-cittadinanza-da-sapere>.
- Camilli Annalisa (2020), “Come cambiano i decreti Salvini sull’immigrazione”, in *Internazionale*, pubblicato il 10 giugno 2020, disponibile su: <https://www.internazionale.it/notizie/annalisa-camilli/2020/10/06/modifiche-decreti-sicurezza-salvini>.
- Campani Giovanna (2002), *Perché siamo musulmane. Voci dai cento Islam in Italia e in Europa*, Milano, Guerini e Associati.
- Canella Alessandro (2022), “Violenza di genere, condannato il docente dell’Unibo denunciato dalle studentesse”, in *Radio Città Fujiko*, pubblicato il 21 novembre 2022, disponibile su: <https://www.radiocittafujiko.it/violenza-di-genere-condannato-il-docente-dellunibo-denunciato-dalle-studentesse/>.
- Capelli Clara (2020), “Di pregiudizi, esclusione e segmentazione: islamofobia e lavoro in Europa e in Italia”, in Proglione G., *op. cit.*, pp. 75-103.

- Carter Rodney G.S. (2006), “Of Things Said and Unsaid: Power, Archival Silences, and Power in Silence”, in *Archivaria*, 61, pp. 215-33.
- Caruso Antonia (2022), *LGBTQIA+. Mantenere la complessità*, Torino, Eris.
- Cassano Franco e Zolo Danilo (2007) (a cura di), *L'alternativa mediterranea*, Milano, Feltrinelli.
- Cerino Giulia (2018), *Stanno tornando. I foreign fighters jihadisti raccontati dalle loro madri*, Roma, DeriveApprodi.
- Césaire Aimé ([1955] 2020), *Discorso Sul Colonialismo. Seguito Dal «Discorso Sulla Negritudine»*, Verona, Ombrecorte.
- Cesari Jocelyne (2009), “The Securitisation of Islam in Europe”, in *Challenge Liberty and Security*, 14, pp. 1-14.
- Chakrabarty Dipesh ([2000] 2004), *Provincializzare l'Europa*, Milano, Meltemi.
- Chamayou Grégoire (2009), *Les corps vils. Expérimenter sur les êtres humains aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, La découverte.
- Chang Heewon (2008), *Autoethnography as Method*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press.
- Chaouch Nadia e Panighel Marta (2022), “Le Pen vs Macron: c'è differenza? Uno sguardo mediterraneo sul ballottaggio francese”, in *#daqui*, Tamu Edizioni, pubblicato il 22 aprile 2022, disponibile su: <https://tamuedizioni.com/%23daqui=le-pen-vs-macron-c-differenza-uno-sguard>
- Chatterjee Partha (1986), *Nationalist thought and the colonial world. A derivative discourse?*, London, Zed Books.
- Chirico Alessandra (2014), *Siamo tutti puttane. Contro la dittatura del politicamente corretto*, Venezia, Marsilio.
- Chirico Alessandra (2022), *Prigioniere. Saman e le altre. Perché l'Islam ha un problema con le donne*, Milano, Mondadori.
- Chow Rey ([1995] 2004), “La politica dell'ammissione: la forza sessuale femminile, l'incrocio tra razze e la formazione della comunità in Frantz Fanon”, in Ead., *Il sogno di Butterfly. Costellazioni postcoloniali*, Roma, Meltemi, pp. 59-89.
- Cigliuti Katia (2015), “Percorsi di identificazione religiosa tra scelta ed eredità, rivisitazione e tradizione. Il contesto fiorentino”, in Acocella I. e Pepicelli R., *op. cit.*, pp. 133-166.
- Ciocca Fabrizio (2019a), *L'Islam italiano. Un'indagine tra religione, identità e islamofobia*, Roma, Meltemi.
- Ciocca Fabrizio (2019b), “Il terrorismo nel mondo attraverso i dati”, in *LeNius*, pubblicato il 26 luglio 2019, disponibile su: <https://www.lenius.it/terrorismo-nel-mondo>.
- Ciocca Fabrizio (2022), “Musulmani in Italia: una presenza stabile e sempre più italiana”, in *Le Nius*, pubblicato il 9 febbraio 2022, disponibile su: <https://www.lenius.it/musulmani-in-italia/>.
- Cirillo Lidia (2009), “Migrazioni e mercato del lavoro”, in Bonfiglioli C. *et al.*, *op. cit.*, pp. 77-83.
- Clancy-Smith J. (2006), “Le regard colonial: Islam, genre et identités dans la fabrication de l'Algérie française”, 1830-1962, in *Nouvelles Questions Féministes*, 1, pp. 25-40.
- Colella Daria (2021), “Femonationalism and anti-gender backlash: the instrumental use of gender equality in the nationalist discourse of the Fratelli d'Italia party”, in *Gender & Development*, 29/2-3, pp. 269-289.
- Collotti Enzo (1998), “Il razzismo negato”, in *Italia contemporanea*, 212, pp. 577-587.
- Colucci Michele (2016), “L'immigrazione straniera nell'Italia repubblicana: le fasi iniziali e le linee di sviluppo, 1963-1979”, in *Studi Storici*, 4, pp. 947-977.

- Colucci Michele (2021), “Il movimento antirazzista in Italia e le politiche migratorie, 1989-2002”, in *Italia contemporanea*, 297, pp. 124-144.
- Combahee River Collective (1977), “A Black Feminist Statement”, in Nicholson L. (a c. di), *The Second Wave: a Reader in Feminist Theory*, New York-London, Routledge, pp. 63-70.
- Comito Chiara e Moresi Silvia (2020), *Arabpop. Arte e letteratura in rivolta dai paesi arabi*, Milano-Udine, Mimesis.
- Conelli Carmine (2014), “Razza, colonialità e nazione. Il progetto coloniale italiano tra Mezzogiorno e Africa”, in Deplano V. e Pes A., *op. cit.*, pp. 149-167.
- Conelli Carmine (2022), *Il rovescio della nazione. La costruzione coloniale dell’idea di Mezzogiorno*, Napoli, Tamu.
- Conte Daniela (2009), “I musulmani di Italia: questi sconosciuti? L’immigrazione musulmana raccontata in TV”, in *Ricerche di Pedagogia e didattica*, 4/2, pp.1-15.
- Constelación feminista (2020) (a cura di), *La luna che muove le maree. L’assalto al patriarcato*, Milano, Agenzia X.
- Contu Gaia, Fiz Camilla, Marchesi Lorenzo e Ria Alessandra (2022), “Scienziato-eroe addio”, in *il manifesto*, pubblicato il 10 aprile 2022, disponibile su: <https://ilmanifesto.it/addio-allo-scientziato-eroe>.
- Cook Stanley A. (1923), “The History of Religions”, in *Journal for Theological Studies*, 25.
- Cooke Miriam (2001), *Women Claim Islam. Creating Islamic Feminism Through Literature*, New York-London, Routledge.
- Cooper Melinda ([2008] 2013), *La vita come plusvalore. Biotecnologie e capitale al tempo del neoliberalismo*, Verona, Ombrecorte.
- Coppi Andrea e Spreafico Andrea (2008), “The Long Path from Recognition to Representation of Muslims in Italy”, in *The International Spectator*, 43/3, pp. 101-115.
- Cossutta Carlotta, Greco Valentina, Mainardi Arianna e Voli Stefania (2018) (a cura di), *Smagliature digitali. Corpi, generi e tecnologie*, Milano, Agenzia X.
- Cossutta Carlotta, Greco Valentina, Mainardi Arianna e Voli Stefania (2019), “Cosa può una mail? Il precariato accademico nell’epoca della raggiungibilità perenne”, in *L’enigma del valore. Il digital labour e la nuova rivoluzione tecnologica*, Atti di convegni, pp. 122-129.
- Costantino Silvia e Quatraro Francesco (2021), “In difesa della lingua che cambia”, in *L’indiscreto*, pubblicato il 23 luglio 2021, disponibile su: <https://www.indiscreto.org/in-difesa-della-lingua-che-cambia/>.
- CRAAAZI (2020), “Performare l’istituzione, pervertire l’accademia, riprodurre le lotte”, in *DWF*, 2/126, pp. 63-67.
- CRAAAZI (2022), “Fallire, sempre meglio”, in Halberstam J., *op. cit.*, pp. 301-314.
- Crenshaw Kimberlé (1989), “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracism Politics”, in *University of Chicago Legal Forum*, 1, pp. 139-167.
- Crescenti Martina (2021), “Giovani musulmani italiani. Appartenenza religiosa, socializzazione e agenzie socializzative”, in *Culture e Studi del Sociale*, 6/1, pp. 35-50.
- Cristol Jonathan (2019), *The United States and the Taliban before and after 9/11*, Cham, Springer International Publishing.
- Dabashi Hamid (2009), *Post-Orientalism. Knowledge and Power in Time of Terror*, New Brunswick-London, Transaction.
- Dabashi Hamid (2015), *Can Non-Europeans Think?*, London, Zed Books.

- Dal Lago Alessandro (1998) (a cura di), *Lo straniero e il nemico. Materiali per l'etnografia contemporanea*, Genova-Milano, Costa & Nolan.
- Dal Lago Alessandro (1999), *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli.
- Dal Lago Alessandro (2010), "Ma quando mai? Alcune considerazioni sulla sociologia *embedded* in Italia" in *Etnografia e ricerca qualitativa*, 1, pp. 109-117.
- Dambrosio Clementelli Alina (2019), "Lo sciopero femminista e la moltiplicazione degli spazi", in *La città globale - La condizione urbana come fenomeno pervasivo*, AISU, Atti di convegno, pp. 260-277.
- Dambrosio Clementelli Alina e Panighel Marta (2020), "Intersectionality as a Useful Perspective in Social Sciences Analysis. The Italian Feminist Case", in *Plotina Final Conference Book of Abstract*, pp. 83-85.
- Dambrosio Clementelli Alina e Panighel Marta (*forthcoming*), "Travelling Theories and Methodologies: il movimento femminista italiano alle prese con l'intersezionalità", in Mainardi A. e Voli S., Milano, Centro di ricerca interuniversitario Culture di Genere.
- Daminelli Luca, Marturano Grazia e Torre Filippo (2022), "Governare le migrazioni: controllo, selezione e filtraggio delle persone in entrata e in uscita dall'Italia", in Anderlini J. *et al.* (a cura di), *Borderland Italia. Regime di frontiera e autonomia delle migrazioni*, Roma, DeriveApprodi.
- Dardot Pierre e Laval Christian (2013), *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma, DeriveApprodi.
- Dassetto Felice (1994), *L'islam in Europa*. Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Angeli.
- Davis Angela ([1981] 2018), *Donne, razza e classe*, Roma, Alegre.
- Dayan-Herzbrun Sonia (2005), *Femmes et politique au Moyen-Orient*, Paris, L'Harmattan.
- De Beauvoir Simone ([1949] 2016), *Il secondo sesso*, Milano, Il saggiatore.
- Del Boca Angelo (1976-1984), *Gli italiani in Africa Orientale*, 4 voll., Roma-Bari, Laterza.
- Del Boca Angelo (2003), "The Myths, Suppressions, Denials, and Defaults of Italian Colonialism", pp. 17-36, in Palumbo, P. *et al.*, *A Place in the Sun. Africa in Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present*, Berkley, University of California Press.
- Del Boca Angelo (2007), *A un passo dalla forza. Atrocità e infamie dell'occupazione italiana della Libia nelle memorie del patriota Mohamed Fekini*, Milano, Baldini Castoldi Dalai.
- Del Boca Angelo (2014), *Italiani, brava gente? Un mito duro a morire*, Milano-Vicenza, BEAT.
- D'Elia Cecilia e Serughetti Giorgia ([2017] 2021), *Libere tutte. Dall'aborto al velo, donne nel nuovo millennio*, Roma, Minimum Fax.
- Del Guercio Elvira (2022), *Vite parallele. Il racconto generazionale della serie televisiva «Skam Italia»*, Roma, Edizioni Estemporanee.
- De Vivo Barbara (2010), "Postcolonialismo in Francia. Islam, genere, sessualità, razza nel nuovo ordine mondiale", in Perretti I. (a cura di), *Schengenland. Immigrazione: politiche e culture in Europa*, Roma, Ediesse, pp. 157-173.
- De Lauretis Teresa (1999), *Soggetti eccentrici*, Milano, Feltrinelli.
- De Leo Maya (2021), *Queer. Storia culturale della comunità LGBT+*, Torino, Einaudi.
- Deliovsky Katerina (2017), "Whiteness in the Qualitative Research Setting: Critical Skepticism, Radical Reflexivity and Anti-racist Feminism", in *Journal of Critical Race Inquiry*, 4/1, pp. 1-24

- Delphy Christine (2008), *Classer, dominer. Qui sont les "autres"?*, Paris, La fabrique.
- Del Re Alisa, Morini Cristina, Mura Bruna e Perini Lorenza (2019), *Lo sciopero delle donne. Lavoro, trasformazione del capitale, lotte*. Roma: Manifestolibri.
- Dempsey Mary Jane (2018). "Finding Postcolonial Figures: Rediscovering Elvira Banotti another role in the Italian Feminist Movement", in *Women's History Review*, 27/7, pp. 1043-1064.
- De Petris Stefania (2005), "Tra *agency* e differenze. Percorsi del femminismo postcoloniale", in *Studi culturali*, 2/2, pp. 259-290.
- D'Epifanio Matu, Gusmano Bea, Naim Serena, Granelli Roberta (2021), "Nota delle traduttrici", in Ahmed S., *op. cit.*, pp. 11-20.
- Deplano Valeria e Pes Alessandro (2014) (a cura di), *Quel che resta dell'impero. La cultura coloniale degli italiani*, Milano, Mimesis.
- Deplano Valeria (2014), "L'impero colpisce ancora? Gli studenti somali nell'Italia del dopoguerra", in Deplano V. e Pes A., *op. cit.*, pp. 331-350.
- Deplano Valeria, Mari Lorenzo e Proglia Gabriele (2014) (a cura di), *Subalternità italiane. Percorsi di ricerca tra letteratura e storia*, Ariccia, Aracne.
- Dhume Fabrice, Dunezat Xavier, Gourdeau Camille e Rabaud Aude (2022), "Peut-on parler de «racisme d'État» en France? Enjeux théoriques et politiques d'une controverse sociomédiatique", in *Émulations*, 42, pubblicato il 5 giugno 2022, disponibile su : <https://ojs.uclouvain.be/index.php/emulations/article/view/dhumeetal>.
- Diallo Rokhaya (2020), "Coronavirus exposed the real reasons behind France's 'burqa ban'", in *Al Jazeera English*, pubblicato il 15 maggio 2020, disponibile su : <https://www.aljazeera.com/opinions/2020/5/15/coronavirus-exposed-the-real-reasons-behind-frances-burqa-ban/>.
- DiAngelo Robin (2018), *White Fragility. Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*, Boston, Beacon Press.
- Dinet Étienne e Ben Ibrahim Sliman (1923), *L'Orient vu de l'Occident*, Paris, Piazza-Geuthner.
- Djebar Assia (1997), *Andare ancora al cuore delle ferite. Renate Siebert intervista Assia Djebar*, Milano, La Tartaruga.
- Djebar Assia ([1980] 2015), *Donne d'Algeri nei loro appartamenti*, Firenze-Milano, Giunti.
- Dorlin, Elsa (2006) *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*. Paris: La Découverte.
- Du Bois W. E. B. ([1903] 2007), *The Souls of Black Folk*, Oxford, Oxford University Press.
- Durst Margarete e Sabelli Sonia (2013) (a cura di), *Questioni di genere. Tra vecchi e nuovi pregiudizi e nuove o presunte libertà*, Pisa, Ets.
- Dussel Enrique (1993), *L'occultamento dell'Altro? All'origine del mito della modernità*, La piccola editrice, Celleno.
- Educare alle Differenze (2020), "«Io vuole imparare italiano bene». Spunto di riflessione e non gogna mediatica", in [educarealldifferenze.it](http://www.educarealldifferenze.it), pubblicato il 27 settembre 2020, disponibile su: <http://www.educarealldifferenze.it/io-vuole-imparare-italiano-bene-spunto-di-riflessione-e-non-gogna-mediatica/>.
- Eddo-Lodge Reni ([2017] 2021), *Perché non parlo più di razzismo con le persone bianche*. Roma, Edizioni E/O.
- Egharevba Itohan (2001), "Researching an-'other' minority ethnic community: Reflections of a black female researcher on the intersections of race, gender and other power positions on the research process", in *International Journal of Social Research Methodology*, 4/3, pp. 225-241.

- El Ayoubi Mostafa e Paravati Claudio (2018), *Dall'islam in Europa all'islam europeo. La sfida dell'integrazione*, Carocci, Roma.
- El Houssi Leila e Sorbera Lucia (2013) (a cura di), *Genesis XII/1, Femminismi nel Mediterraneo*, Roma, Viella.
- El Houssi Leila (2015), “Musulmane ed europee”, in *Il Mulino – Riviste Web*, 2, pp. 311-317.
- El Houssi Leila (2019), “L'incanto della memoria”, in Scego I., *op. cit.*, pp. 137-146.
- El Saadawi Nawal (2021), *Una figlia di Iside*, Roma, Nutrimenti.
- Ellena Liliana (2008), “La linea del colore: immaginario coloniale e autorappresentazione nazionale”, in Isnenghi M. e Albanese G. (a cura di), *Il Ventennio fascista. Dall'impresa di Fiume alla Seconda guerra mondiale (1919-1940)*, Torino, Utet.
- Ellena Liliana (2010), “‘White Woman Listen!’ La linea del genere negli studi postcoloniali”, in *Gli studi postcoloniali: un'introduzione*, Bassi S. e Sirotti A. (a cura di), Firenze, Le Lettere, pp. 125-145.
- Ellena Liliana (2011), “L'invisibile linea del colore nel femminismo italiano”, in *Genesis*, X/2, pp. 17-39.
- El-Shikh Inès (2016), “Tropes orientalistes à l'age des médias de masse”, intervento presentato al seminario del CEDREF/EHESS, *Genre et Néo-Orientalisme*, Parigi, Université Paris 7, il 7 aprile 2016.
- El-Tayeb Fatima (2011), *European Others. Queering Ethnicity in Postnational Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Engels Friedrich ([1884] 2019), *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato. In rapporto alle indagini di Lewis H. Morgan*, Roma, Editori riuniti.
- Fairclough Norman (1995), *Critical Discourse Analysis*, New York- London, Routledge.
- Fallaci Oriana (2001a), “La rabbia e l'orgoglio”, in *Il Corriere della Sera*, pubblicato il 29 settembre 2001, disponibile su: https://www.corriere.it/Primo_Piano/Cronache/2006/09_Settembre/15/rabbia1.shtml.
- Fallaci Oriana (2001b), *La rabbia e l'orgoglio*, Milano, Rizzoli.
- Fallaci Oriana (2004a), *La forza della ragione*, Milano, Rizzoli.
- Fallaci Oriana (2004b), *Intervista sé stessa. L'Apocalisse*, New York, Rizzoli international.
- Faloppa Federico (2020), “Le parole e le cose. Prefazione”, in Proglia, *op. cit.*, pp. 5-17.
- Fanon Frantz ([1959] 2007), *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*, Mellino M. (a cura di), Roma, DeriveApprodi.
- Fanon Frantz ([1952] 2015), *Pelle nera, maschere bianche*, Pisa, ETS.
- Farokhi Zeinab e Jiwani Yasmin (2021), “Introduction: Transnational Feminism in a Time of Digital Islamophobia”, in *Islamophobia Studies Journal*, 6/1, pp. 11-13.
- Farris Sara R. ([2017] 2019), *Femonazionalismo. Il razzismo nel nome delle donne*, Roma, Alegre.
- Farris Sara R. e Catherine Rottenberg (2017), “Introduction. Righting Feminism”, in *New Formations*, 91, pp. 5-15.
- Farris Sara R. e Sabrina Marchetti (2017), “From the Commodification to the Corporatization of Care: European Perspectives and Debates”, in *Social Politics*, 24/2, pp. 109-131.
- Fassin Didier e Rechtman Richard (2007), *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion.
- Fatihi Chaimaa (2015), “Io, musulmana e italiana dico ai terroristi: non ci avrete mai”, in *la Repubblica*, pubblicato il 23 novembre 2015, disponibile su: <https://www.repubblica.it/>

[cronaca/2015/11/23/news/ io musulmana e italiana dico ai terroristi non ci avrete mai -127956124/.](https://www.cronaca.com/2015/11/23/news/ io musulmana e italiana dico ai terroristi non ci avrete mai -127956124/)

- Fatih Chaimaa (2018), *Non ci Avrete mai. Lettera aperta di una musulmana italiana ai terroristi*, Milano, Rizzoli.
- Fellows Mary Louise e Razack Sherene (1998), “The Race to Innocence: Confronting Hierarchical Relations among Women”, in *Journal of Gender, Race & Justice*, 1, pp. 335-352.
- Feltri Vittorio (2008), “Prefazione”, in Santanchè D., *op. cit.*, pp. 11-15.
- Ferrante Antonia Anna (2019), *Pelle queer maschere straight. Il regime di visibilità omonormativo oltre la televisione*, Milano-Udine, Mimesis.
- Ferrante Antonia Anna (2022), *Cosa può un compost. Fare con le ecologie femministe e queer*, Bologna, Luca Sossella editore.
- Filippi Davide (2021), “Il curriculum accademico e la professione del ricercatore: pratiche di adattamento strategico all'interno del CV”, in *Sociologia del lavoro*, 160/2, pp. 157-168.
- Forti Messina Annalucia (2011), *La guerra spiegata alle donne. L'impresa di Libia nella stampa femminile (1911-1912)*, Roma, biblink.
- Foucault Michel ([1961] 1963), *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli.
- Foucault Michel ([1966] 1967), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli.
- Foucault Michel ([1969] 1971), *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli.
- Foucault Michel ([1971] 1972), *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi.
- Foucault Michel ([1976] 2013), *Storia della sessualità. La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault Michel ([1997] 2020), *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Bertani M. e Fontana A. (a cura di), Milano, Feltrinelli.
- Francesca Ersilia (2014), “Musulmane d'Italia e diritto italiano”, in Pfössl E., *op.cit.*, pp. 57-101.
- Frankenberg Ruth (1993), *White women, race matters. The Social Construction of Whiteness*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Frisina Annalisa (2007), *Giovani musulmani d'Italia*, Roma, Carocci.
- Frisina Annalisa (2010a), “Young Muslim of Italy. Islam in Everyday Life and the Public Visibility of a New Generation of Muslim”, in *Annual Review of Sociology of Religion*, 1, 329-351.
- Frisina Annalisa (2010b), “Autorappresentazioni pubbliche di giovani musulmane”, in *Mondi Migranti*, 2, pp. 131-149.
- Frisina Annalisa (2010b), “Young Muslims' Everyday Tactics and Strategies: Resisting Islamophobia, Negotiating Italianness, Becoming Citizens”, in *Journal of Intercultural Studies*, 31/5, pp. 557-572.
- Frisina Annalisa e Hawthorne Camilla (2015), “Sulle pratiche estetiche antirazziste delle figlie delle migrazioni”, in Giuliani G., *op. cit.*, pp. 200-214.
- Frisina Annalisa (2015), “Cittadine che sconfinano? Transizioni biografiche di giovani musulmane di Padova in tempi di crisi”, in Acocella I. e Pepicelli R., *op. cit.*, pp. 95-132.
- Frisina Annalisa (2020), *Razzismi contemporanei. Le prospettive della sociologia*, Roma, Carocci.
- Frisina Annalisa, Farina Filomena Gaia e Surian Alessio (2021), *Antirazzismo e scuole. Vol. 1*, Padova, Padova University Press.

- Gabon Alain (2022), “Meloni’s victory in Italy signals the rise of a global anti-Muslim alliance”, in *Middle East Eye*, pubblicato il 7 novembre 2022, disponibile su: <https://www.middleeasteye.net/opinion/italy-meloni-victory-islamophobia-global-rise-how>.
- Gago Veronica (2022), *La potenza femminista. O il desiderio di cambiare tutto*, Alessandria, Capovolte.
- Galonnier Juliette (2015), “The racialization of Muslims in France and the United States: Some insights from white converts to Islam”, in *Social Compass*, 62/4, pp. 570-583.
- Gallo Ester e Scrinzi Francesca (2021), “Gendering the migration-religion nexus” in *Etnografia e ricerca qualitativa*, 3, pp. 387-410.
- Garbagnoli Sara e Perilli Vincenza (2013) (a cura di), *Non si nasce donna. Percorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia*, Roma, Alegre.
- Garbagnoli Sara e Prearo Massimo (2018), *La crociata «anti-gender». Dal Vaticano alle manif pour tous*, Torino, Kaplan.
- Garbagnoli Sara, Perilli Vincenza e Ribeiro Corossacz Valeria (2020), “Prefazione all’edizione italiana. Il pensiero antinaturalista di Colette Guillaumin”, in Guillaumin C., *op. cit.*, pp.7-26.
- Gaspard Françoise e Khosrokhavar Fhrad (1995), *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte.
- Gaspard Françoise (2006), “Le foulard de la dispute”, in *Cahiers du Genre*, 39, pp. 75-93.
- Gewin Virginia (2021), “Pandemic burnout is rampant in academia”, in *Nature*, 591, pp. 489-491
- Ghebremariam Tesfau’ Mackda (2020), *Aspettando Gloria*, in hooks b., *Insegnare a trasgredire. L’educazione come pratica di libertà*, Milano, Meltemi, pp. 11-25.
- Ghebremariam Tesfau’ Mackda e Picker Giovanni (2020), “The Italian postracial archive”, in *Ethnic and Racial Studies*, 44/2, pp. 195-214.
- Gheno Vera (2019), *Femminili singolari. Il femminismo è nelle parole*, Firenze, Effequ.
- GIFTS (2022), “Solidarietà a Rachele Borghi”, in *Rete GIFTS. Studi di Genere, Intersex, Femministi, Transfemministi e sulla Sessualità*, pubblicato il 31 marzo 2021, disponibile su: <https://retegifts.wordpress.com/2021/03/31/solidarieta-a-rachele-borghi/>.
- Gilardoni Guia (2021), *Razzismo situato. Ragioni storiche, socioculturali ed etiche per contrastarlo*, Milano, Vita e Pensiero.
- Gilroy Paul (1987), *There Ain’t no Black in the Union Jack. The cultural politics of race and nation*, London, Unwin Hyman.
- Gilroy Paul (2005), *Postcolonial melancholia*, New York, Columbia University Press.
- Giolo Orsetta (2014), “Norme, prassi e stereotipi nel diritto sessuato dell’immigrazione”, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 16/2, pp. 34-51.
- Giolo Orsetta e Scudieri Laura (2016), “Genere e religioni. Libertà, identità e confini”, in *About Gender*, 5/10, pp. I-XVI.
- Giordano Benito (1999), “A place called Padania? The Lega Nord and the political representation of Northern Italy”, in *European Urban and Regional Studies*, 6/3, pp. 215-230.
- Gissi Alessandra (2018), “«Le estere». Immigrazione femminile e lavoro domestico in Italia (1960-80)”, in *Meridiana*, 91, pp. 37-56.
- Gissi Alessandra (2020), “Migrazioni femminili e neofemminismo: una prospettiva storica”, in Busi B., *op. cit.*, pp. 139-157.
- Giuliani Gaia (2010) (a cura di), “Tutti i colori del bianco. Prospettive teoriche e sguardi critici sulla ‘whiteness’”, in *Studi culturali*, 1, pp. 79-86.

- Giuliani Gaia e Lombardi-Diop Cristina (2013), *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Firenze-Milano, Le Monnier.
- Giuliani Gaia (2013) (a cura di), “La sottile linea bianca. Intersezioni di razza, genere e classe nell’Italia postcoloniale”, in *Studi Culturali*, X/2, pp. 253-343.
- Giuliani Gaia (2015) (a cura di), *Il colore della nazione*, Firenze-Milano, Le Monnier-Mondadori Education.
- Giuliani Gaia (2019), *Race, Nation and Gender in Modern Italy. Intersectional Representations in Visual Culture*, London, Palgrave MacMillan.
- Giuliani Gaia (2021), *Monsters, Catastrophes and the Anthropocene. A Postcolonial Critique*, New York-London, Routledge.
- Göle Nilüfer (2013), *L’islam e l’Europa. Interpretazioni*, Roma, Armando editore.
- Gottschalk P. e Greenberg G. (2008), *Islamophobia. Making Muslim the Enemy*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- Gramsci Antonio ([1930] 1991), *La questione meridionale*, Roma, Editori riuniti.
- Gramsci Antonio ([1934] 2014), *Quaderni dal carcere. Quaderni 12-29 (1932-1935)*, Torino, Einaudi.
- Gribaldo Alessandra e Zapperi Giovanna (2012), *Lo schermo del potere. Femminismo e regime della visibilità*, Verona, Ombrecorte.
- Gribaldo Alessandra (2013), “Il genere del tempo. Una riflessione sullo sguardo e la produzione di alterità”, in *Studi Culturali*, 3/2013, pp. 381-402.
- Gribaldo Alessandra (2016), “Migrazione e fecondità: note su modernità e scelte riproduttive”, in *L’Uomo Società Tradizione Sviluppo*, 1, pp. 31-56.
- Gribaldo Alessandra e Rahola Federico (2021), “Introduzione. Sull’antropologia critica: concetti, genealogie e posizionamenti”, in *Etnografia e ricerca qualitativa*, 1, pp. 71-74.
- Grilli Simonetta e Vesce Maria Carolina (2021), “Introduzione. Spunti per una riflessione sui modelli normativi di genere e sessualità”, in *Illuminazioni*, 55, pp. 59-110.
- Gritti Roberto e Magdi Allam Cristiano (2001), *Islam, Italia. Chi sono e cosa pensano i musulmani che vivono tra noi*, Milano, Guerini.
- Grosfoguel Ramón (2012), “The Multiple Faces of Islamophobia”, in *Islamophobia Studies Journal*, 1/1, pp. 9-33
- Grosfoguel Ramón, Hernández Roberto e Rosen Velásquez Ernesto (2016) (a cura di), *Decolonizing the Westernized University: Interventions in Philosophy of Education from within and Without*, Lanham, Lexington Books.
- Grosfoguel Ramón (2017a), *Rompere la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, Mimesis, Milano-Udine.
- Grosfoguel Ramón ([2011] 2017b), “Razzismo epistemico, islamofobia epistemica e scienze sociali coloniali”, in Ead., *op. cit.*, pp. 143-155.
- Guardi Jolanda e Vanzan Anna (2012), *Che genere di islam. Omosessuali, queer e transessuali tra shari’a e nuove interpretazioni*, Roma, Ediesse.
- Guillaumin Colette ([1992] 2020), *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, Garbagnoli S., Perilli V. e Ribeiro Corossacz V. (a cura di), Verona, Ombrecorte.
- Guénif-Souilamas Nacira (2003), “Ni pute, ni soumise ou très pute, très voilée? Les inévitables contradictions d’un féminisme sous influence”, in *Cosmopolitiques*, 4, pp. 53-65.
- Guénif-Souilamas Nacira e Macé Éric (2004), *Les féministes et le garçon arabe*, Paris, Éditions de l’Aube.
- Guolo Renzo (1999), “Attori sociali e processi di rappresentanza nell’islam italiano”, in Saint-Blancat C., *op. cit.*, pp. 67-90.

- Guolo Renzo (2003), *Xenofobi e Xenofili. Gli italiani e l'Islam*, Roma-Bari, Laterza.
- Guolo Renzo (2016), *Sociologia dell'islam. Religione e politica*, Mondadori, Milano.
- Gusmano Beatrice (2020), “*I would prefer not to*. Doppia presenza femminista e pratiche collettive di complicità e *impoteramento*”, in *DWF*, 2/126, pp. 20-25.
- Hadar Leon T. (1992), “The ‘Green Peril’: Creating the Islamic Fundamentalist Threat”, in *Cato Policy Analysis*, 177, pubblicato il 27 agosto 1992, disponibile su: <https://www.cato.org/policy-analysis/green-peril-creating-islamic-fundamentalist-threat>.
- Hafez Farid (2017), “Debating the 2015 Islam Law in Austrian Parliament: Between Legal Recognition and Islamophobic Populism”, in *Discourse & Society*, 28/4, pp. 392-412.
- Hafez Farid (2018), “Schools of Thought in Islamophobia Studies: Prejudice, Racism, and Decoloniality”, in *Islamophobia Studies Journal*, 4/2, pp. 210–225.
- Hafez Farid (2021), “Austria: Campaign against ‘political Islam’ suffers a setback in court”, in *Middle East Eye*, pubblicato il 14 agosto 2021, disponibile su: <https://www.middleeasteye.net/opinion/austria-campaign-against-political-islam-setback>.
- Hajjat Abdellali e Mohammed Marwan (2012), “‘Islamophobie’: une invention française”, in *islamophobie.hypotheses.org*, pubblicato il 23 maggio 2012, disponibile su: http://islamophobie.hypotheses.org/193#identifiant_18_193.
- Hajjat Abdellali e Mohammed Marwan (2016), *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le «problème musulman»*, Paris, La Découverte.
- Hakuzwimana Ripanti Espérance (2019), *E poi basta. Manifesto di una donna nera italiana*, Gallarate, People.
- Halberstam Jack (2022), *L'arte queer del fallimento*. Roma: Minum Fax.
- Halsaa Beatrice, Roseneil Sasha e Sümer Sevil (2012) (a cura di), *Remaking Citizenship in Multicultural Europe. Women's Movements, Gender and Diversity*, New York, Palgrave MacMillan.
- Hall Stuart (1992), “The West and The Rest: Discourse and Power”, in Hall S. e Gieben B. (a cura di), *Formations of Modernity. Understanding Modern Societies*, Oxford-Cambridge, The Open University, pp. 185-227.
- Hall Stuart (2006), “L'importanza di Gramsci per lo studio della razza e dell'etnicità”, in Ead., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Roma, Meltemi, pp. 185-225.
- Hall Stuart (2017), *Familiar Stranger. A Life Between Two Islands*, Durham, Duke University Press.
- Halliday Fred (1999), “‘Islamophobia’ Reconsidered”, in *Ethnic and Racial Studies*, 22/5, pp. 892-902.
- Hamel Christelle (2005), “De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire”, in *Migrations Société*, 17/99-100, pp. 91-104.
- Hammer Juliane (2019), *Peaceful Families. American Muslim Efforts against Domestic Violence*, Princeton, Princeton University Press.
- Haraway Donna (1988), “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, in *Feminist Studies*, 14/3, pp. 575-599.
- Harding Sandra (2004) (a cura di), *The Feminist Standpoint Theory Reader*, New York-London, Routledge.
- Harmes Adam (2012), “The rise of neoliberal nationalism”, in *Review of International Political Economy*, 19/1, pp. 59-86.
- Harney Stefano e Moten Fred ([2013] 2021), *Undercommons. Pianificazione fuggitiva e studio nero*, Napoli e Milano, Tamu e Archive Books.

- Harrow Kenneth W. (1991) (a cura di), *Faces of Islam in African Literature*, London, James Currey.
- Harvey David (2006), *La guerra perpetua. Analisi del nuovo imperialismo*, Milano, Il saggiatore.
- Hashas Mohammed (2020), *The Idea of European Islam. Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity*, New York-London, Routledge.
- Hawthorne Camilla (2019), “Prefazione”, in Scego I., *op.cit.*, pp. 19-32.
- Hejazi Sara (2009), *L'altro islamico. Leggere l'islam in occidente*, Roma, Aracne.
- Hill Collins Patricia (1986), “Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought”, in *Social Problems*, 33/6, pp. S14-S32.
- Hill Collins Patricia e Bilge Sirma (2016), *Intersectionality*, Cambridge, Polity.
- Hirji Faiza (2021), “Claiming our Space: Muslim Women, Activism, and Social Media”, in *Islamophobia Studies Journal*, 6/1, pp. 78-92.
- hooks bell (1981), *Ain't I a Woman*, Boston, South End Press.
- hooks bell e Maria Nadotti (2020), *Elogio del margine / Scrivere al buio*, Napoli, Tamu.
- Houbabi Wissal e Rigo Enrica (2017), “Appoggiare la riforma della cittadinanza da una prospettiva femminista”, in *Non Una di Meno*, pubblicato il 13 ottobre 2017, disponibile al: <https://nonunadimeno.wordpress.com/2017/10/13/appoggiare-la-riforma-della-cittadinanza-da-un-prospettiva-femminista/>.
- Hull Gloria, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (1982) (a cura di), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, New York, Feminist Press.
- Huntington Samuel P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster.
- Iannucci Marisa (2013), *Gender Jihād: storia, testi e interpretazioni nei femminismi musulmani*, Cesena, Il Ponte Vecchio.
- Iannucci Marisa (2014a), “Genere e Islām, percorsi di liberazione”, in Assirelli A. *et al.*, *op. cit.*, pp. 9-38.
- Iannucci Marisa (2014b), “Geografia dei femminismi tra Oriente e Occidente”, in Assirelli A. *et al.*, *op. cit.*, pp. 115-121.
- Iannucci Marisa (2020), “‘Tornare’ all’islam: le musulmane italiane in cerca di cittadinanza”, in Riva V., *op. cit.*, pp. 173-179.
- Ignacio Bjoernaas Therese (2015), “Saving Muslim Women: A Feminist-postcolonial Critique of Veiling Legislation in Norway”, in *Islamophobia Studies Journal*, 3/1, pp. 78-89.
- Il Post (2015), “Perché alcuni usano ‘Daesh’ al posto di ISIS?”, in *Il Post*, pubblicato il 15 novembre 2015, disponibile su: www.ilpost.it/2015/11/15/attentati-parigi-isis-daesh/.
- Inno Laura, Rotundi Alessandra e Piccialli Arianna (2020), “COVID-19 lockdown effects on gender inequality”, in *Nature Astronomy*, 4, pp. 1114.
- InteRGRace (2018) (a cura di), *Visualità e (anti)razzismo*, Padova University Press, Padova.
- Jabbar Adel (2002), “La complessità negata”, in Rivera A., *op. cit.*, pp. 115-143.
- Jalal al-'Azm Sadiq (1980), “Orientalism and orientalism in reverse”, in *Khamsin, Journal of the Revolutionary Socialists of the Middle East*, 8, pp. 6-25.
- Jakku Nina (2018a), “Muslim clothing and Swedish whiteness: Becoming Muslim and the mobility of white converts to Islam”, in *Tijdschrift voor Genderstudies*, 21/3, pp. 265-280.
- Jakku Nina (2018b), “Islamophobia, Representation and the Muslim Political Subject. A Swedish Case Study”, in *Societies*, 8/124, pp. 1-17.

- Jansen Yolande e Meer Nasar (2020), “Genealogies of ‘Jews’ and ‘Muslims’: social imaginaries in the race–religion nexus”, in *Patterns of Prejudice*, 54/1-2, pp. 1-14.
- Jayawardena Kumari (1995), *The White Woman’s Other Burden: Western Women and South Asia during British Rule*, New York, Routledge.
- Jazmati Zuher e Studer Nina (2017), “Racializing ‘Oriental’ Manliness: From Colonial Contexts to Cologne”, in *Islamophobia Studies Journal*, 4/1, pp. 87-100.
- Jiwani Yasmin (2021), “Gendered Islamophobia in the Case of the Returning ISIS Women: A Canadian Narrative”, in *Islamophobia Studies Journal*, 6/1, pp. 52-77.
- Joly Danièle e Wadia Khurshed (2017), *Muslim Women and Power: Political and Civic Engagement in West European Societies. Gender and Politics*, London, Palgrave Macmillan.
- Jones Trina e Norwood Kimberly Jade (2016), “Aggressive Encounters & White Fragility: Deconstructing the Trope of the Angry Black Woman”, in *Iowa Law Review*, 102/5, pp. 2017-2070.
- Kan Djarah (2020a), *Ladri di denti*, Gallarate, People.
- Kan Djarah (2020b), “Vignetta uno”, post pubblicato su *facebook* il 26 settembre 2020, disponibile su: <https://www.facebook.com/djarahkan/posts/pfbid036NmEdfZq2quqn26rZGZHks7dfeweS5Vq7NYPrTYgeMm4Gw7QSDFL4tNTcpjAPHdl>
- Kan Djarah (2021a), “Chi ha paura dello Ius soli”, in *L’Espresso*, pubblicato il 20 marzo 2021, disponibile su: https://espresso.repubblica.it/politica/2021/03/30/news/ius_soli_paura-294351268/.
- Kan Djarah (2021b), “Il femminismo non è bianco”, in *L’Espresso*, pubblicato il 29 settembre 2021, disponibile su: https://espresso.repubblica.it/opinioni/2021/09/29/news/il_femminismo_non_e_bianco-319690757/.
- Kandyoti Deniz (1991) (a cura di), *Women, Islam and the State*, Basingstoke, Macmillan.
- Karami Leila e Scarcia Amoretti Biancamaria (2015) (a cura di), *Il protagonismo delle donne in terra d’islam. Appunti per una lettura storico-politica*, Roma, Ediesse.
- Kaya Ayhan (2014), “Islamophobia”, in Cesari, J., *op. cit.*, pp. 745-769.
- Keskin Tugrul (2012), *The Sociology of Islam. Secularism, Economy and Politics*, Reading, Ithaca Press,
- Khemilat Fatima (2020a), “Excluding veiled women from French public space: the emergence of a ‘respectable’ segregation?”, in *Journal of Gender Studies*, 30/2, pp. 214-226.
- Khemilat Fatima (2020b), “France Banned Muslim Women From Covering Their Faces. Now It Wants Everyone To Do Just That”, in *Newsweek*, pubblicato il 28 maggio 2020, disponibile su: <https://www.newsweek.com/muslim-veil-face-mask-ban-women-france-1507029>.
- Kian Azadeh (2007), “La polysémie du voile. Enjeux politiques et sociaux”, intervento presentato alla *Journée d’études du réseau européen VEIL*, Paris, 25 giugno 2007.
- Kian Azadeh (2010), “Introduction. Genre et perspectives post/dé-coloniales”, in *Les Cahiers du CEDREF*, 17, pp. 7-17.
- Kian Azadeh (2017), “Féminisme postcolonial : contributions théoriques et politiques”, in *Cités*, 4/72, pp. 69-80.
- Kilomba Grada ([2008] 2021), *Memorie della piantagione. Episodi di razzismo quotidiano*, Alessandria, Capovolte.

- King Russell (1993), "Recent Immigration to Italy: Character, Causes and Consequences", in *Geo Journal*, 30/3, pp. 283-292.
- Klug Brian (2012), "Islamophobia: A concept comes of age", in *Ethnicities*, 12(5), pp. 665–681.
- Kahf Mohja (1999), *Western Representations of the Muslim Woman. From Termagant to Odalisque*, Austin, University of Texas Press.
- Khalid Maryam (2014) "Gendering Orientalism: Gender, sexuality and race in post-9/11 global politics", in *Critical Race and Whiteness Studies*, 10 (1), pp. 1-18.
- Khosrokhavar Farhad (1997), *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion.
- Khosrokhavar Farhad (2002a), "L'islam dei giovani in Francia", in Rivera A., *op. cit.*, pp. 163-186.
- Labanca Nicola (2002), *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, Il Mulino, Bologna.
- Lady Whiistledown (2021), "Ethos e riflessioni sull'islam", in *#daqui*, Tamu Edizioni, pubblicato il 4 gennaio 2021, disponibile su: <https://tamuedizioni.com/tpost/dnx0s9f5e1-ethos-e-riflessioni-sullislam>.
- Lagomarsino Francesca (2021) (a cura di), *Pratiche religiose e percorsi di integrazione degli immigrati*, Genova, GUP.
- Lajevardi Nazita (2020), *Outsiders at Home. The Politics of American Islamophobia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lanfranco Monica (1996), "Quel velo non mi appartiene", in *Marea*, 2/4, p. 14.
- Lanfranco Monica (2005), *Senza velo. Donne nell'Islam contro l'integralismo*, Napoli, Intramoenia.
- Lanfranco Monica (2014), "L'urgenza della laicità", in *Riforma.it*, pubblicato il 09 ottobre 2014, disponibile su: <https://riforma.it/it/articolo/2014/10/09/lurgenza-della-laicita>.
- Lanfranco Monica (2021a), "World Hijab Day, la sfida delle femministe al velo islamico e alla sua celebrazione", in *Il Fatto Quotidiano*, pubblicato il 29 gennaio 2021, disponibile su: <https://www.ilfattoquotidiano.it/2021/01/29/world-hijab-day-la-sfida-delle-femministe-al-velo-islamico-e-alla-sua-celebrazione/6081984/>
- Lanfranco Monica (2021b), "Lettera di fine anno sulla difficile arte di discutere di temi 'divisivi' tra femministe", in *MicroMega*, pubblicato il 30 dicembre 2021, disponibile su: <https://www.micromega.net/temi-femminismo/>.
- Lanfranco Monica (2022), "Iran, laddove le donne non hanno cittadinanza i diritti di ogni essere umano sono in pericolo", in *Il Fatto Quotidiano*, pubblicato il 28 dicembre 2022, disponibile su: <https://www.ilfattoquotidiano.it/2022/12/28/iran-laddove-le-donne-non-hanno-cittadinanza-i-diritti-di-ogni-essere-umano-sono-in-pericolo/6918053/>.
- Latza Nadeau Barbie (2018), "Femme Fascista: How Giorgia Meloni became the star of Italy's far right", in *World Policy Journal*, 35/2, pp. 14-21.
- Laurano Patrizia (2014), "Musulmane d'Italia: la rappresentazione nei mass media", in Pföstl E., *op.cit.*, pp. 191-224.
- Laxer Emily (2018), "We are all republicans": Political Articulation and the Production of Nationhood in France's Face Veil Debate Comparative Studies, in *Society and History*, 60/4, pp. 938-967.
- Lazreg Marnia (1990), "Gender and Politics in Algeria: Unraveling the Religious Paradigm", in *Signs*, 15/4, pp. 755-780.
- Law Ian, Easat-Daas Amina, Merali Arzu e Sayyid Salman (2019) (a cura di), *Countering Islamophobia in Europe. Mapping Global Racisms*, New York, Palgrave Macmillan.

- Lazrak-Toub Jehan (2016), “Où sont les femmes... voilées?”, in Henni-Moulaï, N., *op. cit.*, pp. 115-127.
- Le Imperterrite (2020), “Tu sei mia/tu sei me: immaginare l’università femminista oltre l’isolamento, lo sfruttamento e le disparità di potere”, in *DWF*, 2/126, pp. 13-19.
- Le Impostore (2020), “Una stanza tutta per noi”, in *DWF*, 2/126, pp. 50-56.
- Le Smagliatrici (2019), “In un mondo che spinge alla competizione moltiplichiamo le occasioni di complicità. Verso lo sciopero globale transfemminista dei generi e dai generi”, in *Effimera*, pubblicato il 11 febbraio 2019, disponibile su: <http://effimera.org/un-mondo-ci-spinge-alla-competizione-moltiplichiamo-le-occasioni-complicita-verso-lo-sciopero-globale-transfemminista-dei-generi-dai-generi-le-smagliatrici/>.
- Leunkeu Laetitia, Maffezzoni Loretta, Moïse Marie e Reyna Alessia (2022), “Razzializzazione”, in *Parole - Internazionale extra*, 19, pp. 22-27.
- Levrero Renato (2011), “L’invenzione della razza bianca”, in *Mondi Migranti*, 3, pp. 29-56.
- Lewis Bernard (1990), “The Roots of Muslim Rage”, in *The Atlantic*, 266/3, pp. 47-60.
- Lister Ruth (1997), *Citizenship. Feminist Perspectives*, Basingstoke and New York, Palgrave Macmillan.
- Lister Ruth (2007) “Inclusive Citizenship: Realizing the Potential”, in *Citizenship Studies*, vol 11, no.1, pp. 49-61.
- Listerborn Carina (2016), “Feminist struggle over urban safety and the politics of space”, in *European Journal of Women’s Studies*, 23/3, pp. 251-264.
- Lorde Audre ([1984] 2014), *Sorella Outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, Giacobino M. e Gianello Guida M. (a cura di), Milano, Il dito e la luna.
- Lorde Audre (2018), “Litania per la sopravvivenza”, in Ead., *D’amore e di lotta. Poesie scelte, con testo a fronte*, WiT – Women in translation (a cura di), Firenze, Le Lettere, pp. 95-99.
- Lugones Maria (2008), “The Coloniality of Gender”, in *Worlds & Knowledges Otherwise*, 2, pp. 1-17.
- Lugones Maria (2010), “Toward a Decolonial Feminism”, in *Hypatia*, 25/4, pp. 742-759.
- Luongo Monica (2008), “Femminismi del mondo. A Sud. Introduzione,” in *DWF*, 3-4, pp. 5-13.
- Macdonald Myra (2006), “Muslim Women and the Veil”, in *Feminist Media Studies*, 6/1, pp. 7-23.
- Macioti Maria Immacolata (2012), “L’Islam in Italia. Tra fondamentalismo e islamofobia”, in *La critica sociologica*, 46, 181, pp. 69-72.
- Maddanu Simone (2014), “Gli Indigeni della Repubblica. Il movimento postcoloniale in Francia e l’Islam”, in *Etnografia e ricerca qualitativa*, 2, pp. 305-327.
- Mahmood Saba (2005), *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- Mahmood Saba (2009) “Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War on Terror”, in Herzog H. e Braude A. (a cura di), *Gendering Religion and Politics*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 193-215.
- Mainardi Arianna (2022), “The Mediated Experience of Girls of Muslim Culture in the French Context as a Challenge to Gender Stereotypes and Islamophobia: An Intersectional Perspective”, in *Journalism and Media*, 3, pp. 557-567.
- Maira Sunaina (2009), “‘Good’ and ‘Bad’ Muslim Citizens: Feminists, Terrorists, and U. S. Orientalisms”, in *Feminist Studies*, 35/3, pp. 631-656.

- Makaping Geneviève ([2001] 2022), *Traiettorie di sguardi. E se gli altri foste voi?*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Maldonado-Torres Nelson (2008a), *Against War*, Duke University Press, Durham-London.
- Maldonado-Torres Nelson (2008b), “Religion, Conquête et Race dans la Fondation du monde Moderne/Colonial”, in Mestiri M. *et al.*, *op. cit.*, pp. 205-238.
- Malik Maleiha (2010) (a cura di), *Anti-Muslim Prejudice. Past and Present*, New York-London, Routledge.
- Mamdani Mahmood (2002), “Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism”, in *American Anthropologist*. 104 (3): 766-75.
- Mamdani Mahmood (2005), *Musulmani buoni e cattivi. La guerra fredda e le origini del terrorismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Manera Manuela (2021), *La lingua che cambia. Rappresentare le identità di genere, creare gli immaginari, aprire lo spazio linguistico*, Torino, Eris.
- Maneri Marcello (2012), “L’immigrazione nei media. La traduzione di pratiche di controllo nel linguaggio in cui viviamo”, in *Anuac, Rivista dell’Associazione Nazionale Universitaria Antropologi Culturali*, 1/1, pp. 24-37.
- Maneri Marcello e Quassoli Fabio (2021) (a cura di), *Un attentato «quasi terroristico». Macerata 2018, il razzismo e la sfera pubblica al tempo dei social media*, Roma, Carocci.
- Mangani Andrea (2022), “Come sta l’informazione locale? Le testate locali italiane dopo vent’anni di rivoluzione digitale”, in *Economia e società regionale*, 1, pp. 126-144
- Mangiarotti Emanuela (2022), *Il corpo dello yoga. Le donne nell’immaginario e nella pratica dello yoga contemporaneo*, tesi di dottorato in Scienze Sociali, Università di Genova.
- Maniscalco Maria Luisa (2012), *Islam europeo. Sociologia di un incontro*, Milano, Franco-Angeli.
- Marcasciano Porpora (2007), *AntoloGaia. Sesso, genere e cultura degli anni ‘70*, Milano, Il dito e la luna.
- Marchetti Sabrina (2004), “Le donne delle donne”, in *DWF*, 61-62, pp. 68-98.
- Marchetti Sabrina, Mascat Jamila M.H e Perilli Vincenza (2012) (a cura di), *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Roma, Ediesse.
- Marchetti Sabrina e Salih Ruba (2017), “Policing gender mobilities: interrogating the ‘feminisation of migration’ to Europe”, in *International Review of Sociology*, 27/1, pp. 6-24,
- Markman Kris M. (2012), “Doing radio, making friends, and having fun: Exploring the motivations of independent audio podcasters”, in *New Media & Society* 14/4, pp. 547-565.
- Marletti Carlo (1995), *Televisione e Islam. Immagini e stereotipi dell’Islam nella comunicazione italiana*, Torino, RAI-Nuova Eri.
- Marone Francesco e Vidino Lorenzo (2018), *Destinazione Jihad. I foreign fighters d’Italia*, Milano, Ledizioni.
- Martinez-Cuadros Rosa, Esteso Rubio Carolina e Griera Mar (2021), “Defying secularization. Biographical trajectories of young Muslim and Sikh women activists in Barcelona”, in *Etnografia e ricerca qualitativa*, 3, pp. 411-432.
- Martin-Muñoz Gema (2008), “L’islamofobie inconsciente”, in Mestiri M. *et al.*, *op. cit.*, pp. 15-28.
- Martorano Noemi e Prearo Massimo (2020) (a cura di), *Migranti Lgbt. Pratiche, politiche e contesti di accoglienza*, Pisa, ETS.

- Marturano Graziella (2021), “On the borders of the Balkan route: practices of solidarity with migrants and criminalization processes”, in *Mondi Migranti*, 3, pp. 43-63.
- Masciat Jamila M.H. (2012), “Neo-Orientalismo. Il ritorno di Shahrazad”, in Marchetti S. *et al.*, *op. cit.*, pp. 189-195.
- Massari Monica (2006), *Islamofobia La paura e l'islam*, Roma-Bari, Laterza.
- Massari Monica (2008), “L’altro musulmano: dall’esperienza del pregiudizio alla richiesta di riconoscimento”, in *Mondi Migranti*, 1, pp. 43-57.
- Massari Monica (2014), “Musulmane e moderne. Spunti di riflessione su donne, islam e costruzioni sociali della modernità”, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3, pp. 553-573.
- McClintock Anne (1994), *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Imperial Context*, New York-London, Routledge.
- Melandri Lea (2017), *Alfabeto d'origine. Memoria del corpo e scrittura di esperienza*, Vicenza, Pozza.
- Melandri Francesca (2017), *Sangue giusto*, Milano, Rizzoli.
- Mellino Miguel (2009) (a cura di), *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Roma, Meltemi.
- Mellino Miguel (2011), “De-provincializzare l’Italia. Note su colonialità, razza e razzializzazione nel contesto italiano”, in *Mondi Migranti*, 3, pp. 57-90.
- Menonna Alessio (2016), “La presenza musulmana in Italia”, [Fact-sheet](#), Fondazione ISMU.
- Meo Eleonora (2018), “I codici estetici della cittadinanza: Visualità e razzismo nel dispositivo europeo della cittadinanza”, in *InteRGRace, Visualità e (anti)razzismo*, Padova University Press, Padova pp. 35-45.
- Mernissi Fatima (1975), *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, New York, Halsted Press.
- Mernissi Fatima (2000), *L'harem e l'Occidente*, Firenze, Giunti.
- Mestiri Mohamed, Grosfoguel Ramón e Soum El Yamine (2008) (a cura di), *Islamophobie dans le monde moderne*, Paris, IIIT France.
- Mezzadra Sandro (2001), *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona, Ombrecorte.
- Mignolo Walter D. (2006), “Islamophobia/Hispanophobia: The (Re) Configuration of the Racial Imperial/Colonial Matrix”, in *Human Architecture*, 5/1, pp. 13-28.
- Mignolo Walter D. (2006), “Foreword. Yes, We Can”, in Dabashi H., *op. cit.*, pp. XVIII-XLII.
- Mir-Hosseini Ziba (2020), “Why Do We Need ‘Islamic Feminism’?”, in *Al Raida Journal*, 44/2, pp. 85-91.
- Mirshahvalad Mino (2020), *Sciiti in Italia. Il cammino dell’islam minoritario in diaspora*, Mercato San Severino, Paguro.
- Mirshahvalad Mino (2022), “Shi’a Women in Italy: Between Tradition and Traditionalism”, in *Religions*, 13/12, pp. 1-14.
- Mirza Heidi Safia (2013), “Embodying the Veil: Muslim Women and Gendered Islamophobia in ‘New Times’”, in Gros Z. *et al.* (a cura di), *Gender, religion and education in a chaotic postmodern world*, Dordrecht, Springer, pp. 303-318.
- Mishra Smeeta (2006), “‘Saving’ Muslim women and fighting Muslim men: Analysis of representations in *The New York Times*”, intervento presentato alla *Global Fusion Conference* a Chicago, disponibile su: <https://www.globalmediajournal.com/open-access/saving-muslim-women-and-fighting-muslim-men-analysis-of-representations-in-the-new-york-times.pdf>, pp. 1-33.

- Moatti Claudia (2020), “Terra nullius”, in Navone L., *op. cit.*, pp. 15-32.
- Mogahed Dalia (2021), “Is the Taliban’s treatment of women really inspired by Sharia?”, in *Al Jazeera English*, pubblicato il 22 agosto 2021, disponibile su: <https://www.aljazeera.com/opinions/2021/8/22/is-the-talibans-treatment-of-women-really-inspired-by-sharia>.
- Moghissi Haideh (2011), “Islamic Feminism Revisited”, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 31/1, pp. 76-84.
- Mohanty Chandra T. (1984), “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, in *Boundary*, 12/3, pp. 333-358.
- Mohanty Chandra T. ([2003] 2012), *Femminismo senza frontiere. Teorie, differenze, conflitti*, Verona, Ombrecorte.
- Mohanty Chandra T., Bruce Pratt Minnie e Riley Robin L. (2008) (a cura di), *Feminism and War. Confronting US Imperialism*, London, Zed Books.
- Moïse Marie e Prunetti Alberto (2018), “Nota di traduzione”, in Davis A., *op. cit.*, pp. 19-20.
- Moïse Marie (2019a), “Abbiamo piantato un fiume di risate”, in Scego I., *op.cit.*, pp. 35-54
- Moïse Marie (2019b), “Il femminismo nero”, in Curcio A. (a c. di), *Introduzione ai femminismi*, Roma, Derive Approdi, pp. 27-42.
- Moïse Marie e Panighel Marta (2020), “Les féministes italiennes contre les violences faites aux femmes. Une mobilisation d’ampleur”, in Delage P. e Gallot F. (a cura di), *Féminismes dans le monde. 23 récits d’une révolution mondiale*, pp. 125-133, Paris, Éditions Textuel.
- Moïse Marie e Pesarini Angelica (2022), “Nota di traduzione”, in Davis A., *Blues e femminismo nero. Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith e Billie Holiday*, Roma, Alegre, pp. 19-20.
- Molinari Martina (2021), “I veli islamici e la Corte europea dei diritti umani: una questione aperta”, in *Ius in itinere*, pubblicato il 25 maggio 2021, disponibile su: <https://www.iusinitinere.it/i-veli-islamici-e-la-corte-europea-dei-diritti-umani-una-questione-aperta-38891>.
- Moors Annelies e Salih Ruba (2009), “‘Muslim women’ in Europe: Secular normativities, bodily performances and multiple publics”, in *Social Anthropology/Antropologie Sociale*, 17/4, pp. 375-378.
- Moosavi Leon (2015), “The racialization of Muslim converts in Britain and their experiences of Islamophobia”, in *Critical Sociology*, 41, pp. 41-56.
- Moosavi Leon (2020b), “The decolonial bandwagon and the dangers of intellectual decolonization”, in *International Review of Sociology/Revue Internationale de Sociologie*, 30/2, pp. 332-354.
- Morgan Robin (1984) (a cura di), *Sisterhood is Global*, New York, The Feminist Press
- Aldon D. Morris (2015), *The Scholar Denied. W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology*, Berkley, University of California Press.
- Morrison Toni ([1992] 1994), *Giochi al buio*, Frassinelli, Milano
- Morucci Claudia (2018), “I rapporti con l’Islam italiano: dalle proposte d’intesa al Patto nazionale”, in *Stato e chiese*, 38, pp. 1-32.
- Mountz Alison, Bonds Anne, Mansfield Becky, Loyd Jenna, Hyndman Jennifer, Walton-Roberts Margaret, Basu Ranu, Whitson Risa, Hawkins Roberta, Hamilton Trina e Curran Winifred (2015), “For slow scholarship. A feminist Politics of resistance through Collective action in the Neoliberal University”, in *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 14/4, pp. 1235-1259.

- Mrázek Miloš (2017), “The Word ‘Islamophobia’ As a *Terminus Technicus* of Social Sciences?”, in *Central European Journal Of Contemporary Religion*, 2, pp. 19–28.
- Mubiayi Ingy (2005), “Concorso”, in AA.VV., *Pecore Nere. Racconti*, Laterza, Roma-Bari.
- Mubiayi Ingy (2008), “Nascita”, in AA.VV., *Amori bicolori*, Laterza, Roma-Bari.
- Munoz Martin (2005), “Mujeres musulmanas: entre el mito y la realidad”, in Checa y Olmos F. (a cura di), *Mujeres en el camino. El fenomeno de la migracion femenina en España*, pp.193-220.
- Murji Karim e Solomos John (2005) (a cura di), *Racialization. Studies in theory and practice*, Oxford, Oxford University Press.
- Mustafa Nawal (2020), *Muslim Women don't need saving. Gendered Islamophobia in Europe*, disponibile su: <https://www.tni.org/en/genderedislamophobia>, pp. 1-20.
- Najmabadi Afsaneh (1991), “Haards of Mofernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran”, in Kandyoti D., *op. cit.*, pp. 48-77.
- Naseem Jawiria e Adnanb Wifag (2019), “Being a second generation Muslim woman in the French labour market. Understanding the dynamics of (visibility of) religion and gender in labour market access, outcomes and experiences”, in *Research in Social Stratification and Mobility*, 61, pp. 79-93.
- Naso Paolo (2018), “Per un Islam Italiano. Tra stop and go”, in El Ayoubi M. e Paravati C., *op. cit.*, pp. 70-81.
- Navone Lorenzo (2020) (a cura di), *Confini, mobilità e migrazioni. Una cartografia dello spazio europeo*, Milano, Agenzia X.
- Navone Lorenzo e Rahola Federico (2020) (a cura di), “European Border regime. Un'intervista a Étienne Balibar”, in Navone L., *op. cit.*, pp. 33-47.
- Nelson Christopher (2015), “The Domestic is Political, and the Political is Gendered: An Analysis of Veiled Subjects, Gendered Epistemologies, and Muslim Bodies”, in *Islamophobia Studies Journal*, 3/1, pp. 106-114.
- Nesrine Ferjani (2016), “Je parle de la France, ils me parlent de l'Afghanistan...”. in Henni-Moulaï N., *Voiles et préjugés*, Paris, MeltingBook, pp. 101-114.
- Nocentini Silvia (2021), “Il ruolo delle moschee genovesi nei processi d'integrazione dei migranti”, in Lagomarsino F., *op. cit.*, pp. 77-112.
- Nocenzi Mariella (2014), “I circuiti socio-occupazionali delle donne musulmane in Italia”, in Pföstl E., *op.cit*, pp. 103-159.
- Non Una di Meno (2017a), *Abbiamo un piano. Piano femminista contro la violenza maschile sulle donne e la violenza di genere*, disponibile su: https://nonunadimeno.files.wordpress.com/2017/11/abbiamo_un_piano.pdf.
- Non Una di Meno (2017b), “8 marzo 2017: sciopero delle donne. Se le nostre vite non valgono, allora ci fermiamo!”, pubblicato il 17 gennaio 2017, disponibile su: <https://nonunadimeno.wordpress.com/2017/01/17/8-marzo-2017-sciopero-delle-donne-se-le-nostre-vite-non-valgono-allora-ci-fermiamo/>.
- Non Una di Meno (2017c), “Non un'ora di sciopero di meno. Divisione sessuale del lavoro, distribuzione del potere fra i generi e carriere accademiche”, pubblicato il 16 febbraio 2017, disponibile su: <https://nonunadimeno.wordpress.com/2017/02/16/non-unora-di-sciopero-di-meno-divisione-sessuale-del-lavoro-distribuzione-de-potere-fra-i-generi-e-carriere-accademiche/>.
- Nussbaum Martha C., “Un invito a non semplificare”, in Okin S.M., *op. cit.*, pp. 117-129.
- Obasuyi Oiza Q.D. (2020), *Corpi estranei. Il razzismo rimosso che appiattisce le diversità*, Gallarate, People.

- Okin Susan Moller ([1997] 1998), “Il multiculturalismo danneggia le donne?”, in *Marea*, 4/2, pp. 5-12.
- Okin Susan Moller ([1999] 2007), *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Milano, Raffaello Cortina.
- Ong Aihwa (1988), “Colonialism and Modernity: Feminist Re-presentations of Women in Non-Western Societies”, in *Inscriptions*, 3-4, disponibile su: <https://culturalstudies.ucsc.edu/inscriptions/volume-34/aihwa-ong/>.
- Onna Pas (2020), “Sull’edizione italiana degli *Appunti per un dizionario delle amanti*”, in Wittig M. e Zeig S., *op. cit.*, pp. 153-160.
- Orioles Marco (2015), *E dei figli che ne facciamo? L'integrazione delle seconde generazioni di immigrati*, Ariccia, Aracne.
- Orrù Paolo (2014), “Racist Discourse on social networks: a discourse analysis of Facebook posts in Italy”, in *Rhesis*, 5, 133-131.
- Ouassak Fatima (2015), *Discriminations Classe / Genre / Race. Repères pour comprendre et agir contre les discriminations que subissent les femmes issues de l'immigration post-coloniale*, Réseau Classe/Genre/Race, Villeneuve d’Ascq, IFAR.
- Pace Enzo (2003), “‘Politics of Paradise’. Conflitti di religione e conflitti di identità prima e dopo l’11 settembre”, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1, pp. 25-42.
- Pace Enzo (2008), *Sociologia dell'Islam. Fenomeni religiosi e logiche sociali*, Carocci, Roma.
- Panico Carla (2016), “Dove comincia il Sud? Generazione, questione meridionale ed empatie ribelli al tempo della mobilità europea”, in *Euronomade*, pubblicato il 27 luglio 2016, disponibile su: <http://www.euronomade.info/?p=7614>.
- Panighel Marta (2016), “Islamofobia e alleanze intersezionali in Francia”, in *Effimera*, pubblicato il 27 august 2016, disponibile su: <http://effimera.org/alleanze-intersezionali-francia/>.
- Panighel Marta (2019), “L’intersezionalità spiegata a mia mamma”, in *Outlaws*, Bologna, Other Side Rrrriot Press, 0, pp. 19-20.
- Panighel Marta (2021), “Contro i confini, fuori dai margini”, in *DWF*, 3/131, pp. 57-63.
- Panighel Marta (2022), “Unveiling (post)colonial *République*: Gendered Islamophobia in France”, in *About Gender*, 11/21, pp. 142-172.
- Panighel Marta (forthcoming), La sorellanza è globale? La rappresentazione dell’Altra in *Effe* (1973-1982)”, in Stelliferi P. e Voli S. (a cura di), *Anni di rivolta. Nuovi sguardi sulla storia dei femminismi dal lungo 68 a oggi*, Roma, Viella.
- Papa Catia (2009), *Sotto altri cieli. L’Oltremare nel movimento femminile italiano*, Roma, Viella.
- Passarelli Gianluca e Tuorto Dario (2018), *La Lega di Salvini. Estrema destra di governo*, Bologna, Il mulino.
- Patriarca Silvana (2021), *Il colore della Repubblica. Figli della guerra e razzismo nell'Italia postfascista*, Torino, Einaudi.
- Pavan Elena (2020), “Ancora per un’accademia lenta”, in *DWF*, 2/126, pp. 57-62.
- Pedersen Louise (2020), “Moving Bodies as Moving Targets: A Feminist Perspective on Sexual Violence in Transit”, in *Open Philosophy*, 3/1, pp. 369-388.
- Peker Efe (2021), “Right-Wing Populism and the Securitisation of Laïcité Narratives in French Education Policy”, in *Social Policy & Society*, 20/2, pp. 326-339.
- Pepicelli Renata (2007), “Donne e diritti nel Mediterraneo”, in Cassano, F. e Zolo, D., *op. cit.*, pp. 315-334.
- Pepicelli Renata (2010a), *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma.

- Pepicelli Renata (2010b), “L’islam rappresenta una minaccia per il secolarismo? Alcune considerazioni su Europa, Islam e femminismo islamico”, in *Filosofia Politica*, XXIV/3, pp. 1-17.
- Pepicelli Renata (2012a), *Il velo nell’Islam. Storia, politica, estetica*, Roma, Carocci.
- Pepicelli Renata (2012b), “Donne migranti e revival religioso in una periferia romana. Islam e cristianesimo a Centocelle”, in *La critica sociologica*, XLVI/182, pp. 161-190.
- Pepicelli Renata (2014), “Letteratura e internet: giovani donne musulmane d’Italia si raccontano e raccontano di emancipazione femminile, identità italiana e Islam”, in Pföstl E., *op.cit.*, pp. 161-190.
- Pepicelli Renata (2015), “Dall’Islam delle madri all’Islam delle figlie. Giovani musulmane tra *agency* e intersezionalità nella città di Roma”, in Acocella I. e Pepicelli R., *op. cit.*, pp. 61-94
- Pepicelli Renata (2018), “Postfazione”, in Ben Mohamed T., *op. cit.*, pp. 233-238.
- Pepicelli Renata (2020), “Oltre il velo di Silvia”, in *Femministerie*, pubblicato il 15 maggio 2020, disponibile su: <https://femministerie.wordpress.com/2020/05/15/oltre-il-velo-di-silvia/>.
- Pepicelli Renata (2021), “La condizione delle donne nell’Afghanistan dei Talebani: intervista a Renata Pepicelli”, in *Scienza e Pace magazine*, pubblicato il 19 settembre 2021, disponibile su: <https://magazine.cisp.unipi.it/la-condizione-delle-donne-nellafghanistan-dei-talebani-intervista-a-renata-pepicelli/>.
- Perilli Vincenza (2006), “«Sexe» et «race» dans les féminismes italiens. Jalons d’une généalogie”, in *Les cahiers du CEDREF*, 14, pp. 105-143.
- Perilli Vincenza (2007), “L’analogia imperfetta. Sessismo, razzismo e femminismi tra Italia, Francia e Stati Uniti”, in *Zapruder*, 13, pp. 9-25.
- Perilli Vincenza (2014), “Desiring Arabs. L’occidente, gli arabi, la sessualità”, in *Zapruder*, 3, pp. 136-147.
- Perocco Fabio (1999), “L’Italia nella costruzione dell’islam europeo”, in Saint-Blancat C., *op. cit.*, pp. 47-66.
- Perry Barbara (2014), “Gendered Islamophobia: hate crime against Muslim women”, in *Social Identities*, 20/1, pp. 74-89.
- Peruzzi Gaia, Volterrani Andrea e Lombardi Raffaele (2021), “Uguali o diversi? Sull’uso delle piattaforme digitali da parte dei giovani islamici in Italia”, in *E/C*, XV/31, pp. 225-234.
- Pesarini Angelica (2017), “Blood Is Thicker than Water”: The Materialization of the Racial Body in Fascist East Africa”, in *Zapruder World*, 4.
- Pesarini Angelica e Panico Carla (2021), “From Colston to Montanelli: public memory and counter-monuments in the era of Black Lives Matter”, in *From The European South*, 9, pp. 99-113.
- Pesarini Angelica (2022), “Anti-racism without race: the Italian case”, intervento presentato al [seminario](#) *Frontiers of Anti-Racism: Struggles of Migrant and Racialized Subjectivities* alla Scuola Normale Superiore di Pisa, il 22 aprile 2022.
- Petricola Elena e Tappi Andrea (2010), “Orientalismi all’italiana”, in *Zapruder*, 23, pp. 2-7.
- Petrovich Njegosh Tatiana (2012), *Gli italiani sono bianchi? Per una storia culturale della linea del colore in Italia*, in *Parlare di razza. La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti*, Petrovich Njegosh T. e Scacchi A. (a cura di), Verona, Ombrecorte, pp. 13-45.
- Petti Gabriella (2017), “Il corpo negato del terrorista. Iconografie del terrore negli attacchi parigini del 2015”, in *Etnografia e ricerca qualitativa*, 2, pp. 195-221.
- Pföstl Eva (2014) (a cura di), *Musulmane d’Italia*, Roma, Bordeaux.

- Pin Andrea (2019), “Islam e Costituzione italiana: il ruolo della cittadinanza”, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, pp. 49-64.
- Pinelli Barbara (2010), “Soggettività e sofferenza nelle migrazioni delle donne richiedenti asilo in Italia”, in Ribeiro-Corossacz V. e Gribaldo A., *op. cit.*, pp. 135-156.
- Pinelli Barbara (2019), *Migranti e rifugiate. Antropologia, genere e politica*, Milano, Cortina.
- Pogliano Andrea (2020), “Sociologia dei media e studi politici sulle migrazioni: tre direzioni per un dialogo”, in *Mondi migranti*, 2, pp. 63-79.
- Pohjonen Matti e Udupa Sahana (2017), “Extreme Speech Online: An Anthropological Critique of Hate Speech Debates”, in *International Journal of Communication*, 11, pp. 1173–1191.
- Portelli Sandro (1985), *Centro-periferia, lingua-dialetto, trascrizione-traduzione. Alcune considerazioni in margine al problema della ‘comunicazione’ degli ultimi lavori di Nuto Revelli*, in *Il Presente e la Storia*, 27, pp. 177-184.
- Prandini Assis Mariana e Ogando Ana Carolina (2018), “Bolsonaro, ‘gender ideology’ and hegemonic masculinity in Brazil”, in *Al Jazeera English*, pubblicato il 31 ottobre 2018, disponibile su: <https://www.aljazeera.com/opinions/2018/10/31/bolsonaro-gender-ideology-and-hegemonic-masculinity-in-brazil>
- Prasad Nivedita (2013), “Racist Feminisms. The Hegemonic Power of Feminist Actors in the Discourse on Immigration Policies”, in Poma S. e Pühl K. (a cura di), *Prospects of Asian Migration. Transformation of Gender and Labour Relation*, Berlin, Rosa-Luxemburg-Stiftung, pp. 90-95.
- Preciado Paul (2018), *Terrore anale. Appunti sui primi giorni della rivoluzione sessuale*, Roma, Fandango.
- Premazzi Viviana (2021), “Young Muslims and Islamophobia in Italy: What is at Stake?”, in *Culture e Studi del Sociale*, 6/1, pp. 51-64.
- Proglione Gabriele (2012-2013) (a cura di), *Orientalismi Italiani*, 3 voll., Alba, Antares.
- Proglione Gabriele (2016), *Libia, 1911-1912. Immaginari coloniali e italianità*, Firenze, Le Monnier.
- Proglione Gabriele (2020) (a cura di), *Islamofobia e razzismo. Media, discorsi pubblici e immaginario nella decostruzione dell'altro*, Torino, Edizioni SEB27.
- Proglione Gabriele (2021), “Lettere al Governatore della Libia. Sull’eredità del colonialismo italiano (Parte I)”, in *Machina – deriveapprodi*, pubblicato il 22 settembre 2021, disponibile su: <https://www.machina-deriveapprodi.com/post/lettere-al-governatore-della-libia>.
- Puar Jasbir (2007), *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham and London, Duke University Press.
- Pusterla Michela (2019), “Parlare femminista: la lingua di *Non una di meno*”, in “Non esiste solo il maschile. Teorie e pratiche per un linguaggio non discriminatorio da un punto di vista di genere”, Sergio A. *et. al.* (a cura di), Trieste, EUT, pp. 109-115.
- Quellien Alain (1910), *La Politique musulmane dans l’Afrique occidentale française*, Paris, Émile Larose, disponibile su: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6152175h.texte/Image#>.
- Queirolo Palmas Luca e Rahola Federico (2011), “Introduzione. Nominare la razza”, in *Mondi Migranti*, 3, pp. 21-27.
- Queirolo Palmas Luca (2017), “Tra le macerie della Jungle di Calais. Reperti da una battaglia”, in *Etnografia e ricerca qualitativa*, 3, pp. 453-470.

- Quijano Aníbal (1999/2007), “Coloniality and Modernity/Rationality”, in *Cultural Studies*, 21/2-3, pp. 168-178.
- Rahola Federico (2003), *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell’umanità in eccesso*, Verona, Ombrecorte.
- Rahola Federico (2005), “Rappresentare ‘gli spazi del fuori’. Note per un’etnografia dei campi profughi”, in *Antropologia*, 5, pp. 67-83
- Rahola Federico (2022), “Lungo le rotte Maroon”, in *Selve in città*, Bertagna A. e Giberti M. (a cura di), Milano, Mimesis, pp. 50-59.
- Rashid Naaz (2016), *Veiled Threats. Representing the Muslim Woman in Public Policy Discourses*, Bristol, Policy Press.
- Rashid Naaz (2017), “‘Everyone is a feminist when it comes to Muslim women’: Gender and Islamophobia”, in Elahi F. e Khan O., *op. cit.*, pp. 61-64.
- RAWA (2019), “Interview: Afghan Women’s Struggles against Patriarchy, Imperialism & Capitalism”, in *Komun-Academy*, pubblicato il 20 settembre 2019, disponibile su: <http://www.rawa.org/rawa/2019/09/20/interview-afghan-women-s-struggles-against-patriarchy-imperialism-and-capitalism.html>.
- Repubblica (2017), “‘Stupro più odioso se commesso da profugo’, bufera su Debora Serracchiani”, in *la Repubblica*, pubblicato il 12 maggio 2017, disponibile su: https://www.repubblica.it/politica/2017/05/12/news/stupro_piu_odioso_se_commessoda_profugo_coro_di_critiche_a_serracchiani-165264189/.
- Resistenze in Cirenaica (2020) (a cura di), *I quaderni di Cirene. Vol. 4*, Bologna, Senza Blackjack.
- Ribeiro Djamilia (2020), *Il luogo della parola*, Alessandria, Capovolte.
- Ribeiro Corossacz Valeria e Gribaldo Alessandra (2010) (a cura di), *La produzione del genere. Ricerche etnografiche sul femminile e sul maschile*, Verona, Ombrecorte.
- Ribeiro Corossacz Valeria (2015), *Bianchezza e mascolinità in Brasile. Etnografia di un soggetto dominante*, Milano-Udine, Mimesis.
- Ribeiro Corossacz Valeria (2016), “Da razza a razzismo, un passaggio necessario”, in *Scienza & Società*, 27/28, pp. 51-59.
- Rich Adrienne (1986), *Notes toward a Politics of Location*, in *Blood, Bread, and Poetry*, Ead., New York, W. W. Norton.
- Ricucci Roberta (2005), “La generazione «1.5» di minori stranieri. Strategie di identità e percorsi di integrazione fra famiglie e tempo libero”, in *Polis*, 2, pp. 233-261.
- Rigo Enrica (2022), *La straniera. Migrazioni, asilo, sfruttamento in una prospettiva di genere*, Roma, Carocci.
- Riva Virginie ([2015] 2020), *Convertite*, a cura di Daniela Marin e Eleonora Salvadori, Pisa, ETS.
- Rivera Annamaria (2002a), *L’inquietudine dell’islam fra tradizione, modernità e globalizzazione*, Bari, Dedalo.
- Rivera Annamaria (2002b), “Islam e Occidente: un tragico gioco di specchi”, in Ead., *op. cit.*, pp. 6-8
- Rivera Annamaria (2003a), “L’islamofobia in Occidente”, in *Guerre & Pace*, 103/104, pp. 1-8.
- Rivera Annamaria (2003b), *Estranei e nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia*, Derive Approdi, Rom
- Rivera Annamaria (2005), *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull’alterità*, Bari, Dedalo.

- Rivera Annamaria (2016), “Il ruolo della ‘razza’ nel razzismo”, in *Città della Scienza*, pubblicato il 29 febbraio 2016, disponibile su: <http://www.cittadellascienza.it/centrostudi/2016/02/il-ruolo-della-razza-nel-razzismo/>.
- Roberts Dorothy (1998), *Killing the Black Body. Race, Reproduction, and the Meaning Of Liberty*, New York, Random House.
- Romeo Caterina (2018), *Riscrivere la nazione. La letteratura italiana postcoloniale*, Milano, Le Monnier-Mondadori Education.
- Romeo Caterina (2022), “Rovesciare lo sguardo coloniale da una prospettiva intersezionale. Postfazione”, in Makaping G., *op. cit.*, 163-173.
- Rottenberg Catherine ([2018] 2020), *L'ascesa del femminismo neoliberalista*, Verona, Ombrecorte.
- Roy Oliver ([2002] 2003), *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Milano, Feltrinelli.
- Roy Oliver ([2005] 2008), *Islam alla sfida della laicità. Dalla Francia una guida magistrale contro le isterie xenofobe*, Venezia, Marsilio.
- Roy Oliver ([2008] 2009), *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Milano, Feltrinelli.
- Rumbaut Ruben (1997), “Assimilation and its discontents. Between rhetoric and reality”, in *International Migration Review*, 31/4, pp. 923-960.
- Saadani Samia, Balas Nicolas, Rodhain Florence (2021), “Manufacturing controversy: ‘reverse racism’ as backlash to antiracist interventions in France”, in *Equality, Diversity and Inclusion*, 40/2, pp. 114-133.
- Sabelli Sonia (2010), “L’eredità del colonialismo nelle rappresentazioni contemporanee del corpo femminile nero”, in *Zapruder*, 23, pp. 106-115.
- Sabelli Sonia (2013), “I corpi e le voci delle ‘altre’. Genere e migrazioni in Christiana de Caldas Brito e Fernanada Farias de Albuquerque”, in Durst, M. e Sabelli, S., *op. cit.*, pp. 185-208.
- Saeed Amir (2007), “Media, Racism and Islamophobia: The Representation of Islam and Muslims in the Media”, in *Sociology Compass*, 1/2, pp. 443-62.
- Saghaye-Biria Hakimeh (2018), “Decolonizing the ‘Universal’ Human Rights Regime: Questioning American Exceptionalism and Orientalism”, in *ReOrient*, 4/1, pp. 59-77.
- Said Edward ([1978] 2015), *Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente*, Milano, Feltrinelli.
- Said Edward ([1981] 2012), *Covering Islam. Come i media e gli esperti determinano la nostra visione del resto del mondo*, Massa, Transeuropa.
- Said Edward (1983) “Travelling Theory,” in *The World, The Text, and The Critique*. Cambridge, MA: Harvard University Press: pp. 226-47.
- Said Edward (1985), “Orientalism Reconsidered”, in *Cultural Critique*, 1, pp. 89-107.
- Said Edward ([1993] 1998), *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell’Occidente*, Roma, Gamberetti.
- Said Edward ([1999] 2000), *Sempre nel posto sbagliato. Autobiografia*, Milano, Feltrinelli.
- Said Edward (2001), “Travelling Theory Reconsidered”, in Ead., *Reflections on Exile and Other Essays*, London, Granata.
- Saint-Blancat Chantal (1999a) (a cura. di), *L’islam in Italia: una presenza plurale*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Saint-Blancat Chantal (1999b), “Tra identità e fede: una religiosità plurale”, in Ead., *op. cit.*, pp. 119-140.
- Saint-Blancat Chantal (1999c), “Le donne fra transizione ed alterità”, in Ead., *op. cit.*, pp. 141-157.

- Saint-Blancat Chantal (2002), "Islam in diaspora: Between Deterritorialization and Extraterritoriality", in *International Journal of Urban and Regional Research*, 26/1, pp. 138-151.
- Saint-Blancat Chantal (2005), *L'islam della diaspora*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Saleem Bharat Adi (2022), "Race, religion, and coloniality: ex-Muslim "coming-out" narratives in France", in *Contemporary French Civilization*, 47/2, pp 179-197.
- Salih Ruba (2004), "The Backward and the New: National, Transnational and Post-National Islam in Europe", in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30/5, pp. 995-1011
- Salih Ruba (2006), "Femminismo e Islamismo. Pratiche politiche e processi di identificazione in epoca post-coloniale", in Bertilotti T. *et al.*, *op. cit.*
- Salih Ruba (2008), *Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità*, Roma, Carocci.
- Salih Ruba (2009), "Muslim Women, Fragmented Secularism and the Construction of Interconnected 'Publics' in Italy", in *Social Anthropology/Antropologie Sociale*, 17/4, pp. 409-423.
- Samiei Mohammad (2010), "Neo-Orientalism? The relationship between the West and Islam in our globalized world", in *Third World Quarterly*, 31:7, pp. 1145-1160.
- Sanna Maria Eleonora (2011), "Ces corps qui ne comptent pas: les musulmanes voilées en France et au Royaume-Uni", in *Cahiers du Genre*, 5, pp. 111-132.
- Santanchè Daniela (2006), *La donna negata. Dall'infibulazione alla liberazione*, Venezia, Marsilio.
- Santanchè Daniela (2008), *Le donne violate. La donna negata e oltre*, Venezia, Marsilio.
- Sayad Abdelmalek ([1999] 2002), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Sayad Abdelmalek ([1991] 2008), *L'immigrazione o i paradossi dell'alterità. L'illusione del provvisorio*, Verona, Ombre corte.
- Sayyid Salman (1997), *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, London, Zed Books.
- Sayyid Salman (2014), *Recalling the Caliphate. Decolonization and World Order*, London, C. Hurst & Co. Publishers.
- Sayyid Salman (2014), "A Measure of Islamophobia", in *Islamophobia Studies Journal*, 2/1, pp. 10-25.
- Sayyid Salman (2018), "Islamophobia and the Europeaness of the other Europe", in *Patterns of Prejudice*, 52/5, pp. 420-435.
- Scarcia Amoretti Biancamaria (1974), *Tolleranza e guerra santa nell'Islam*, Sansoni, Firenze.
- Scarcia Amoretti Biancamaria (1976), "Donna e Islam", in *DWF*, I/3, pp. 55-77.
- Scarcia Amoretti Biancamaria (2009), "Islam e condizione femminile", in *XXI Secolo, Il mondo e la storia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, pp. 371-380.
- Scego Igiaba (2015), "Quando gli italiani non erano bianchi", in *Internazionale*, pubblicato il 18 luglio 2015, disponibile su: <https://www.internazionale.it/opinione/igiaba-scego/2015/07/18/italiani-neri-bianchi>.
- Scego Igiaba (2019) (a cura di), *Future. Il domani narrato dalle voci di oggi*, Firenze, Effequ.
- Schiffer Sabine e Wagner Constantin (2011), "Anti-Semitism and Islamophobia – new enemies, old patterns", in *Race & Class*, 52/3, pp. 77–84.
- Schmidt di Friedberg Ottavia (2007), "Sentimenti anti-islamici in Italia e in Europa", in Ead., *Islam, culture, migrazioni*, Bologna, Il Ponte delle Grazie.

- Schneider Jane (1998) (a cura di), *Italy's "Southern Question". Orientalism in One Country*, Abingdon-New York, Routledge.
- Schulz John J. e Linda Schulz (1999), "The Darkest of Ages: Afghan Women Under the Taliban", in *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 5/3, pp. 237-254.
- Sciortino Giuseppe (2002), "Islamofobia all'italiana", in *Polis*, 1, pp. 103-123.
- Scott Joan W. (2007), *The Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press.
- Scott Joan W. (2016), "Cette étrange obsession française pour le voile", in *Orient XXI*, pubblicato il 27 aprile 2016, disponibile al: <http://orientxxi.info/magazine/cette-etrange-obsession-francaise-pour-le-voile.1309>.
- Scudieri Laura (2013a), *Oltre i confini dell'harem. Femminismi islamici e diritto*, Milano, Ledizioni.
- Scudieri Laura (2013b), "In attesa di una globale primavera culturale. Femministe islamiche e diritto penale", in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2, pp. 415-443.
- Selek Pınar (2018), "Frontières franco-italiennes: Criminalisation des femmes en mobilité", in *Policy Paper Note de recherche*, 72, pp. 1-4.
- Selek Pınar (2021), "Féministes et quêtesuses d'asile: une lutte commune ? Une enquête dans les Alpes-Maritimes", in *Mondi Migranti*, 3, pp. 113-132. -> SU RAPPORTO FEMMINISMI-DONNE MIGRANTI
- Sgrena Giuliana (1995), *La schiavitù del velo. Voci di donne contro l'integralismo islamico*, Roma, Manifestolibri.
- Sgrena Giuliana (2012), *Il prezzo del velo. La guerra dell'islam contro le donne*, Milano, Feltrinelli.
- Sgrena Giuliana (2016), *Dio odia le donne*, Milano, Il Saggiatore.
- Sgrena Giuliana (2022), *Donne ingannate. Il velo come religione, identità e libertà*, Milano, Il Saggiatore.
- Siddiqui Usaid (2021), "Muslim Austrian academic shares tale of gunpoint raid", in *Al Jazeera English*, pubblicato il 4 marzo 2021, disponibile su: <https://www.aljazeera.com/news/2021/3/4/muslim-professor-reveals-raid-in-austria>.
- Siebert Renate (2003), *Il razzismo. Il riconoscimento negato*, Carroci, Roma.
- Silvestri Sara (2013), *Europe's Muslim Women. Beyond the Burqa Controversy*, London, C. Hurst & Co.
- Simmel, G. ([1908] 1989), "Excursus sullo straniero", in Ead., *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità, pp. 580-584.
- Sinnar Shirin (2022), "Hate Crimes, Terrorism, and the Framing of White Supremacist Violence", in *California Law Review*, 110, pp. 489-565.
- Sirignano Rosanna Maryam (2018), *La mia Siria. L'umanità che resiste*, Catania, Villaggio Maori.
- Sirignano Rosanna Maryam (2019), "Islam e prospettive di genere: l'incontro con Zahed e Kazmi", in *Il grande colibrì*, pubblicato il 22 settembre 2020, disponibile su: <https://www.ilgrandecolibri.com/islam-e-prospettive-di-genere-lincontro-con-zahed-e-kazmi/>.
- Sirignano Rosanna Maryam (2020), "Minoranze: uscire dal gioco della discriminazione e dell'odio", in *Il grande colibrì*, pubblicato il 22 settembre 2020, disponibile su: <https://www.ilgrandecolibri.com/minoranze-uscire-dal-gioco-della-discriminazione-e-dellodio/>.
- Sirignano Rosanna Maryam (2021a), "L'Occidente e la libertà delle donne afgane: cosa c'è oltre gli slogan?", in *Il grande colibrì*, pubblicato il 25 agosto 2021, disponibile su: <https://www.ilgrandecolibri.com/occidente-donne-afgane/>.

- Sirignano Rosanna Maryam (2021b), “Io, musulmana, porto lo hijab: non è una libera scelta e va bene così”, in *Il grande colibrì*, pubblicato il 9 novembre 2021, disponibile su: <https://www.ilgrandecolibri.com/musulmana-hijab-libera-scelta/>.
- Sirignano Rosanna Maryam (2023), *Il velo dentro*, Catania, Villaggio Maori.
- Smaschieramenti (2018a), “Frocieteriato delle App – di Grindr e salute”, pubblicato il 7 aprile 2018, disponibile su: <https://smaschieramenti.noblogs.org/post/2018/04/07/frocieteriato-delle-app-di-grindr-e-salute/>.
- Smaschieramenti (2018b), “16 giu 2018 – Share your BIG data. Dalla mappa di Grindr alla città”, pubblicato il 06 giugno 2018, disponibile su: <https://smaschieramenti.noblogs.org/post/2018/06/06/16-giu-2018-share-your-big-data-dalla-mappa-di-grinder-alla-citta/>.
- Solnit Rebecca (2014), *Men Explain Things to Me*, Chicago, Haymarket Books.
- SomMovimento nazioAnale (2015), “Attivismo e Accademia / Activism and Academia”, pubblicato il 28 luglio 2015, disponibile su: <https://sommovimentonazionario.noblogs.org/post/2015/07/28/attivismo-e-accademia-activism-and-academia/>.
- SomMovimento nazioAnale (2016), “Attivismo & Accademia. Reddito, lavoro e non lavoro”, pubblicato il 05 settembre 2016, disponibile su: <https://sommovimentonazionario.noblogs.org/files/2017/10/campeggia2016 AccademiaAttivismoNon Lavoro.pdf>.
- Sorbera Lucia (2008), “Gli studi sui rapporti con le donne musulmane in Francia. Il Velo e la Repubblica: vent’anni dopo”, in Rossi Doria A. e Bertilotti T. (a cura di), *Annali Irsifar*, Franco Angeli, Milano, 2008.
- Sorbera Lucia (2014), “Femminismo e rivoluzioni in Egitto. Un secolo di storia”, in Aita S. et al., *Le rivolte arabe e le repliche della storia : le economie di rendita, i soggetti politici, i condizionamenti internazionali*, Verona, Ombrecorte, pp. 84-110.
- Speri Alice (2021), “A billionaire-funded website with ties to the far right is trying to “cancel” University professors”, in *The Intercept*, pubblicato il 10 aprile 2021, disponibile su: <https://theintercept.com/2021/04/10/campus-reform-koch-young-americans-for-freedom-leadership-institute/>.
- Spini Debora (2015), “Secolarismo, religione e sfera pubblica”, in Acocella I. e Pepicelli R., *op. cit.*, pp. 167-185.
- Spivak Gayatri Chakravorty (1987), *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, New York, Methuen.
- Spivak Gayatri Chakravorty (1988), “Can the Subaltern Speak?”, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Nelson C. e Grossberg L. (a cura di), London, Macmillan, pp. 271-313.
- Spivak Gayatri Chakravorty (1993), *Outside in the Teaching Machine*, New York-London, Routledge.
- Spivak Gayatri Chakravorty ([1999] 2004), *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Roma, Meltemi.
- Spreafico Andrea (2015), “L’attentato a Charlie Hebdo: una riflessione sociologica”, in *Società Mutamento Politica*, 6/11, pp. 237-25.
- Stagi Luisa (2017), “Autoetnografia di un viaggio alla ricerca dei confini di genere”, in Queirolo Palmas, L. e Stagi, L., *Dopo la rivoluzione. Paesaggi giovanili e sguardi di genere nella Tunisia contemporanea*, Verona, Ombrecorte, pp. 101-148.
- Stano Simona (2010), “Sotto il velo dei media. Semiotica dell’hijab tra Oriente e Occidente”, in *Lexia*, 5/6, pp. 300-321.
- Stefani Giulietta (2004), “Generi coloniali. Maschile e femminile al servizio del colonialismo”, in *Zapruder*, 5, pp. 7-16.

- Stefani Giulietta (2007), *Colonia per maschi. Italiani in Africa Orientale: una storia di genere*, Verona, Ombrecorte.
- Steinberg Shirley R. (2010), "Islamophobia: The Viewed and the Viewers", in *Counterpoints*, 346, pp. 79-97.
- Stelliferi Paola (2015), *Il femminismo a Roma negli anni Settanta. Percorsi, esperienze e memorie dei collettivi di quartiere*, Bologna, Bononia University Press.
- Stoler Ann Laura (2002), *Carnal knowledge and imperial power. Race and the intimate in colonial rule*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Strasser Sabine (2012), "Rethinking Citizenship in Multicultural Europe: Critical Encounters with Feminist, Multicultural and Transnational Citizenship", in Halsaa B. *et al.*, *op. cit.*, pp. 21-40.
- Strathern Marilyn (1988), *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Strathern Marilyn (2016), *Before and After Gender. Sexual Mythologies of Everyday Life*, Chicago, Hau Books.
- Strathern Marilyn (2020), *Relations. An Anthropological Account*, London, Duke University Press.
- Strathern Marilyn (2021), "Afterword", in Tauber E. e Zinn D.L. (a cura di), *Gender and Genre in Ethnographic Writing*, London, Palgrave Macmillan, pp. 219-230.
- Sullivan Shannon e Tuana Nancy (2007) (a cura di), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany, State University of New York Press.
- Tabet Paola (1997), *La pelle giusta*, Torino, Einaudi.
- Tamdgidi Mohammad H. (2012), "Beyond Islamophobia and Islamophilia as Western Epistemic Racisms: Revisiting Runnymede Trust's Definition in a World-History Context", in *Islamophobia Studies Journal*, 2/1, pp. 54-81.
- Tarlo Emma e Moors Annelies (2013) (a cura di), *Islamic Fashion and Anti-fashion. New perspectives From Europe and North America*, London-New York, Bloomsbury.
- Taylor Vanessa (2019), "Le donne nere, musulmane e queer sono ancora escluse dalla comunità LGBT+", in *SLUM – Sono l'unica mia*, pubblicato il 13 novembre 2019, disponibile su: <https://sonolunicamia.com/2019/11/13/le-donne-nere-musulmane-e-queer-sono-ancora-escluse-dalla-comunita-lgbt-wear-your-voice-aim-slum/?fbclid=%E2%80%A6>.
- Tayyen Sana (2017), "From Orientalist Sexual Object to Burkini Terrorist Threat: Muslim Women through Evolving Lens", in *Islamophobia Studies Journal*, 4/1, pp. 101-114.
- Terdiman Richard (1985), *Discourse/Counter-Discourse. The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press.
- Terragni Marina (2022), "Il femminismo e la destra", in *Feminist Post*, pubblicato il 27 settembre 2022, disponibile su: <https://feministpost.it/insights-reflections/il-femminismo-e-la-destra/>.
- Terray, E. (2004), "L'hystérie politique", in Nordmann, C. (a cura di), *Le foulard islamique en question*, Paris, Editions Amsterdam.
- Tévanian Pierre (2005), *Le voile médiatique. Un faux débat : «l'affaire du foulard islamique»*, Paris, Raisons d'agir.
- Tévanian Pierre (2012), "L'islamophobie, un racisme d'État. Entretien avec P. Tevanian à propos de « Dévoilements »", in *Contretemps*, pubblicato il 24 ottobre 2012, disponibile su: <https://www.contretemps.eu/a-propos-de-devoilements-du-hijab-a-la-burqa-entretien-avec-pierre-tevanian/>.

- The Bridge Initiative (2016), “What Is Islamophobia?”, disponibile su: <http://bridge.georgetown.edu/what-is-islamophobia/>.
- Tola Miriam e Ribeiro Corossacz Valeria (2017), «Non Una di Meno in Italia: un movimento intersezionale?», in *dinamopress.it*, pubblicato il 20 aprile 2017, disponibile su <https://www.dinamopress.it/news/non-una-di-meno-in-italia-un-movimento-intersezionale/>.
- Traverso Enzo (2020), “Islamophobie, ‘islamo-gauchisme’, (post)fascisme. Entretien avec Enzo Traverso”, in *Contretemps*, pubblicato il 5 dicembre 2020, disponibile su: <https://www.contretemps.eu/islamophobie-fascisme-postfascisme-djihadisme-enzo-traverso/>.
- Ünal Fatih (2016), “Islamophobia & Anti-Semitism: Comparing the Social Psychological Underpinnings of Anti-Semitic and Anti-Muslim Beliefs in Contemporary Germany”, in *Islamophobia Studies Journal*, 3/2, pp. 35–55.
- Ureta Ivan e Profanter Annemarie (2011), “Public Discourse and the Raising of Islamophobia: The Swiss Case”, in Ureta I. (a cura di), *Media, Migration and Public Opinion: Myths, Prejudices and the Challenge of Attaining Mutual Understanding between Europe and North Africa*, New York, Peter Lang, pp. 239-63.
- Uyangoda Nadeesha (2017), “Chi ha paura dello Ius soli in Italia”, in *Café Babel*, pubblicato il 12 ottobre 2017, disponibile su: <https://cafebabel.com/it/article/chi-ha-paura-dello-ius-soli-in-italia-5ae00becf723b35a145e8108/>
- Uyangoda Nadeesha (2021), *L'unica persona nera nella stanza*, Roma, 66thand2nd.
- Van Dijk Teun (1991), “Racism and the Press: Critical Studies”, in *Racism and Migration*, New York-London, Routledge.
- Van Dijk Teun (2008), *Discourse and power. Contribution to Critical Discourse Studies*, London, Red Globe Press.
- Vanoli Alessandro (2014), *Andare per l'Italia araba*, Bologna, Il Mulino.
- Vanzan Anna (2006), *La storia velata. Le donne dell'islam nell'immaginario italiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Vanzan Anna (2010), “(Dis)onore e migrazione. In margine ai ‘delitti d’onore’ nella comunità islamica italiana”, in *Genesis*, IX/2, pp. 75-93.
- Vanzan Anna (2012), “Lo sguardo dell'Altra. Donne dell'islam e nuovi femminismi orientalisti”, in *Altre modernità*, 8/11, pp. 174-187.
- Vanzan Anna (2014), “Ciador Art: neo Orientalismo e repressione”, in *Mondi Migranti*, 1, pp. 207-220.
- Vergès Françoise (2020), *Un femminismo decoloniale*, Verona, Ombrecorte.
- Veronesi Umberto (2006), “Prefazione”, in Santanchè D., *op. cit.*, pp. 11-14.
- Vasallo Brigitte *et al.* (2016), *Combatir la islamofobia. Una guía antirracista*, Vilassar de Dalt, Icaria editorial.
- Vicentini Erica (2019), Le nuove regole di cittadinanza e giustizia, in Conz A. e Levita L., *Il decreto Salvini su immigrazione e sicurezza : commento organico al D.L. 4 ottobre 2018, n. 113, come convertito dalla L. 1 dicembre 2018, n. 132*, Dike giuridica, Roma, pp. 287-303.
- Volpato Chiara (2009), “La violenza contro le donne nelle colonie italiane. Prospettive psicosociali di analisi”, in *Deportate, esule, profughe*, 10, pp. 110-131.
- Volpp Leti (2009), “Dietro il velo della cittadinanza: genere e alterità culturale”, in *Ragion Pratica*, 2, pp. 473-488.
- Yeğenoğlu Meyda (1998), *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Yuval-Davis Nira (1997), *Gender and Nation*, London, Sage.
- Yusuf Hanna (2015), “Il mio velo è femminista”, in *Internazionale*, pubblicato il 15 luglio 2015, disponibile su: <https://www.internazionale.it/video/2015/07/15/il-mio-velo-e-femminista>.
- Wadud Amina (1999), *Qur'an and Woman: Rereading sacred text from a woman's perspective*, Oxford, Oxford University Press.
- Wadud Amina (2006), *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*, Oxford, Oneworld.
- Wallerstein Immanuel (1978), *Il sistema mondiale dell'economia moderna. Vol 1, L'agricoltura capitalistica e le origini del sistema mondiale dell'economia europea nel XVI secolo*, Bologna, Il Mulino.
- Ward Lucy (2007), “From Aladdin to Lost Ark, Muslims get angry at ‘bad guy’ film images”, in *The Guardian*, pubblicato il 25 gennaio 2007, disponibile su: <https://www.theguardian.com/media/2007/jan/25/broadcasting.race>.
- Weathers Mary Ann (1969), “An argument for black women's liberation as a revolutionary force”, in *No More Fun and Games: A Journal of Female Liberation*, 1/2, disponibile su: <https://caringlabor.wordpress.com/2010/07/29/mary-ann-weathers-an-argument-for-black-womens-liberation-as-a-revolutionary-force/>.
- Weber Charlotte (2001), “Unveiling Scheherazade: Feminist Orientalism in the International Alliance of Women, 1911-1950”, in *Feminist Studies*, 27/1, pp. 125-157.
- Wekker Gloria (2016), *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*, Durham-London, Duke University Press.
- Wii (2019), “Che ne sarà dei biscotti”, in Scego I., *op. cit.*, pp. 169-186.
- Wii (2021), “Manifesto per la sostituzione etnica”, in *Antirazzismo*, 0, Milano, Fondazione Feltrinelli.
- Wittig Monique ([1992] 2019), *Il pensiero straight e altri saggi*, disponibile su: <https://pensierostraight.home.blog/>.
- Wittig Monique e Zeig Sande ([1976] 2020), *Appunti per un dizionario delle amanti*, Milano, Meltemi.
- WLUML (1997), *For Ourselves. Women Reading The Qur'an*, London, Women Living Under Muslim Law.
- Woolston Chris (2020), “Postdocs under pressure: ‘Can I even do this anymore?’”, in *Nature*, 587, pp. 689-692.
- Wright Simona (2004), “Can the Subaltern Speak? The Politics of Identity and Difference in Italian Postcolonial Women's Writing”, in *Italian Culture*, 22, pp. 93-114.
- Zancaner Livia (2021), “Femminicidi, nel 15% dei casi la donna aveva denunciato”, in *Il Sole 24 Ore*, pubblicato il 25 novembre 2021, <https://www.ilsole24ore.com/art/femminicidi-15percento-casi-donna-aveva-denunciato-AEGYcLy>.
- Zahed Ludovic-Mohamed (2015), *LGBT Musulman.es. Du placard aux Lumières*, Paris, Éditions « Des ailes sur un tracteur ».
- Zakaria Rafia (2017), *Veil*, New York-London, Bloomsbury Academic.
- Zakaria Rafia (2021a), *Against White Feminism. Notes on Disruption*, New York, Norton.
- Zakaria Rafia (2021b), “White Feminists Wanted to Invade. Afghan women never asked for US air strikes”, in *The Nation*, pubblicato il 17 agosto 2021, disponibile su: <https://www.thenation.com/article/world/white-feminists-wanted-to-invade/>.
- Zappino Federico (2016) (a cura di), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, Verona, Ombrecorte.

- Zempi Irene e Chakraborti Neil (2014), *Islamophobia, Victimisation and the Veil*, Leicester, University of Leicester.
- Zempi Irene (2016), “‘It’s a part of me, I feel naked without it’: choice, agency and identity for Muslim women who wear the niqab”, in *Ethnic and Racial Studies*, 39/10, pp. 1738-1754.
- Zempi Irene (2020), “Veiled Muslim women’s responses to experiences of gendered Islamophobia in the UK”, in *International Review of Victimology*, 26/1, pp. 96-111.
- Zimmerman Jess (2014), “Not All Men: A Brief History of Every Dude’s Favorite Argument”, in *Time*, pubblicato il 28 aprile 2014, disponibile su: <https://time.com/79357/not-all-men-a-brief-history-of-every-dudes-favorite-argument/>.
- Zincone Giovanna (2006), *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*, Laterza, Roma-Bari.
- Zincone Giovanna (2010), Citizenship Policy Making in Mediterranean EU States: Italy, in EUDO Citizenship Observatory, *Reports on Citizenship Policy Making in EU Mediterranean states*.
- Zine Jasmin (2002), “Muslim Women and the Politics of Representation”, in *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 19/4, pp. 1-22.
- Zine Jasmin (2006), “Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School”, in *Equity & Excellence in Education*, 39/3, pp. 239-252.
- Zine Jasmin (2022), *Under Siege. Islamophobia and the 9/11 Generation*, Kingston, Ontario, McGill–Queen's University Press.
- Zuberi Tukufu e Bonilla-Silva Eduardo (2008) (a cura di), *White logic, white methods. Racism and methodology*, Lanham, Rowman & Littlefield.

Dossier e report

- Alietti Alfredo e Padovan Dario (2019), “Islamofobia In Italia Rapporto Nazionale 2018”, in Bayrakli E. e Hafez F., *op. cit.*, pp. 4-46.
- Amnesty International (2016), “France: Upholding burkini ban risks giving green light for abuse of women and girls”, pubblicato il 25 agosto 2016, disponibile su: <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2016/08/france-upholding-burkini-ban-risks-giving-green-light-for-abuse-of-women-and-girls/>.
- Amnesty International (2021), *Barometro dell’odio. Intolleranza pandemica*, Amnesty International Sezione Italiana, disponibile su: <https://www.amnesty.it/barometro-dellodio-intolleranza-pandemica/>.
- Bayrakli Enes e Hafez Farid (2016) (a cura di), *European Islamophobia Report 2015*, Ankara, Seta Foundation.
- Bayrakli Enes e Hafez Farid (2019) (a cura di), *European Islamophobia Report 2018*, Ankara, Seta Foundation.
- Bayrakli Enes e Hafez Farid (2020) (a cura di), *European Islamophobia Report 2019*, Ankara, Seta Foundation.
- Coglevina Stella (2009), “Italy”, in Nielsen J.S., *op. cit.*, pp. 179-191.
- Coglevina Stella (2010), “Italy”, in Nielsen J.S., *op. cit.*, pp. 273-288.

- CBMI - Commission on British Muslims and Islamophobia (1997), "Islamophobia. A Challenge for Us All", London, Runnymede Trust.
- Elahi Farah e Khan Omar (2017) (a cura di), *Islamophobia. Still a challenge for us all*, London, Runnymede Trust.
- ENAR (European Network Against Racism) (2016), *FORGOTTEN WOMEN: The impact of Islamophobia on Muslim women in Italy*, disponibile su: https://www.enar-eu.org/wp-content/uploads/factsheet_italy_-_en_final.pdf.
- EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia) (2001), *Anti-Islamic reactions in the EU after the terrorist acts against the USA*, disponibile su: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/216-Nat-Report-291101.pdf.
- EUMC (European Monitoring Centre on Racism and xenophobia) (2002), *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*, disponibile su: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/199-Synthesis-report_en.pdf.
- EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia) (2002), *The fight against Anti-Semitism and Islamophobia. Bringing Communities Together*, disponibile su: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/178-Report-RT3-en.pdf.
- EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia) (2005), *Racism and Xenophobia in the EU Member States trends, developments and good practice*, disponibile su: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/103-ar05p2en.pdf.
- Human Rights Watch (2004), "France: Headscarf Ban Violates Religious Freedom", disponibile su: <https://www.hrw.org/news/2004/02/26/france-headscarf-ban-violates-religious-freedom>.
- Iner Derya (2019) (a cura di), *Islamophobia in Australia Report III (2018-2019)*, Sydney, Charles Sturt University and ISRA.
- Islamophobia Research and Documentation Project (2016), "Working Definition." Accessed April 20, 2017, disponibile su: <https://www.crg.berkeley.edu/research-projects/islamophobiaresearch-documentation-project/>.
- LADIS (Local ADministrations against Stereotypes and ISlamophobia) (2021), *Esperienze e pratiche di dialogo tra amministrazioni locali e comunità islamiche. Rapporto di ricerca progetto LADIS*, disponibile su: https://www.ladis.it/wp-content/uploads/2021/11/Rapporto-Ricerca_progetto-LADIS.pdf.
- Lunaria (2009), *Rapporto sul razzismo in Italia*, Naletto G. (a cura di), Roma, manifestolibri.
- Lunaria (2014) (a cura di), *Cronache di ordinario razzismo. Terzo Libro bianco sul razzismo in Italia*, Roma, Lunaria.
- Lunaria (2020) (a cura di), *Cronache di ordinario razzismo. Quinto Libro bianco sul razzismo in Italia*, Roma, Lunaria.
- Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali (2021), *La presenza dei migranti nelle Città Metropolitane*, disponibile su: <https://www.lavoro.gov.it/priorita/Pagine/La-presenza-dei-migranti-nelle-aree-metropolitane-online-i-rapporti.aspx>.
- Nielsen Jørgen S. (2009) (a cura di), *Yearbook of Muslims in Europe Volume 1*, Leiden, Brill.
- Nielsen Jørgen S. (2010) (a cura di), *Yearbook of Muslims in Europe Volume 2*, Leiden, Brill.
- Pew Research Center (2016), "Negative views of minorities refugees common in EU", disponibile su: <https://www.pewresearch.org/global/2016/07/11/negative-views-of-minorities-refugees-common-in-eu/>.

- Pew Research Center (2022), “Religious Composition by Country, 2010-2050”, disponibile su: <https://www.pewresearch.org/religion/interactives/religious-composition-by-country-2010-2050/>
- Russo Spina Maurizia (2014), “L’Islam ‘migrante’ in casa. Tra processi di ‘inclusione differenziale’, integrazione ‘normativa’ e aperta criminalizzazione”, in Lunaria, *op. cit.*, pp. 49-64.
- Scharbrodt Oliver (2020) (a cura di), *Yearbook of Muslims in Europe Volume 11*, Leiden, Brill.
- Schmidt di Friedberg Ottavia (2014) (a cura di), “Building the Enemy: Islamophobia in Italy”, <http://inhouse.lau.edu.lb/bima/papers/Ottavia.pdf>.
- Sdao Paola e Pisanu Sigrid (2021), *Report annuale. Rilevazione dati 2021*, a cura della rete D.i.Re – Donne in Rete contro la violenza, disponibile su: https://www.direcontrolla violenza.it/wp-content/uploads/2022/07/REPORT-Dati-D.i.Re-2021_.pdf.
- Siino Grazia Alessandra e Levantino Nadia (2016), “Islamophobia in Italy. National Report 2015”, in Bayrakli E. e Hafez F., *op. cit.*, pp. 9-38.
- Siino Antonia Roberta (2020), “Islamophobia in Italy. National Report 2019”, in Bayrakli E. e Hafez F., *op. cit.*, pp. 5-28.
- Silvestri Sara (2008), *Europe’s Muslim women. potential, aspirations and challenges*, Bruxelles, King Baudouin Foundation.
- Tacchini Davide (2020), “Italy”, in Scharbrodt O., *op. cit.*, pp. 360-378.
- Vidino Lorenzo (2014), *Il jihadismo autoctono in Italia nascita, sviluppo e dinamiche di radicalizzazione*, ISPI – Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, Milano
- UNAR (2017), “Relazione al Parlamento sull’effettiva applicazione del principio di parità di trattamento e sull’efficacia dei meccanismi di tutela”, disponibile su: <https://unar.it/portale/documents/20125/51622/Relazione-al-Parlamento-2017-1.pdf/0738328d-d4a4-098c-09c7-d7fd9a632a30?t=1620398451583>.
- UN Human Rights Committee (2018), “French full-body veil ban, violated women’s freedom of religion”, in *UN News*, pubblicato il 23 ottobre 2018, disponibile su: <https://news.un.org/en/story/2018/10/1023872>.
- Vox Diritti (2018), *La nuova Mappa dell’Intolleranza*, disponibile su: <http://www.voxdiritti.it/la-mappa-dellintolleranza-anno-3-la-nuova-radiografia-dellitalia-che-odia-online/>.
- Vox Diritti (2020), *La nuova Mappa dell’Intolleranza 5*, disponibile su: <http://www.voxdiritti.it/ecco-le-mappe-di-vox-contro-lintolleranza/>.
- White Aidan, El Marakeshy Mariam e Islam Shada (2022) (a cura di), *Guidelines to Train Media Circles on Inclusiveness and Preventing Gender Islamophobia*, Barcellona, European Institute of the Mediterranean, disponibile su <https://www.media-diversity.org/wp-content/uploads/2022/05/Guidelines-MAGIC-FINAL.pdf>.

Articoli dalla rassegna stampa quotidiana

- Adorni (2021), “Nabila Mhaidra, dal Marocco al Comune di Parma: ‘Le differenze sono valori aggiunti’, Intervista”, in *Il Parmense*, pubblicato il 21 maggio 2021, disponibile su: <https://www.ilparmense.net/>.

- Ali Tasnim (2022), “Digiuno e purificazione: il nostro prezioso Ramadan”, in *Vanity Fair*, pubblicato il 31 marzo 2022, disponibile su: <https://www.vanityfair.it/article/digiuno-purificazione-ramadan>.
- Ammendola Chiara (2022), “Lecce, promessa sposa a 12 anni e costretta a portare il velo: giudice toglie la potestà alla madre”, in *Fanpage*, pubblicato il 4 febbraio 2022, disponibile su: <https://www.fanpage.it/attualita/lecce-promessa-sposa-a-12-anni-e-costretta-a-portare-il-velo-giudice-toglie-la-potesta-alla-madre/>.
- ANSA (2020a), “Silvia Romano esce di casa dopo la quarantena”, in *ANSA*, pubblicato il 26 maggio 2020, disponibile su: <https://archive.vn/YrGBY>
- ANSA (2020b), “A proposito della notizia su Silvia Romano”, in *ANSA*, pubblicato il 27 maggio 2020, disponibile su: <https://archive.vn/PGW67>
- ANSA (2021a), “La Francia affossa la campagna europea per il velo”, in *ANSA*, pubblicato il 3 novembre 2021, disponibile su: https://www.ansa.it/sito/notizie/politica/2021/11/03/ansa-box-la-francia-affossa-la-campagna-europea-per-il-velo_cd5372c1-af48-4265-b79f-31d8aeca4a77.html.
- ANSA (2021b), “Botte perché rifiuta velo: Meloni, vicenda indegna. Non c'è spazio per chi non rispetta la nostra cultura e civiltà”, in *ANSA*, pubblicato il 15 novembre 2021, disponibile su: https://www.ansa.it/sito/notizie/topnews/2021/11/15/botte-perche-rifiuta-velo-meloni-vicenda-indegna_bc652dad-1497-4217-99c0-64c2a3099471.html.
- ANSA (2021c), “Menichelli spiega l'Islam al femminile. Da esperto di terrorismo internazionale nuove chiavi di lettura”, in *ANSA*, pubblicato il 23 novembre 2021, disponibile su: https://www.ansa.it/sito/notizie/cultura/libri/2021/11/23/menichelli-spiega-lislam-al-femminile_3eb44d50-3ae7-4de5-95d5-ea56fc89be62.html.
- ANSA (2022), “Si ribella a ‘matrimonio combinato’, indagati genitori a Roma”, in *ANSA*, pubblicato il 28 gennaio 2022, disponibile su: https://www.ansa.it/sito/notizie/cronaca/2022/01/28/si-ribella-a-matrimonio-combinatoindagati-genitori-a-roma_3f8e6000-c5f6-46ab-ab46-83e04fe33eef.html.
- Arcolaci Alessia (2021), “Takoua Ben Mohamed: «Non sono (solo) il velo che indosso»”, in *Vanity Fair*, pubblicato il 2 giugno 2021, disponibile su: <https://www.vanityfair.it/news/diritti/2021/06/02/takoua-ben-mohamed-non-sono-solo-il-velo-che-indosso>.
- Balboni Alberto (2021), “Sottomessa al padre: è legge per i musulmani”, in *Il resto del Carlino*, pubblicato il 12 dicembre 2021, disponibile su: <https://www.ilrestodelcarlino.it/ferrara/cronaca/sottomessa-al-padre-e-legge-per-i-musulmani-1.7139680>.
- Belpietro Maurizio (2015), “Bastardi islamici”, in *Liberio*, pubblicato il 14 novembre 2015, disponibile su: <https://www.liberoquotidiano.it/tag/archivio/>.
- Benignetti Alessandra (2019), “Benazir, voce libera soffocata dall'islam fondamentalista”, in *Il Giornale*, pubblicato il 30 Marzo 2022, disponibile su: <https://www.ilgiornale.it/news/cultura/voce-libera-soffocata-fondamentalismo-coraggio-benazir-2021883.html>.
- Benignetti Alessandra (2022), “Il veleno della sardina col velo ‘Salvini? Stupido e ignorante’”, in *Il Giornale*, pubblicato il 15 dicembre 2019, disponibile su: <https://www.ilgiornale.it/news/politica/sardina-musulmana-contro-salvini-stupido-e-ignorante-chi-1799258.html>.
- Bianchi Alfonso (2021), “‘La libertà è nell'hijab’: Consiglio d'Europa accusato di promuovere il velo islamico”, in *Europa Today*, pubblicato il 4 novembre 2021,

- disponibile su: <https://europa.today.it/attualita/liberta-hijab-consiglio-europa-promuovere-velo-islamico.html>.
- Bruckner Pascal (2022), “Contro la viltà e il paternalismo degli intellettuali su Rushdie”, in *Il Foglio*, pubblicato il 19 agosto 2022, disponibile su: <https://www.ilfoglio.it/esteri/2022/08/18/news/contro-la-vilta-e-il-paternalismo-degli-intellettuali-su-rushdie-4335210/>.
- Caldiron Guido (2021), “Nadeesha Uyangoda, indagine intorno al colore degli italiani”, in *il manifesto*, pubblicato il 4 aprile 2021, disponibile su: <https://ilmanifesto.it/nadeesha-uyangoda-indagine-intorno-al-colore-degli-italiani>.
- Camilli Annalisa (2020), “Avremmo dovuto fermarci sulla soglia di quell’abbraccio”, in *Internazionale*, pubblicato il 13 maggio 2020, disponibile su: <https://www.internazionale.it/opinione/annalisa-camilli/2020/05/13/silvia-romano-sequestro-liberazione>.
- Campigli Christian (2021), “Botte e torture contro la sorella perché non rispetta l’Islam: ‘Sei inutile, come una portatrice di handicap’”, in *Il Corriere dell’Umbria*, pubblicato il 09 ottobre 2021, disponibile su: <https://corriedellumbria.corr.it/news/cronaca/28988402/botte-torture-sorella-storia-jesi-marocchino-processo-madre-indifferenza-inutile-portatrice-handicap-no-brava-islamica.html>.
- Casalinuovo Flora (2016), “Dolce & Gabbana: Abaya, la collezione per le donne musulmane”, in *Donna Moderna*, pubblicato il 18 gennaio 2016, disponibile su: <https://www.donnamoderna.com/news/societa/dolce-e-gabbana-abaya-collezione-per-donne-musulmane>.
- Castigliani Martina (2018), “Da Hina a Sana Cheema, il no al matrimonio forzato che uccide. Ecco il ‘servizio segreto’ che salva le ragazze”, in *Il Fatto Quotidiano*, pubblicato il 26 aprile 2018, disponibile su: <https://www.ilfattoquotidiano.it/2018/04/26/da-hina-a-sana-cheema-il-no-al-matrimonio-forzato-che-uccide-ecco-il-servizio-segreto-che-salva-le-ragazze/4313867/>.
- Castigliani Martina (2021), “La consigliera dem di Reggio Emilia: ‘Il Pd prenda posizione sul caso di Saman. La destra strumentalizza? Temo di più il silenzio della sinistra’”, in *Il Fatto Quotidiano*, pubblicato il 4 giugno 2021, disponibile su: <https://www.ilfattoquotidiano.it/2021/06/04/la-consigliera-dem-di-reggio-emilia-il-pd-prenda-posizione-sul-caso-di-saman-la-destra-strumentalizza-temo-di-piu-il-silenzio-della-sinistra/6219456/>.
- Catalano Camilla (2021a), “Sveva, Fatima, Dounia, Dalila e Chafia hanno spiegato a Cosmo.it cos’è l’Islamofobia europea”, in *Cosmopolitan*, pubblicato il 15 maggio 2021, disponibile su: <https://www.cosmopolitan.com/it/lifecoach/news-attualita/a36339135/hijab-ban-islamofobia-europea/>.
- Catalano Camilla (2021b), “Le donne afgane esistono!” Da Kabul il grido d’aiuto che ha sconvolto il mondo”, in *Cosmopolitan*, pubblicato il 18 agosto 2021, disponibile su: <https://www.cosmopolitan.com/it/lifecoach/news-attualita/a37338050/le-donne-afghane-esistono-da-kabul-il-grido-daiuto-che-ha-sconvolto-il-mondo/>.
- Catalano Camilla (2021c), “Dizionario dell’Inclusion: Aya, Milan Pyramid, spiega al Cosmo Village il significato di ‘islamofobia’”, in *Cosmopolitan*, pubblicato il 2 settembre 2021, disponibile su: <https://www.cosmopolitan.com/it/lifecoach/news-attualita/a37438540/aya-milan-pyramid-cosmo-village-islamofobia/>.
- “Chiediamo di poter costruire un cimitero per i musulmani” (2021), in *Il Giornale di Brescia*, pubblicato il 18 maggio 2021, disponibile su:

- <https://www.giornaledibrescia.it/valtrompia-e-lumezzane/chiediamo-di-poter-costruire-un-cimitero-per-i-musulmani-1.3580424>.
- “Chi è Massimo Stano, campione del mondo di marcia: la conversione all’Islam per amore della sua Fatima” (2022), in *Il Messaggero*, pubblicato il 24 luglio 2022, disponibile su: https://www.ilmessaggero.it/sport/altrisport/massimo_stano_chi_e_marcia_islam_moglie_fatima_lofti_ultime_notizie-6832501.html.
- Chirico Domenico (2020), “Gli avvoltoi e Silvia Romano”, in *Dinamopress*, pubblicato il 12 maggio 2020, disponibile su: <https://www.dinamopress.it/news/gli-avvoltoi-silvia-romano/>.
- Ciavardini Tiziana (2020), “No, Silvia il velo non è sempre libertà”, in *Articolo 21*, pubblicato il 7 luglio 2020, disponibile su: <https://www.articolo21.org/2020/07/no-silvia-il-velo-non-e-sempre-liberta/>.
- Cogo Tatiana (2021), “Intervista – Mounia El Fasi, volontaria del Centro Islamico di Parma e riferimento del Punto Rosa: ‘I talebani mettono in crisi l’immagine dei veri musulmani’”, in *parmadaily.it*, pubblicato il 7 luglio 2021, disponibile su: <https://www.parmadaily.it/intervista-mounia-el-fasi-volontaria-del-centro-islamico-di-parma-e-riferimento-del-punto-rosa-i-talebani-mettono-in-crisi-limmagine-dei-veri-musulmani/>.
- “Cosa significa Inshallah, la famosa espressione araba (e non solo) che da sempre ispira poeti e artisti” (2021), in *Cosmopolitan*, pubblicato il 9 maggio 2021, disponibile su: <https://www.cosmopolitan.com/it/lifecoach/a36091105/inshallah-ispirato-sting-significato/>.
- Costanzo Maurizio (2022), “Le donne velate a volte creano mistero”, in *Liberio*, pubblicato il 19 giugno 2022, disponibile su: <https://www.liberoquotidiano.it/news/spettacoli/il-diario-di-costanzo/32055099/maurizio-costanzo-donne-velate-mistero.html>.
- Covelli Roberta (2021), “La rabbia, l’orgoglio e l’inganno: Oriana Fallaci aveva torto, è ora di spiegare il perché”, in *Fanpage*, pubblicato il 10 settembre 2021, disponibile su: <https://www.fanpage.it/politica/la-rabbia-lorgoglio-e-linganno-orian-fallaci-aveva-torto-e-ora-di-spiegare-il-perche/>.
- Coviello Monica (2022), “Iran, le proteste per la morte di Mahsa Amini, uccisa perché indossava male il velo”, in *Vanity Fair*, pubblicato il 19 settembre 2022, disponibile su: <https://www.vanityfair.it/article/iran-proteste-morte-mahsa-amini-indossava-male-velo>.
- Dazzi Zita (2020a), “Lite tra femministe sul velo verde di Silvia Romano: ‘Sacco della spazzatura’, ‘No, così non si difende il corpo delle donne’”, in *La Repubblica Milano*, pubblicato il 13 maggio 2020, disponibile su: https://milano.repubblica.it/cronaca/2020/05/13/news/silvia_romano_dibattito_femministe_velo_conversione_corpo_delle_donne-300900070/.
- Dazzi Zita (2020b), “Il messaggio di Silvia alle comunità islamiche”, in *La Repubblica*, pubblicato il 7 maggio 2020, disponibile su: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2020/05/16/il-messaggio-di-silvia-alle-comunita-islamicheMilano10.html>.
- Dazzi Zita (2021), “Silvia Aisha Romano si è sposata con un amico d’infanzia: matrimonio con rito islamico e nuova vita fuori Milano per la cooperante rapita in Kenya”, in *La Repubblica*, pubblicato il 16 maggio 2021, disponibile su: https://milano.repubblica.it/cronaca/2021/05/07/news/silvia_romano_sposata_aisha_rapita_a_kenya_islam-299763036/

- Dazzi Zita e Massimo Pisa (2020), “Silvia Romano ‘Basta rabbia ormai il peggio è passato’”, in *La Repubblica*, pubblicato il 15 maggio 2020, disponibile su: <https://quotidiano.repubblica.it/edicola/>.
- De Gregorio Concita (2021), “La donna dell’anno di D. Takoua Ben Mohamed: ‘Voglio vincere il Nobel con una graphic novel’”, in *D - la Repubblica delle donne*, pubblicato il 10 dicembre 2021, disponibile su: <https://www.repubblica.it/moda-e-beauty/interviste/2021/12/10/news/takoua-ben-mohamed-autrice-graphic-novel-donna-dell-anno-2021-342212647/>.
- Dente Giusy (2021a), “Shamsia Hassani, street artist col velo: nei suoi disegni il grido di libertà delle donne afghane”, in *Donna Fanpage*, pubblicato il 15 marzo 2021, disponibile su: <https://donna.fanpage.it/shamsia-hassani-street-artist-col-velo-nei-suoi-disegni-il-grido-di-liberta-delle-donne-afghane/>.
- Dente Giusy (2021b), “Rawdah Mohamed debutta come fashion editor: la modella si batte per il diritto di indossare il velo”, in *Donna Fanpage*, pubblicato il 28 maggio 2021, disponibile su: <https://donna.fanpage.it/rawdah-mohamed-debutta-come-fashion-editor-la-modella-si-batte-per-il-diritto-di-indossare-il-velo/>.
- “Dio, Patria, Famiglia e dialogo con i musulmani: intervista alla candidata Stefania Bonfiglio” (2023), in *La Luce*, pubblicato il 10 febbraio 2023, disponibile su: <https://www.laluce.news/2023/02/10/dio-patria-famiglia-e-dialogo-con-i-musulmani-intervista-alla-candidata-stefania-bonfiglio/>.
- Embafrash Eden, Herero Alesa, Musi dos Santos Kwanza, Mputu Kiasi Sandrine, Ouedraogo Leaticia, Tesfai Sara, Owusu Twumwah Susanna, Pesarini Angelica e Tshilombo Loredane (2019), “Lettera aperta di un gruppo di donne nere italiane al sindaco Giuseppe Sala e al team editoriale per la rivista Corriere della sera – Style”, in *La macchina sognante*, pubblicato il 01 luglio 2019, disponibile su: <http://www.lamacchinasognante.com/lettera-aperta-di-un-gruppo-di-donne-nere-italiane-al-sindaco-giuseppe-sala-e-al-team-editoriale-per-la-rivista-corriere-della-sera-style/>.
- Fabbretti Alessandra, (2021), “L’esperta di Islam: ‘I media ossessionati dalla vita privata di Silvia Romano e dal velo’”, in *DiRE*, pubblicato il 7 maggio 2021, disponibile su: <https://www.dire.it/07-05-2021/630975-lesperta-di-islam-i-media-ossessionati-dalla-vita-privata-di-silvia-romano-e-dal-velo/>.
- Feltri Vittorio (2020), “Abbiamo liberato un’islamica”, in *Liberio*, pubblicato il 11 maggio 2020, disponibile su: <https://www.liberioquotidiano.it/tag/archivio/>.
- Feltri Vittorio (2021), “Vittorio Feltri, la lezione che abbiamo dimenticato: ‘L’Islam ci attaccò ma c’è qualcuno che non l’ha capito’”, in *Liberio*, pubblicato il 11 settembre 2021, disponibile su: <https://www.liberioquotidiano.it/news/commenti-e-opinioni/28638129/vittorio-feltri-lezione-abbiamo-dimenticato-islam-attacco-qualcuno-non-capito.html>.
- Filippi Maria Grazia (2022), “Zahra da Teheran: «Non solo contro il velo, noi lottiamo per la libertà»”, in *Vanity Fair*, pubblicato il 5 ottobre 2022, disponibile su: <https://www.vanityfair.it/article/intervista-ragazza-manifestazioni-teheran-iran-lottiamo-per-la-liberta>.
- Fiori Federica (2021), “Halima e le altre, la moda ha un problema di inclusione con le modelle islamiche?”, in *Elle*, pubblicato il 8 aprile 2021, disponibile su: <https://www.elle.com/it/moda/ultime-notizie/a35934166/modelle-islamiche-halima/>.
- Flores d’Arcais Paolo (2019), “Ma la sardina col velo no, ‘per la contraddizione che nol consente’”, in *MicroMega*, pubblicato il 16 dicembre 2019, disponibile su: <http://temi.repubblica.it/micromega-online/ma-la-sardina-col-velo-no-per-la-contraddizione-che-nol-consente/>.

- Formigli Corrado (2020), “Silvia Romano è a casa, ma l’Italia è sempre la stessa”, in *Elle*, pubblicato il 24 maggio 2020, disponibile su: <https://www.elle.com/it/magazine/a32430897/silvia-romano-libera/>.
- Foschini Giuliano (2020), “Il racconto di Silvia tradita nel villaggio che voleva salvare”, in *La Repubblica*, pubblicato il 10 maggio 2020, disponibile su: https://www.repubblica.it/cronaca/2020/05/10/news/silvia_e_stata_tradita_nel_villaggio_che_voleva_salvare-301029336/.
- “Francia, una modella con l’hijab in copertina su Vogue: è la prima volta” (2022), in *La Stampa*, pubblicato il 26 luglio 2022, disponibile su: https://www.lastampa.it/esteri/2022/07/26/news/franciauna_modella_con_lhijab_in_copertina_su_vogue_e_laprima_volta-5479609/.
- Gadeschi Elena Fausta (2021), “Conosciamo meglio Mariam Ali, la prima candidata alle municipali di Roma con il velo”, in *Elle*, pubblicato il 9 agosto 2021, disponibile su: <https://www.elle.com/it/magazine/storie-di-donne/a37256859/mariam-ali-candidata-roma/>.
- Gadeschi Elena Fausta (2022), “La modella musulmana Halima Aden ritorna sulle passerelle, ma alle proprie regole”, in *Elle*, pubblicato il 20 settembre 2022, disponibile su: <https://www.elle.com/it/moda/ultime-notizie/a41288511/modella-musulmana-halima-aden/>.
- Galici Francesca (2022), “‘Combattente virtuale per l’Isis’. Così l’egiziano voleva il jihad in Italia”, in *Il Giornale*, pubblicato il 18 giugno 2022, disponibile su: <https://www.ilgiornale.it/news/cronache/manette-arruolatore-egiziano-stato-islamico-esaltava-jihad-2043613.html>.
- Gangale Davide (2021), “A Pavia la giunta di centrodestra allarga lo spazio del cimitero monumentale per accogliere i defunti musulmani”, in *Open Online*, pubblicato il 26 febbraio 2021, disponibile su: <https://www.open.online/2021/02/26/pavia-giunta-allarga-cimitero-per-accogliere-defunti-musulmani/>.
- Gauri Cristina (2021), “‘Il velo islamico è libertà’: è bufera sulla campagna del Consiglio d’Europa”, in *Il primato nazionale*, pubblicato il 4 novembre 2021, disponibile su: <https://www.ilprimatonazionale.it/esteri/velo-islamico-liberta-consiglio-deuropa-213297/>.
- Ghirardato Camilla (2021), “Tasnim Ali, influencer di TikTok con il velo”, in *Donna Moderna*, pubblicato il 21 maggio 2021, disponibile su: <https://www.donnamoderna.com/news/tendenze/tasnim-ali-tik-tok>.
- Giacalone Giovanni (2019), “Chi è veramente la ‘sardina’ col velo che insulta Salvini”, in *Il Giornale*, pubblicato il 15 dicembre 2019, disponibile su: <https://www.ilgiornale.it/news/politica/chi-veramente-sardina-col-velo-che-insulta-salvini-1799428.html>.
- Giacalone Giovanni (2020), “Silvia Romano e i suoi ‘like’ a islamisti e predicatori radicali”, in *Il Giornale*, pubblicato il 28 maggio 2020, disponibile su: <https://www.ilgiornale.it/news/cronache/silvia-romano-ed-i-suoi-islamisti-e-predicatori-radicali-1865512.html>.
- Giansoldati Franca (2021) “Roma, alle primarie del Pd è candidato al V Municipio ingegnere convertito all’Islam”, in *Il Messaggero*, pubblicato il 24 Maggio 2021, disponibile su: https://www.ilmessaggero.it/roma/news/roma_primarie_pd_islam_musulmano_centocelle_municipio_v_ucoii_grande_moschea-5980208.html.
- “Giorgia Meloni: ‘Non c’è libera conversione in catene. Il governo stani gli infami terroristi islamici’”, (2020), in *Libero*, pubblicato il 12 maggio 2020, disponibile su: <https://>

- www.liberoquotidiano.it/news/politica/22609190/silvia_romanو_giorgia_meloni_libera_conversione_catene_governo_stani_infami_terroristi_islamici_casa_per_casa.html.
- Giusto Eliana (2017), “Ignazio La Russa umilia Alessia Morani: ‘Con lo Ius soli diventiamo la sala parto dell’Africa’”, in *Libero*, pubblicato il 30 settembre 2017, disponibile su: <https://www.liberoquotidiano.it/gallery/personaggi/13254054/ignazio-la-russa-con-lo-ius-soli-diventiamo-la-sala-parto-dell-africa.html>.
- Gonzato Alessandro (2020), “Silvia Romano, Vittorio Sgarbi: ‘Complici della jihad. Per lo Stato lei vale più di Aldo Moro’”, in *Libero*, pubblicato il 11 maggio 2020, disponibile su: https://www.liberoquotidiano.it/news/personaggi/22598722/silvia_romanو_vittorio_sgarbi_complici_jihad_per_stato_lei_vale_piu_aldo_moro.html.
- Gramellini Massimo (2018), “Cappuccetto Rosso”, in *Corriere della Sera*, pubblicato il 22 novembre 2018, disponibile su: https://www.corriere.it/caffe-gramellini/18_novembre_22/cappuccetto-rosso-cd85367c-edd1-11e8-be2f-fc429bf04a05.shtml.
- Grasso Gabriella (2020), “‘Portare il velo è un atto ribelle e femminista’, l’ultima provocazione (ma non del tutto) di Sumaya Abdel Qader”, in *Elle*, pubblicato il 28 gennaio 2020, disponibile su: <https://www.elle.com/it/magazine/libri/a30622777/sumaya-abdel-qader-quello-che-abbiamo-in-testa-romanzo/>.
- Grotti Leone (2020), “L’Europa deve riscoprire la vera laicità”, in *Tempi*, pubblicato il 12 novembre 2020, disponibile su: <https://www.tempi.it/leuropa-deve-riscoprire-la-vera-laicita/>.
- Iacobini de Fazio Megan (2019), “Italy’s anti-fascist Sardines rally to counter rising nationalism”, in *Al Jazeera*, pubblicato il 13 dicembre 2019, disponibile su: <https://www.aljazeera.com/news/2019/12/13/italys-anti-fascist-sardines-rally-to-counter-rising-nationalism>.
- “Imponeva alla moglie abiti informi e velo, le negava la tv: imam condannato” (2022), in *L’unione sarda*, pubblicato il 03 maggio 2022, disponibile su: <https://www.unionesarda.it/news/italia/imponeva-alla-moglie-abiti-informi-e-velo-le-negava-la-tv-imam-condannato-dbc3h5hf>.
- “La denuncia della musulmana italiana: costretta a spogliarmi in aeroporto” (2017), in *globalist*, pubblicato il 27 settembre 2017, disponibile su: <https://www.globalist.it/news/2017/09/27/la-denuncia-della-musulmana-italiana-Costretta-a-spogliarmi-in-aeroporto-2012196.html>.
- “La Lega contro la nuova moschea di Milano. Interrogazione di Salvini al ministro Lamorgese” (2021), in *Il giorno*, pubblicato il 1 dicembre 2021, disponibile su: <https://www.ilgiorno.it/milano/cronaca/milli-gorus-moschea-milano-salvini-interrogazione-lamorgese-1.7100199>.
- “L’infame e planetaria violenza sulle Donne” (2021), in *Il Corriere della Sera*, pubblicato il 8 agosto 2021, disponibile su: <https://video.corriere.it/esteri/vicino-oriente/infame-planetaria-violenza-donne/cd071c76-f83f-11eb-b07f-1a8bf3bb59b3>.
- “Live-Non è la D’Urso, Santanchè brutale con Conte e Di Maio: ‘Silvia Romano? Gara a chi ce l’ha più lungo’” (2020), in *Libero*, pubblicato il 18 maggio 2020, disponibile su: https://www.liberoquotidiano.it/news/politica/22678602/live_non_e_la_d_urso_silvia_romanو_daniela_santanche_giuseppe_conte_luigi_di_maio_gara_chi_lo_ha_piu_lungo.html.
- Maarad Brahim (2016), “Nadia Bouzekri, 24 anni, è la prima donna presidente dei Giovani musulmani d’Italia”, in *L’espresso*, pubblicato il 09 maggio 2016, disponibile su:

- <https://espresso.repubblica.it/attualita/2016/05/09/news/nadia-bouzekri-24-anni-e-la-prima-donna-presidente-dei-giovani-musulmani-d-italia-1.264580>.
- Maccario Micol (2022), “Uguaglianza soggettiva. Il Corano impedisce l’emancipazione delle donne islamiche italiane?”, in *Linkiesta*, pubblicato il 9 aprile 2022, disponibile su: <https://www.linkiesta.it/2022/04/islam-donna-diritti/>.
- Malpaga Marianna (2021) “Corte dell’Ue, si possono vietare velo e simboli di culto sul luogo di lavoro. Breigheche: ‘Spero si possa fare ricorso’”, in *Il Dolomiti*, pubblicato il 17 luglio 2021, disponibile su: <https://www.ildolomiti.it/societa/2021/corte-dellue-si-possono-vietare-velo-e-simboli-di-culto-sul-luogo-di-lavoro-breigheche-spero-si-possa-fare-ricorso>.
- Manca Beatrice (2021), “Burqa, Hijab, Chador: che differenza c’è tra i tipi di velo delle donne islamiche”, in *Donna Fanpage*, pubblicato il 19 agosto 2021, disponibile su: <https://donna.fanpage.it/burqa-hijab-chador-che-differenza-ce-tra-i-tipi-di-velo-delle-donne-islamiche/>.
- Martelli Michele (2020), “Terrorismo, satira e laicità”, in *Micromega*, pubblicato il 16 novembre 2020, disponibile su: <https://archivio.micromega.net/terrorismo-satira-e-laicita/>.
- Martignetti Gaia (2019), “Siamo le sardine nere che hanno attraversato il deserto, la Libia, il mare e lavorano nei campi”, in *You Media*, pubblicato il 13 dicembre 2019, disponibile su: https://youmedia.fanpage.it/video/al/XfLOjuSw8TTO4c_T.
- Micalessin Gian (2020), “Le colpe? Ong irresponsabile. L’ha mandata laggiù da sola”, in *Il Giornale*, pubblicato il 11 maggio 2020, disponibile su: <https://www.ilgiornale.it/news/politica/colpe-ong-irresponsabile-lha-mandata-laggi-sola-1862013.html>.
- Micalessin Gian (2021), “Povero Letta, il problema è la vita. Non lo ius soli”, in *Il Giornale*, pubblicato il 8 Giugno 2021, disponibile su: <https://www.ilgiornale.it/news/politica/povero-letta-problema-vita-non-ius-soli-1952800.html>.
- Micalessin Gian (2022), “Il progressismo Pd a misura di islam”, in *Il Giornale*, pubblicato il 11 Dicembre 2022, disponibile su: <https://www.ilgiornale.it/news/politica/progressismo-pd-misura-islam-2094301.html>.
- Monnis Monica (2019a), “Halima Aden è la prima modella in burkini e hijab su Sports Illustrated (e a fare la storia)”, in *Elle*, pubblicato il 2 maggio 2019, disponibile su: <https://www.elle.com/it/moda/ultime-notizie/a27341737/halima-aden-modella-burkini-sports-illustrated/>.
- Monnis Monica (2019b), “In Francia le donne musulmane lottano permettere il burkini, ma della contro-protesta vogliamo parlare?”, in *Elle*, pubblicato il 27 giugno 2019, disponibile su: <https://www.elle.com/it/magazine/women-in-society/a28206836/francia-burkini-divieto/>.
- Moro Elisabetta (2020a), “Un barista ha scritto ‘Isis’ sul caffè di una donna musulmana e vorremmo tanto fosse una fake news”, in *Elle*, pubblicato il 9 luglio 2021, disponibile su: <https://www.elle.com/it/magazine/women-in-society/a33260564/storie-di-razzismo-che-non-vorremmo-piu-sentire/>.
- Moro Elisabetta (2020b), “Si torna a parlare del rapimento di Aisha (così si chiama Silvia Romano oggi) ed ecco cosa ancora non sappiamo”, in *Cosmopolitan*, pubblicato il 4 dicembre 2021, disponibile su: <https://www.cosmopolitan.com/it/lifecoach/a34872551/silvia-romano-oggi-le-iene/>.
- Moro Elisabetta (2021a), “Oggi è il World Hijab Day e parlarne è il primo passo per iniziare ad abbattere i pregiudizi”, in *Cosmopolitan*, pubblicato il 1 febbraio 2021, disponibile

- su: <https://www.cosmopolitan.com/it/lifecoach/news-attualita/a35380786/world-hijab-day-cos-e/>.
- Moro Elisabetta (2021b), “Addio a Nawal El Saadawi, la scrittrice egiziana femminista che ha provato a far ribellare le donne”, in *Cosmopolitan*, pubblicato il 24 marzo 2021, disponibile su: <https://www.cosmopolitan.com/it/lifecoach/news-attualita/a35925113/addio-a-nawal-el-saadawi-scrittrice-egiziana-morta/>.
- Moro Elisabetta (2021c), “È iniziato il Ramadan 2021 ed ecco un piccolo recap di informazioni (base) per essere preparati sul tema”, in *Cosmopolitan*, pubblicato il 15 aprile 2021, disponibile su: <https://www.cosmopolitan.com/it/lifecoach/news-attualita/a36131913/ramadan-2021-come-funziona/>.
- Moro Elisabetta (2021d), “Che fine ha fatto Silvia Aisha Romano? Ma soprattutto: come sta oggi Silvia Aisha Romano?”, in *Cosmopolitan*, pubblicato il 7 maggio 2021, disponibile su: <https://www.cosmopolitan.com/it/lifecoach/a36363427/silvia-aisha-romano-oggi-matrimonio/>.
- Morosi Silvia (2021), “Malala Yousafzai sulla copertina di Vogue: «Ogni ragazza può cambiare il mondo. Il velo non è un segno di oppressione»”, in *La ventisettesima ora*, pubblicato il 4 giugno 2021, disponibile su: https://27esimaora.corriere.it/21_giugno_03/malala-yousafzai-copertina-vogue-ogni-ragazza-puo-cambiare-mondo-velo-non-segno-oppressione-c8e82d84-c44a-11eb-9211-eb63e72b00a2.shtml.
- “Moschea illegittima, a Parma 20mila musulmani senza un luogo di culto” (2021), in *La Repubblica Parma*, pubblicato il 15 marzo 2021, disponibile su: <https://parma.repubblica.it/cronaca/2021/03/15/news/moschea-illegittima-a-parma-20mila-musulmani-senza-un-luogo-di-culto-292292412/>.
- Musacchio Francesca (2021), “Il dramma dei figli dell’Islam. Con l’anima divisa tra Maometto e l’Italia”, in *Il Tempo*, pubblicato il 16 novembre 2021, disponibile su: <https://www.iltempo.it/attualita/2021/11/16/news/islam-religione-figli-famiglia-tradizione-dramma-anima-divisa-maometto-italia-fedeli-29463184/>.
- Nadali Giorgio (2021), “Le leader religiose, così cambiano le Chiese”, in *Vanity Fair*, pubblicato il 16 maggio 2021, disponibile su: <https://www.vanityfair.it/mybusiness/donne-nel-mondo/2021/05/16/leader-religiose-chiese-cattolicesimo-buddhismo-islam-ebraismo>.
- Natoli Laura (2022), “‘Levati il burqa’. E la spinge giù dal treno”, in *La Nazione*, pubblicato il 23 luglio 2022, disponibile su: <https://www.lanazione.it/prato/cronaca/levati-il-burqa-e-la-spinge-giu-dal-treno-1.7912535>.
- Nicolato Carlo (2022), “Iran, mentre a Teheran si muore l'Europa sponsorizza il velo”, in *Libero*, pubblicato il 25 novembre 2022, disponibile su: <https://www.liberoquotidiano.it/news/europa/33992304/iran-si-muore-ue-sponsorizza-velo.html>.
- Paoletti Ilaria (2020), “‘La Romano è tornata in un sacco verde’: femminista storica manda in tilt i petalosi”, in *Il primato nazionale*, pubblicato il 13 maggio 2020, disponibile su: <https://www.ilprimatonazionale.it/cultura/la-romano-e-tornata-in-un-sacco-verde-femminista-storica-manda-in-tilt-i-petalosi-156348/>.
- Pellizzetti Pierfranco (2020), “‘Mia figlia è stata mandata allo sbaraglio’. La cooperazione internazionale è una cosa seria”, in *Micromega*, pubblicato il 27 maggio 2020, disponibile su: <http://www.specchiomagazine.it/2020/05/mia-figlia-e-stata-mandata-allo-sbaraglio-la-cooperazione-internazionale-e-una-cosa-seria/>.
- Perina Flavia (2020), “Prima i misogini. Silvia Romano è tornata, la cultura di voler tenere le donne a casa non se n’è mai andata”, in *Linkiesta*, pubblicato il 11 maggio 2020,

- disponibile su: <https://www.linkiesta.it/2020/05/silvia-romano-convertita-islam-donne-casa/>.
- “Pesaro, padre musulmano picchia la figlia lesbica: come l’ha trovata in auto” (2021), in *Libero*, pubblicato il 10 novembre 2021, disponibile su: <https://www.liberoquotidiano.it/news/terra-promessa/29394523/pesaro-padre-musulmano-picchia-insulta-figlia-lesbica-trovata-macchina.html>.
- Pezzi Maria (2019), “Sardine, lo schiaffo di Daniela Santanché: ‘Perché sono il peggio della sinistra’. Cosa ha scoperto”, in *Libero*, pubblicato il 22 dicembre 2019, disponibile su: <https://www.liberoquotidiano.it/news/personaggi/13544912/sardine-daniela-santanche-islam-hamas-peggio-della-sinistra-.html>.
- Piazza Stefano (2022), “Sull’Europa soffia sempre più forte il vento della jihad”, in *Panorama*, pubblicato il 26 Ottobre 2022, disponibile su: <https://www.panorama.it/news/cronaca/europa-allarme-attentati-islam-terrorismo-jihad>.
- Piccardi Gaia (2022) “Massimo Stano, l’oro nella marcia ai Mondiali: il dolore, l’Islam, gli studi di diritto, le «donne»”, in *Il Corriere della Sera*, pubblicato il 25 luglio 2022, disponibile su: https://www.corriere.it/sport/22_luglio_25/massimo-stano-l-oro-marcia-mondiali-dolore-l-islam-studi-diritto-donne-eb2fb070-0b83-11ed-9f77-5a61f2af535a.shtml?refresh_ce-cp.
- Piccardo Davide (2020), “Aisha Silvia Romano si racconta per la prima volta: mi son chiesta perché a me e ho trovato Dio”, in *La Luce*, pubblicato il 06 luglio 2020, disponibile su: <https://www.laluce.news/2020/07/06/aisha-silvia-romano-si-racconta-per-la-prima-volta-mi-son-chiesta-perche-a-me-e-ho-trovato-dio/>.
- “Picchiata dai genitori islamici perché ama un ragazzo italiano che non vuole convertirsi, Salvini: «Zero pietà per i fanatici»” (2022), in *Corriere Adriatico*, pubblicato il 26 agosto 2022, disponibile su: https://www.corriereadriatico.it/fermo/islamici_ragazza_picchiata_fermo_fidanzato_codice_rosso_salvini_lega-6891720.html.
- Piol Davide (2021), “Perde il posto per il velo. «Ora presento denuncia»”, in *Il Gazzettino*, pubblicato il 14 gennaio 2021, disponibile su: https://www.ilgazzettino.it/nordest/belluno/musulmana_velo_longarone_discriminazione_razziale_denuncia_lavoro-5699253.html.
- Pizzimenti Chiara (2019), “Ramadan, cosa succede nel mese del digiuno dei musulmani”, in *Vanity Fair*, pubblicato il 5 maggio 2019, disponibile su: <https://www.vanityfair.it/news/cronache/2019/05/05/ramadan-cosa-succede-nel-mese-del-digiuno-dei-musulmani>.
- Pizzimenti Chiara (2022), “Elnaz Rekabi, la scalatrice iraniana gareggia senza il velo”, in *Vanity Fair*, pubblicato il 17 ottobre 2022, disponibile su: <https://www.vanityfair.it/article/elnaz-rekabi-la-scalatrice-iraniana-gareggia-senza-il-velo>.
- Presicce Claudia (2022), “Donne, Islam e cultura, storie di libertà negata”, in *Nuovo Quotidiano di Puglia*, pubblicato il 11 Agosto 2022, disponibile su: https://www.quotidianodipuglia.it/cultura/islamdonne_liberta_schiave_annalisa_chirico-6864808.html.
- Radogna Matteo (2021), “Ferrara, ridotta in schiavitù e costretta a sposare il cugino. Arrestato il padre”, in *Il resto del Carlino*, pubblicato il 6 dicembre 2021, disponibile su: <https://www.ilrestodelcarlino.it/ferrara/cronaca/schiava-arrestato-padre-1.7118799>.
- Rame Sergio (2019), “Mirandola, 28enne col velo islamico esclusa dalla palestra”, in *Il Giornale*, pubblicato il 3 maggio 2019, disponibile su: <https://www.ilgiornale.it/news/cronache/mirandola-28enne-col-velo-islamico-esclusa-palestra-1688489.html>.

- Reggiani Valentina (2022), “‘Noi segregate in casa e picchiate’. Moglie e figlie vent’anni nell’incubo”, in *Il resto del Carlino*, pubblicato il 13 settembre 2022, disponibile su: <https://www.ilrestodelcarlino.it/modena/cronaca/noi-segregate-in-casa-e-picchiate-moglie-e-figlie-ventanni-nellincubo-1.8070807>.
- “Riyadh cancella l’arcobaleno: ‘propaganda gay’, sequestrati giochi e vestiti” (2022), in *Asia Nes*, pubblicato il 16 giugno 2022, disponibile su: <https://www.asianews.it/notizie-it/Riyadh-cancella-1%E2%80%99arcobaleno:-%E2%80%98propaganda-gay%E2%80%99,-sequestrati-giochi-e-vestiti-56046.html>.
- Rizzelli Caterina (2022), “Il velo islamico imposto a una sposa nata e cresciuta in un Paese democratico è maltrattamento: la sentenza del Tribunale di Lecce”, in *Corriere Salentino*, pubblicato il 22 marzo 2022, disponibile su: <https://www.corrieresalentino.it/2022/03/il-velo-islamico-imposto-a-una-sposa-nata-e-cresciuta-in-un-paese-democratico-e-maltrattamento-la-sentenza-del-tribunale-di-lecce/>.
- Rocci Carlotta (2019), “Torino, la denuncia di Fatima: ‘Picchiate sul bus da una donna che ci ha strappato il velo e chiamate terroriste’”, in *La Repubblica - Torino*, pubblicato il 21 marzo 2019, disponibile su: <https://torino.repubblica.it/cronaca/2019/03/21/news/torino-la-denuncia-di-fatima-picchiate-sul-bus-da-una-ragazza-che-ci-ha-strappato-il-velo-e-chiamate-terroriste-222132605/>.
- Romagnoli Gabriele (2020), “I due volti della stessa Silvia Dagli orecchini di perle al velo che copre le ferite”, in *La Repubblica*, pubblicato il 11 maggio 2020, disponibile su: https://www.repubblica.it/sport/2020/05/10/news/i_due_volti_della_stessa_silvia_dagli_orecchini_di_perle_al_velo_che_copre_le_ferite-301029331/.
- Romano Davide (2020), “Contro il terrorismo di Al-Shabaab ascoltiamo le tante vittime somale”, in *La Repubblica*, pubblicato il 12 maggio 2020, disponibile su: <https://quotidiano.repubblica.it/edicola/>.
- Sabaghi Dario (2020), “Kidnapped Abroad, Threatened at Home: An Interview with Sociologist Anna Simone on Aisha Silvia Romano’s Homecoming”, in *Women Media Center*, pubblicato il 05 novembre 2020, disponibile su: <https://womensmediacenter.com/women-under-siege/kidnapped-abroad-threatened-at-home-an-interview-with-sociologist-anna-simone-on-aisha-silvia-romanos-homecoming>.
- Sablone Luca (2021), “Ecco che fine ha fatto Silvia Romano: cosa fa adesso.” *Il Giornale*, pubblicato il 7 maggio 2021, disponibile su: <https://www.ilgiornale.it/news/cronache/nuova-vita-silvia-romano-anno-liberazione-1944758.html>
- Sallusti Alessandro (2020), “Islamica e felice. Silvia l’ingrata”, in *Il Giornale*, pubblicato il 11 maggio 2020, disponibile su: <https://www.ilgiornale.it/news/cronache/islamica-e-felice-silvia-lingrata-1862007.html>.
- “Santori: «Non chiediamo l’abrogazione ma la modifica del decreto sicurezza»” (2019), in *Il Corriere della Sera*, pubblicato il 14 dicembre 2019, disponibile su: <https://video.corriere.it/politica/santori-non-chiediamo-abrogazione-ma-modifica-decreto-sicurezza/dc10fabe-1e90-11ea-9389-bd538526c9e7>.
- “Sardine a Roma, donna con velo sale sul palco e imita Meloni: ‘Sono Nibras’. Video” (2019), in *Tg24 - Sky*, pubblicato il 14 dicembre 2019, disponibile su: <https://tg24.sky.it/cronaca/2019/12/14/sardine-nibras-donna-musulmana-video>.
- Saviano Roberto (2020), “Bentornata nel Paese che ora deve riconoscere il suo grande coraggio”, in *La Repubblica*, pubblicato il 10 maggio 2020, disponibile su: <https://quotidiano.repubblica.it/edicola/>.

- Sciuto Cinzia (2019a), “Care Sardine, non si risponde alla croce col velo”, in *MicroMega*, pubblicato il 16 dicembre 2019, disponibile su: <http://temi.repubblica.it/micromega-online/care-sardine-non-si-risponde-alla-croce-col-velo/>.
- Sciuto Cinzia (2019b), “Se la sinistra confonde l’antirazzismo con la difesa dell’islam”, in *MicroMega*, pubblicato il 20 dicembre 2019, disponibile su: <http://temi.repubblica.it/micromega-online/se-la-sinistra-confonde-antirazzismo-con-la-difesa-dell-islam/>.
- Sgrena Giuliana (2021), “La tragica sfida di Saman Abbas, e le altre”, in *il manifesto*, pubblicato il 3 giugno 2021, disponibile su: <https://ilmanifesto.it/la-tragica-sfida-di-saman-abbas-e-le-altre/>.
- “‘Silvia Romano è una neo terrorista’. Bufera alla Camera” (2020), in *Il Giornale*, pubblicato il 13 maggio 2020, disponibile su: <https://www.ilgiornale.it/video/politica/silvia-romano-bagarre-camera-parole-deputato-leghista-e-neo-1862622.html>.
- Sirianni Simona (2021), “Tasnim Ali, la tiktoker col velo: «Cerco casa, ma quando sentono il nome l’appartamento è già affittato»”, in *Io Donna*, pubblicato il 7 ottobre 2021, disponibile su: <https://www.iodonna.it/attualita/storie-e-reportage/2021/10/07/tasnim-ali-la-tiktoker-col-velo-cerco-casa-ma-quando-sentono-il-nome-lappartamento-e-gia-affittato/>.
- Sisti Carlotta (2021a), “Sì, il divieto d’indossare il burqa in Svizzera merita una grande, accesa, controversa riflessione”, in *Cosmopolitan*, pubblicato il 11 marzo 2021, disponibile su: <https://www.cosmopolitan.com/it/lifecoach/news-attualita/a35805607/burqa-in-svizzera/>.
- Sisti Carlotta (2021b), “Il ritorno dei Talebani in Afghanistan potrebbe avere un impatto disastroso per le donne”, in *Elle*, pubblicato il 16 agosto 2021, disponibile su: <https://www.elle.com/it/magazine/women-in-society/a37315088/afghanistan-talebani-donne/>.
- Sisti Carlotta (2022), “Nel 2022 la Marvel sta (finalmente) per debuttare con la sua prima eroina musulmana”, in *Elle*, pubblicato il 24 marzo 2022, disponibile su: <https://www.elle.com/it/magazine/women-in-society/a39523335/marvel-prima-eroina-musulmana/>.
- Sola Elisa (2019), “«Picchiate sul bus per il velo», giovane musulmana si sfoga in un video su Facebook”, in *Corriere Torino*, pubblicato il 19 marzo 2019, disponibile su: https://torino.corriere.it/cronaca/19_marzo_21/picchiate-bus-il-velo-posta-video-facebook-1985b1d8-4bc8-11e9-a6a1-94a4136b05dd.shtml.
- Spena Anna (2020), “Se Silvia fosse stata Silvio non staremmo assistendo a questo scempio. La finiamo?”, in *Vita*, pubblicato il 12 maggio 2020, disponibile su: <http://www.vita.it/it/article/2020/05/12/se-silvia-fosse-stata-silvio-non-staremmo-assistendo-a-questo-scempio-155452/>.
- Spinelli Federico (2020), “I pregiudizi sono duri a morire. Di Silvia importa poco a tutti’: Rosanna racconta la sua conversione”, in *Il Ciriaco*, pubblicato il 12 maggio 2020, disponibile su: <https://www.ilciriaco.it/12/05/2020/i-pregiudizi-sono-duri-a-morire-le-convinzioni-difficili-da-sradicare-di-silvia-importa-poco-a-tutti-rosanna-sirignano-e-la-conversione-allislam/>.
- Tabrizi Atussa (2019), “Perché, da iraniana, ho sofferto nel vedere il velo sul palco delle sardine”, in *MicroMega*, pubblicato il 19 dicembre 2019, disponibile su: <http://temi.repubblica.it/micromega-online/perche-da-iraniana-ho-sofferto-nel-vedere-il-velo-sul-palco/>.

- Terragni Marina (2022), “Violenze sessuali di Capodanno a Milano: sbagliato tacere sulle origini degli aggressori”, in *Feminist Post*, pubblicato il 11 gennaio 2022, disponibile su: <https://feministpost.it/magazine/primo-piano/violenze-sessuali-di-capodanno-a-milano-sbagliato-tacere-sulle-origini-degli-aggressori/>.
- Torlone Giulia (2021), “Vietare il velo integrale come in Svizzera non vuol dire essere dalla parte delle donne”, in *Donna Fanpage*, pubblicato il 12 marzo 2021, disponibile su: <https://donna.fanpage.it/vietare-il-velo-integrale-come-in-svizzera-non-vuol-dire-essere-dalla-parte-delle-donne/>.
- Totolo Francesca (2021), “Jihadisti e terroristi arrivati a bordo dei barconi: i dati del Viminale (prima parte)”, in *Il primato nazionale*, pubblicato il 15 Aprile 2021, disponibile su: <https://www.ilprimatonazionale.it/cronaca/jihadisti-terroristi-arrivati-bordo-barconi-immigrati-dati-viminale-prima-parte-189589/>.
- Touati Sana (2022), “Ma tu sei italiana?” Così cercando casa ho scoperto il razzismo”, in *quotidiano.repubblica.it/edicola/*, pubblicato il 30 settembre 2022, disponibile su: <https://quotidiano.repubblica.it/edicola/>.
- UDL (2019), “Sardina islamica, Sbai: cosa pensa delle donne sottomesse a Islam radicale?”, in *La voce del patriota*, pubblicato il 15 dicembre 2019, disponibile su: <https://www.lavocedelpatriota.it/sardina-islamica-sbai-cosa-pensa-delle-donne-sottomesse-a-islam-radicale/>.
- Virgilio Massimiliano (2020), “Igiaba Scego: ‘Su Silvia Romano lo sguardo coloniale di un’Italia ferma’”, in *Fanpage*, pubblicato il 12 maggio 2020, disponibile su: <https://www.fanpage.it/cultura/igiaba-scego-su-silvia-romano-lo-sguardo-coloniale-di-unitalia-ferma/>.
- Vivaldelli Roberto (2022a), “L’Ue finanzia il vademecum sull’islam che imbavaglia giornalisti e media”, in *Il Giornale*, pubblicato il 2 Giugno 2022, disponibile su: <https://www.ilgiornale.it/news/mondo/islamofobia-ecco-vademecum-i-giornalisti-e-media-2039312.html>.
- Vivaldelli Roberto (2022b), “Lo spot di Vogue France all’islam: in copertina arriva l’hijab”, in *Il Giornale*, pubblicato il 27 luglio 2022, disponibile su: <https://www.ilgiornale.it/news/mondo/vogue-france-volta-donna-lhijab-copertina-2054307.html>.
- Vengoni Arianna (2020), “Sarah Hijazi, chi era l’attivista egiziana per cui dovremmo sventolare ancora più in alto la bandiera LGBTQ”, in *Cosmopolitan*, pubblicato il 18 giugno 2020, disponibile su: <https://www.cosmopolitan.com/it/lifestyle/a32891404/sarah-hijazi-chi-e-attivista-lgbtq-egiziana/>.
- Zocchi Beatrice (2021), “Conosciamo meglio la bellezza Halal, un mondo beauty dall’approccio vegano e cruelty-free”, in *Cosmopolitan*, pubblicato il 22 agosto 2021, disponibile su: <https://www.cosmopolitan.com/it/bellezza/viso-corpo/a36884864/bellezza-halal-cos-e/>.
- Zurlo (2020), “Quelli che non dicono ‘islam’. E l’Ucoii: c’è la mano degli 007”, in *Il Giornale*, pubblicato il 30 ottobre 2020, disponibile su: <https://www.ilgiornale.it/news/politica/che-non-dicono-islam-e-lucoii-c-mano-degli-007-1899772.html>.

Ringraziamenti

Se si potessero scrivere delle tesi di dottorato collettive, più che un elenco di ringraziamenti questa sarebbe una lista di co-autrici. Grazie alle persone nominate qui di seguito, molti dei ragionamenti che hanno permesso la scrittura di questa tesi sono stati elaborati nei cerchi collettivi, nelle discussioni che ti aprono il cervello, nella lentezza dei progetti a lungo termine, negli scambi serrati, nei libri scritti o tradotti dalle tue compagne che tieni sul comodino con orgoglio. Ho cercato di nutrirmi dei saperi collettivi senza appropriarmene, e vorrei almeno in parte restituire tutti i doni che mi sono stati fatti in questi anni.

Grazie alle donne intervistate che mi hanno dedicato il proprio tempo, consegnandomi con fiducia pezzi interi delle proprie vite.

Grazie al mio tutor Federico Rahola per avermi invitata a superare le dicotomie con sguardo caleidoscopico.

Grazie alla mia co-tutor Marie Moïse per avermi guidata e incoraggiata a non perdere mai di vista il senso politico della ricerca.

Grazie alle *reviewer* Rachele Borghi e Alessandra Gribaldo per le pazienti revisioni e i preziosi suggerimenti.

Grazie ad Alina Dambrosio Clementelli e a Nadia Chaouch, colleghe e compagne di epistemologie e metodologie dissidenti.

Grazie ad Athena per esserci stata dall'inizio, per avermi tenuta per mano sempre, per aver cospirato con me e per continuare a farlo, insieme.

Grazie alla mia famiglia che ha saputo riscrivere la propria storia, a Nereo che è arrivato a rendere più dolci le nostre vite e ad Alaska che rimarrà sempre una sorella.

Grazie anche, in ordine alfabetico, a:

Sevgi Adak, Emanuela Abbatecola, Elena Alberti, Luca Andrighetto, Angela Balzano, Anastasia Barone, Chiara Bastianoni, Sebastiano Benasso, Nina Bertocchini, Nibras Bregheiche, Simona Brighetti, Giada Bonu, Elisa Coco, Arianna Colombo, Luca Daminelli, Kawtar Faik, Sara R. Farris, Nina Ferrante, Elena Ferrillo, Valentina Ferritti, Davide Filippi, Annalisa Frisina, Nacira Guénif-Souilamas, Francesca Goletti, Saida Hamouyehy, Le Impostore, Elisa Lazzari, Soukaina Makhtoum, Emanuela Mangiarotti, Lea Melandri, Annarita Mercogliano, Chiara Molinero, Fabio Moret, Beatrice Natale, Alisea Neroni, Le Nine, Non Una di Meno, Sara Panzavolta, Paolo Parra Saiani, Maia Pedullà, Renata Pepicelli, Tommaso Petrucci, Clark Pignedoli, Gabriele Proglia, Jonas Otterbeck, le compagne di Sabir, Teresa Sala, Deborah Sannia, Iliaria Santoemma, Laura Scarmoncin, Laura Scudieri, Giulia Selmi, Rachele Sordi, Laura Spaggiari, Luisa Stagi, Paola Stelliferi, Lucia Tralli, Aicha Traore, Luca Trappolin, Françoise Vergés, Stefania Voli, Corinna Zago, Giovanna Zapperi.