

IVANA ACOCELLA

*Sfide quotidiane delle giovani musulmane italiane in qualità di  
“testimoni di una terra di confine”*

*Oltre le raffigurazioni essenzializzate della donna musulmana*

La mancanza nell'Islam di una netta distinzione tra stato e religione, tra comunità di cittadini e comunità di credenti, ha sempre reso complesso il rapporto tra musulmani e occidentali, connaturandolo in termini di scontro ideologico piuttosto che di dialogo nella fittizia contrapposizione tra arretratezza e modernità, tra religione essenzializzata e laicità sacralizzata.<sup>1</sup>

Quando il tema è l'identità femminile, il conflitto tra civiltà si acuisce; fulcro di aforismi coloniali e neocolonialisti, la rappresentazione della donna avvolta da veli e rinchiusa tra mura domestiche è additata come manifestazione più concreta dell'intransigenza delle tradizioni musulmane, oppressive e barbare.<sup>2</sup> Il corpo della donna musulmana è stato spesso oggetto di tali raffigurazioni senza peraltro interpellare le dirette interessate considerate una minoranza invisibile e, per questo, ignorate, tacitate e private della propria *agency*.

Scopo di questa riflessione è proporre una prospettiva differente sul tema delle donne musulmane, mettendo in primo piano il punto di vista delle seconde generazioni, cioè di giovani nate o comunque cresciute in Italia. Al confine tra due realtà di riferimento – il paese di “origine” spesso conosciuto solo attraverso i racconti dei familiari e il contesto occidentale in cui vivono – le giovani musulmane, che in

1 Enzo Pace, *Sociologia dell'Islam. Fenomeni religiosi e logiche sociali*, Roma, Carocci, 2004.

2 Fatima Mernissi, *Islam and Democracy. Fear of the Modern World*, Cambridge, Perseus, 2002.

assenza di denominazioni più convincenti preferiamo chiamare “figlie delle migrazioni”, sperimentano quotidianamente la complessa esperienza di una doppia appartenenza e di una doppia mappa di aspettative sia culturale che affettiva. Il vivere in tali aree interstiziali può esporle a sentirsi sempre “fuori luogo”: tra gli adulti delle comunità d’origine che guardano con diffidenza la contaminazione dei loro stili di vita, così come tra i coetanei autoctoni che ne percepiscono comunque la differenza.<sup>3</sup> Peraltro, la loro condizione di abitanti di una “terra di confine” rappresenta anche un’occasione inedita per sperimentare forme ibride di socializzazione. In presenza di tali giovani, dunque, possono prefigurarsi strategie identitarie inclusive, entro cui le tre A (accento, ascendenza, appartenenza), che connotano le loro biografie, non sono considerate un retaggio da superare, né un’identificazione oppositiva, bensì un’opportunità per ricostruire un’unità che non deve inevitabilmente limitarsi ad un’unica appartenenza. Inoltre, queste giovani donne possono non riprodurre pienamente i modelli di identificazione o appartenenza etnico-culturale della società in cui vivono, né quelli del paese di emigrazione dei propri genitori, rivisitando – a volte in modo originale – i tratti di entrambi i contesti di riferimento.<sup>4</sup>

Su queste premesse, attraverso l’analisi della letteratura e di alcune ricerche sociologiche rilevanti sul tema, l’articolo esplorerà il crescente protagonismo di giovani musulmane figlie delle migrazioni negli spazi privati e nella sfera pubblica a seguito delle sfide e delle tensioni biografiche che possono prodursi per la loro peculiare condizione di testimoni di una terra di confine in relazione a questioni importanti quali la religione, l’identità di genere, il confronto con il secolarismo e la specificità del contesto italiano. Lo scopo è mettere in luce pratiche di azione, negoziazione e contro-narrazioni che mal si adattano alla raffigurazione astratta ed essenzializzata della donna musulmana come vittima sottomessa, così come a forme di espressione del sé prettamente riconducibili alla traiettoria evolutiva delle teorie della modernizzazione. Esploreremo, dunque, sfide e strategie di soggettivazione che possono far emergere sia i confini simbolici,

3 Ivana Acocella, Katia Cigliuti, *Identità di genere e identità religiosa di giovani musulmane “italiane”: tra ereditarietà e rivisitazione*, «Mondi Migranti», 2016, n. 3, pp. 155-179.

4 Annalisa Frisina, *Autorappresentazioni pubbliche di giovani musulmane. La ricerca di legittimità di una nuova generazione di italiane*, «Mondi Migranti», 2010, n.2, pp. 131-149; Linda Herrera, Asef Bayat (eds), *Being Young and Muslim. New Cultural Politics in the Global South and North*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2010.

strutturali e di posizionamento dell'identità, sia gli spazi di negoziazione, dissoluzione e risignificazione delle categorie di appartenenza e identificazione svelandone, in tal modo, la convenzionalità, la contestualità e la storicità e la possibilità per queste giovani donne di configurare la propria biografia oltre ogni eteronormatività sociale.

*Spazi di riappropriazione soggettiva del senso religioso*

L'Islam si connota per una forte corrispondenza tra identificazione religiosa e appartenenza comunitaria; infatti, il riferimento all'*umma* –o comunità di fedeli– si traduce in una maggior rilevanza attribuita alla collettività rispetto all'individuo, così come la scansione dei gesti e l'autodisciplina dei corpi che ne sanciscono l'appartenenza iscrivono il musulmano in una soggettività prettamente comunitaria.<sup>5</sup> Si comprende, dunque, come tale religione si sia sviluppata in termini di ortoprassi e ritualismo più che come teologia, svolgendo, allo stesso tempo, un ruolo sostanziale nell'evoluzione della cultura musulmana. Inoltre, la *umma* è comunità religiosa, così come comunità politica; essere riconosciuti come membri della comunità di fedeli comporta diritti e doveri e lo stesso *status* di uguaglianza tra i credenti è legittimato da tale appartenenza, favorendo in tal modo lo sviluppo di una forte tradizione giurisprudenziale islamica che definisce ciò che è *halal* (lecito) e *haram* (proibito) in termini di interdizioni e norme, piuttosto che come sistema di valori.<sup>6</sup> Tali fattori hanno comportato la sovrapposizione tra aspetti culturali, aspetti religiosi e aspetti giuridici nelle società musulmane, alimentando la convinzione che i musulmani non possano essere completamente fedeli ai principi delle democrazie liberali per la loro adesione alla tradizione islamica e all'ideale onnicomprensivo di *umma*.<sup>7</sup>

A fronte di tali timori, peraltro, in Europa così come in Italia, l'Islam delle migrazioni si sta connotando per un forte dinamismo interno, sviluppando strategie plurali nel modo di rapportarsi con le istituzioni e la cittadinanza dello stato liberale;<sup>8</sup> se, da una parte, ciò

5 Roberta Aluffi Beck-Peccoz, *Islam: unità e pluralità*, in Silvio Ferrari (a cura di), *Musulmani in Italia: la condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 53-66.

6 Paolo Branca, *Introduzione all'Islam*, Milano, Edizioni San Paolo, 1995; Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge, University Press, 2009.

7 Jocelyne Cesari, *When Islam and Democracy Meet. Muslims in Europe and in the United States*, New York, Palgrave Macmillan, 2004.

8 Tra gli studiosi sull'Islam in Italia possiamo citare: Branca, *Introduzione all'Islam*; Chantal Saint-Blancat, *L'Islam della diaspora*, Roma, Edizioni Lavoro, 1995;

recupera la tradizionale capacità dell'Islam di adattarsi all'eterogeneità antropologica della vasta area in cui si è sviluppato,<sup>9</sup> dall'altra, emergono anche forme peculiari e inedite di contestualizzazione di tale religione nelle società occidentali. Nei luoghi di immigrazione, infatti, può svilupparsi un dibattito interno all'Islam sia per la mescolanza di comunità provenienti da diversi contesti musulmani sia per l'assenza di un'istituzione gerarchica e centralizzata che detiene il monopolio della tradizione religiosa e in grado, dunque, di imporre un Islam ufficiale. Per tali ragioni, mentre nei paesi di origine può essere difficile per il credente musulmano distinguere tra ciò che attiene alla tradizione culturale e ciò che concerne le prescrizioni religiose, nei paesi di immigrazione, come suggerisce Olivier Roy, si può creare

una divisione tra religione e società, tra religione e cultura, nella misura in cui il credo religioso perde la sua ovvietà. Improvvisamente, un musulmano che vive in una società occidentale deve riscoprire o perfino, a volte, definire per la prima volta cosa per lui significhi la religione, [...] e quali aspetti del proprio modo di pensare appartengono al mondo religioso.<sup>10</sup>

Se tale *processo di deculturalizzazione e de-etnicizzazione* dell'Islam è già presente nei migranti di prima generazione, per i figli e le figlie delle migrazioni può assumere connotazioni ancora più rilevanti; infatti, per tali giovani il legame con il paese di provenienza può indebolirsi, mitigando i tradizionali parametri di identificazione e lasciando spazio a nuovi significati di religiosità che superano la rigida corrispondenza tra credenze religiose e cultura del paese di

Pace, *Sociologia dell'Islam*; Stefano Allievi, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Torino, Einaudi, 2009.

9 Nonostante la sovrapposizione tra religione, cultura e norma giuridica, l'Islam non dà origine a un'unica forma di espressività religiosa. Infatti, la rilevanza per le pratiche religiose ha evidenziato l'importanza di adeguare l'ortoprassi ai diversi contesti economici, sociali, culturali e politici in cui l'Islam si è sviluppato (cfr. Aluffi Beck-Peccoz, *Islam*). Inoltre, poiché l'Islam come religione rivelata impone un limite alla razionalità umana nella possibilità di svelare il mistero divino, nella tradizione giurisprudenziale l'*ijtihād*—l'insieme di metodi interpretativi attraverso cui il *mujtahid*, il giurista di grande competenza, ha reso effettiva la legge sacra di derivazione divina—ricade nell'ambito del probabile, comportando lo sviluppo di un pluralismo islamico e un relativismo giuridico che, pur professando l'unità della *umma*, non ha consolidato l'ortodossia islamica come sistema unificato (cfr. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*).

10 Olivier Roy, *La Laïcité face à l'Islam*, Paris, Stock, 2005, tr. it. Silvana Mazzone, *Islam alla sfida della laicità*, Venezia, Marsilio, 2008, pp. 117-118.

“origine”, tra identità religiosa e appartenenza etnico-nazionale. In particolare, studi empirici condotti sui percorsi di configurazione dell'identità di giovani donne musulmane nate e/o cresciute in contesti occidentali sottolineano come, in tale processo di *découplage*, l'identificazione religiosa perda il suo carattere prescrittivo, ereditato e ascritto, diventando un'azione performativa, intenzionale e riflessiva.<sup>11</sup> Rispetto a forme di appartenenza religiosa ascrivibili ad un Islam “ereditato”, dove si impongono forme identitarie più cristallizzate per un maggior conformismo all'ortoprassi tradizionale, o ad un Islam “etnico”, dove prevalgono categorie di identificazione alle comunità di origine e una maggior sovrapposizione tra prescrizioni religiose e pratiche culturali, tra le giovani musulmane è invece possibile rintracciare varie strategie di *mobilisation-subjectivation* entro cui l'adesione all'Islam è riformulata come esperienza soggettiva svincolata dall'osservanza di norme di comportamento eterodirette.<sup>12</sup>

In tali spazi di riappropriazione soggettiva di senso, possono svilupparsi strategie di rivisitazione dell'identità religiosa che possiamo definire neocomunitarie dove l'Islam agisce come mezzo per attestare un'identità comunitaria, ma la memoria collettiva non è “subita”, né accettata come semplice eredità culturale, bensì tradotta e adeguata alle reali situazioni.<sup>13</sup> Per queste giovani, ad esempio, l'esperienza di essere testimoni di una terra di confine si accompagna con un uso della pratica dell'*ijtihād* –lo sforzo interpretativo delle fonti religiose– in termini di ermeneutica della modernità allo scopo di sviluppare un'esegesi dei testi religiosi più adeguata alle attuali condizioni di vita e contestualizzare l'ortoprassi religiosa ai ritmi di vita delle società occidentali.<sup>14</sup> Quindi, la pratica dell'*ijtihād* è finalizzata

11 Tra gli studi più recenti sul protagonismo delle giovani musulmane figlie delle migrazioni in Italia troviamo: Frisina, *Autorappresentazioni pubbliche*; Camillo Regalia, Maria Luisa Gennari, Cristina Giuliani, *Identità femminili in movimento tra tradizione e cambiamento: riflessioni conclusive*, in Camillo Regalia, Cristina Giuliani (a cura di), *Esperienze di donne nella migrazione araba e pakistana*, Milano, Franco Angeli, 2012, pp. 177-187; Monica Massari, *Musulmane e moderne. Spunti di riflessione su donne, islam e costruzioni sociali della modernità in Europa*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 55, 2014, n. 3, pp. 553-573; Ivana Acoella, Renata Pepicelli, *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*, Bologna, il Mulino, 2015; Gaia Peruzzi, Alessandra Massa, Marco Bruno, *Il pretesto del velo: pratiche identitarie di giovani donne musulmane in Italia*, Milano, Franco Angeli, 2020.

12 Ruba Salih, *Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità*, Roma, Carocci, 2008.

13 Annamaria Rivera, *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*, Bari, Edizioni Dedalo, 2005.

14 Chantal Saint-Blancat, *L'Islam Italien. Catalyseur des ambiguïtés et contradictions de la société italienne?*, «Hommes & migrations», 2017, n. 1316, pp. 17-24.

a denaturalizzare la categoria religiosa più che a essenzializzarla. Infatti, come sostiene Tariq Ramadan:

Although it must be reiterated that Islam is primarily a religion and not a culture, one should immediately add that religion never finds expression outside a culture [...]. There are, therefore, no religiously neutral cultures, nor any culture-free religions. Any religion is always born –and interpreted– within a given culture.<sup>15</sup>

Pertanto, avvalendosi della possibilità di superare la rigida corrispondenza tra Islam e cultura dei paesi di “origine”, le giovani figlie delle migrazioni possono promuovere un approccio dinamico e discorsivo alla tradizione musulmana, forgiando nuovi legami tra religione e cultura –e dunque nuovi stili di vita per essere musulmane in un contesto occidentale– come forma creativa di appartenenza alla società in cui vivono, che restituiscono un quadro polifonico sulla configurazione di un Islam non solo in Europa ma sempre più europeo.<sup>16</sup>

Altre volte, invece, possono prevalere strategie di rivisitazione dell’identità religiosa più individualizzate, introspettive e privatizzate, in cui si ricerca un rapporto diretto con dio nella propria interiorità piuttosto che la tangibilità dei riti.<sup>17</sup> In tali strategie di soggettivazione, l’Islam comunitario sostenuto da *routine* collettive lascia spazio ad una rifondazione individuale della fede, dove il riferimento religioso è vissuto in termini di spiritualità avulsa da ogni costrizione sul piano delle pratiche; la fede, infatti, non si esaurisce nelle azioni, né la spiritualità deve confondersi con gli obblighi o le prescrizioni.<sup>18</sup> La religione diviene quindi una questione personale e la stessa ortoprassi è rivolta in maniera esclusiva al soddisfacimento di un rapporto diretto con la divinità. In tali spazi di riappropriazione individuale di senso, diviene centrale la ricerca di un accesso non mediato con le scritture, mettendo in atto nuove forme di religiosità riflessive in

15 Tariq Ramadan, *Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 183.

16 Jeanette S. Jouili, *Islam and Culture. Dis/junctures in a Modern Conceptual Terra*, «Comparative Studies in Society and History», 2019, vol. 61, n. 1, pp 207–237.

17 Chantal Saint-Blancat, *La transmission de l’Islam auprès des nouvelles générations de la diaspora*, «Social Compass», 2004, vol. 51, n. 2, pp. 235-247; Acocella, Cigliuti, *Identità di genere e identità religiosa*.

18 Pace, *Sociologia dell’Islam*; Paolo Branca, *Quali imam per quale islam*, in Alessandro Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 219-232.

cui diviene rilevante la definizione soggettiva che il messaggio divino procura.<sup>19</sup> L'autodidattismo, quindi, è una dimensione rilevante del processo di individualizzazione che interessa tale esperienza, entro cui il percorso di definizione della propria religiosità può realizzarsi in maniera indipendente dalle autorità religiose e al di fuori delle istituzioni tradizionali dell'insegnamento islamico. Tale forma di distanziamento cela anche la necessità di superare la riproposizione di categorie nazionali riferibili al credo religioso che passano per la figura di imam "chiamati" spesso da luoghi lontani e calati nei contesti occidentali con il rischio di rafforzare l'ingerenza dei paesi di origine e la cristallizzazione tra marcatori religiosi e culturali.<sup>20</sup> Questi percorsi più individualizzati di rivisitazione dell'identità religiosa invece si avvantaggiano di forme e fonti di alfabetizzazione incorporate nelle nuove tecnologie di comunicazione dell'*Islam on line* che offrono uno spazio di produzione scientifica originale valutato più idoneo per disporre di un capitale religioso che coniughi sfera religiosa e modernità.<sup>21</sup>

Tali forme di riappropriazione soggettiva del senso religioso, ora più comunitarie ora più individualizzate, sono dunque espressione di strategie di configurazione dell'identità musulmana forgiate in un confronto aperto e dinamico con il tempo storico e sociale contemporaneo, allo scopo di risvegliare una nuova significazione del messaggio religioso che non implichi una relativizzazione dell'universalità dei principi e dei fondamenti dell'Islam, quanto piuttosto permetta di comprendere come l'universale riguardi epoche diverse per una nuova ricollocazione dei principi originari.

### *Il ruolo della religione nelle strategie di empowerment femminile*

Alcuni studi condotti sui percorsi di configurazione dell'identità di giovani donne musulmane nate e/o cresciute in contesti occidentali sottolineano come il percorso di riappropriazione soggettiva dell'identificazione religiosa dialoghi in modo non conflittuale con altre dimensioni identitarie, in special modo con quella di genere.<sup>22</sup>

19 Nilüfer Göle, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Paris, Éditions Galaade, 2005; Salih, *Musulmane rivelate*.

20 Branca, *Quali imam*.

21 Giulia Elvolvi, *Hybrid Muslim Identities in Digital Space. The Italian Blog Yalla*, «Social Compass», 2017, vol. 64, n. 2, pp. 220-232.

22 Per alcuni studi teorici ed empirici sull'intersezionalità tra identità di genere e identità religiosa delle donne musulmane si veda: Lila Abu-Lughod, *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflection on Cultural Relativism and*

Infatti, l'incontro con credenze, stili di vita e modelli di comportamento diversi offre la possibilità di problematizzare ordini simbolici di tipo patriarcale –ancora persistenti in alcune comunità musulmane più tradizionaliste– che, soprattutto per il suo ruolo di custode dell'identità collettiva e dell'onore familiare, impongono alla donna rigidi modelli di comportamento etero-normati confinandola in una posizione di subalternità protettiva-controllata da parte della figura maschile.<sup>23</sup>

In particolare, per le giovani figlie delle migrazioni, il *processo di deculturalizzazione e de-etnicizzazione* dell'Islam può investire anche i percorsi di configurazione dell'identità di genere, offrendo la possibilità di discernere quali aspetti concernenti le disegualianze tra uomo e donna siano attribuibili alle prescrizioni coraniche e quali, invece, agli aforismi da imputare a costumi regionali, pratiche sociali e atteggiamenti culturali.<sup>24</sup>

Nel tentativo di armonizzare soggettività femminile e identità religiosa, quindi, queste giovani donne sembrano fare propri alcuni tratti che possiamo attribuire al femminismo islamico, sviluppando una comprensione dei testi sacri secondo una prospettiva di genere.<sup>25</sup> Sulla diffusione in Europa come in Italia di idee e pratiche che potremmo ricondurre alla variegata galassia del femminismo islamico, Margot Badran sottolinea che se le donne musulmane europee «non volevano soccombere alle pratiche patriarcali imposte in nome della loro religione –che molte vedevano come pratiche culturali importate dai paesi di origine– avevano bisogno di una visione illuminata dell'Islam che servisse alle loro nuove vite e alle nuove circostanze».<sup>26</sup>

*Its Others*, «American Anthropologist», 2002, vol. 104, n. 3, pp. 783-790; Annelise Moors, Ruba Salih, *Muslim Women in Europe. Secular Normativities, Bodily Performances and Multiple Publics*, «Social Anthropology», 2009, vol. 17, n. 4, pp. 375-378; Leila Ahmed, *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence from Middle East to America*, New Haven, Yale University Press, 2011; Acocella, Pepicelli, *Giovani musulmane*.

<sup>23</sup> Mernissi, *Islam and Democracy*.

<sup>24</sup> Salih, *Musulmane rivelate*.

<sup>25</sup> Sul femminismo islamico: Haleh Afshar, Rob Aitken, Myfanwy Franks, *Feminisms, Islamophobia and Identities*, «Political Studies», 2005, 53, n. 2, pp. 262-283; Nimat H. Barazangi, *Woman's Identity and the Quran. a New Reading*, Gainesville, University Press of Florida, 2004; Margot Badran, *Femminismo islamico*, in Franco Casano, Danilo Zolo (a cura di), *L'alternativa mediterranea*, Milano, Feltrinelli, 2007, pp. 334-361; Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton [N.J.], Princeton University Press, 2005; Renata Pepicelli, *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Roma, Carocci, 2010; Anna Vanzan, *Le donne di Allah. Viaggio nei femminismi islamici*, Milano, Mondadori, 2013.

<sup>26</sup> Badran, *Femminismo islamico*, pp. 344-345.



Su tali premesse, Renata Pepicelli sostiene che “la femminilizzazione” del discorso e delle pratiche religiose sta riconfigurando alcuni tratti della pedagogia musulmana, favorendo la padronanza da parte delle donne di argomenti dottrinali prima discussi solo da uomini.<sup>27</sup>

Indubbiamente, anche l’approccio dialogico con le fonti religiose promosso dalle giovani figlie delle migrazioni, seppur non necessariamente riconducibile a una lettura prettamente femminista del Corano e degli altri testi sacri, ne svela la capacità di rendersi “soggetto” oltre le etichette ingombranti imposte dall’esterno o da vincoli di solidarietà derivati da appartenenze forti, facendo emergere il loro crescente protagonismo nella ricerca di soluzioni alle questioni di genere fondate sui principi islamici che prendano in considerazione sia le origini sia la contemporaneità e favoriscano, allo stesso tempo, la decostruzione del discorso misogino delle fonti religiose che –supportata dalla possibilità di rivisitare il rapporto tra religione e cultura– mira a smascherare e sovvertire esegesi più tradizionaliste e integraliste dei testi sacri.<sup>28</sup>

È infatti interessante notare che, per le giovani musulmane, tale comprensione *gender-sensitive* del testo sacro si combina a tattiche quotidiane per negoziare spazi di maggior autonomia del proprio ruolo di donna dentro e fuori casa negli equilibri familiari e comunitari.<sup>29</sup> Si possono, in tal modo, sostanziare strategie di soggettivazione della propria identità di genere sospese tra la fedeltà alla famiglia e il perseguimento della realizzazione personale attraverso la richiesta di una maggiore indipendenza nelle scelte importanti della vita senza necessariamente tradurre le varie tensioni che possono sorgere in una rottura.<sup>30</sup> In tali negoziazioni, le argomentazioni religiose svolgono una funzione importante. Ad esempio, Annalisa Frisina ha riscontrato che molte giovani musulmane si avvalgono delle dottrine del Corano per affermare il proprio diritto allo studio e al lavoro ricorrendo all’Islam come ambito simbolico e valoriale comune cui ancorare diverse interpretazioni intergenerazionali delle fonti religiose che possono divergere per le differenti esperienze biografiche dei genitori e dei figli.<sup>31</sup>

27 Pepicelli, *Femminismo islamico*.

28 Ahmed, *A Quiet Revolution*.

29 Salih, *Musulmane rivelate*; Massari, *Musulmane e moderne*.

30 Regalia, Gennari, Giuliani, *Identità femminili*.

31 Annalisa Frisina, *The Making of Religious Pluralism in Italy. Discussing Religious Education from a New Generational Perspective*, «Social Compass», 2011, vol. 58, n. 2, pp. 271-284.

Soprattutto l'investimento nello studio rappresenta una strategia di *empowerment personale*, poiché considerato un mezzo di mobilità sociale per raggiungere traguardi resi insuperabili per i loro genitori a causa della condizione di subalternità cui è stata relegata la prima generazione di stranieri nella società di arrivo.<sup>32</sup> Lo studio rappresenta anche una forma di *empowerment femminile* nel tentativo di scardinare l'ordine patriarcale da altre prospettive, mettendo ad esempio in discussione la preferenza accordata ai figli maschi di poter continuare il proprio percorso formativo soprattutto dopo il raggiungimento del sedicesimo anno di età (quando in Italia finisce l'obbligo scolastico). Per le giovani donne musulmane l'investimento nello studio è, dunque, un modo per conquistare spazi di manovra utili a configurare la propria indipendenza, così come per ottenere una libertà di movimento (per andare a scuola, fare una gita scolastica, partecipare a un'assemblea d'istituto) che permette loro di travalicare i limiti spaziali assegnati da logiche familiari e comunitarie tesi, a volte, ad evitare situazioni di eccessiva promiscuità tra i generi.<sup>33</sup>

Simili strategie di negoziazione sono state riscontrate anche nella sfera dell'intimità come quella relativa alle scelte matrimoniali; infatti, nell'ottica di salvaguardare la continuità della comunità musulmana, prevale anche per le giovani figlie delle migrazioni il rispetto della prescrizione coranica secondo cui una donna deve sposare un musulmano, ma contemporaneamente si afferma il diritto di scegliere il proprio partner che non dovrà essere necessariamente un connazionale ma quasi sicuramente dovrà essere un giovane nato o cresciuto in occidente.<sup>34</sup>

In definitiva, tra i condizionamenti e le opportunità che derivano dal multi-posizionamento e dalla multi-relazionalità delle proprie biografie, le giovani musulmane figlie delle migrazioni possono sviluppare un'*agency* performativa che forgia nuove strategie di autoaffermazione e configurazione dell'identità di genere, entro cui la religione non è considerata un limite ma anzi è usata come *strumento di empowerment* contro ogni forma di eteronormatività e imposizione sociale. Tali processi di soggettivazione consentono di tenere insieme identità e forme multiple di appartenenza senza lacerazioni o tradimenti, in antitesi all'assunto liberale che considera la religione come mera tradizione in

32 Saint-Blancat, *L'Islam Italien*.

33 Renata Pepicelli, *Young Muslim Women of Bengali and Moroccan Origin in Italy. Multiple Belongings, Transnational Trajectories and the Emergence of European Islam*, «International Review of Sociology», 2017, vol. 27, n. 1, pp. 61-79.

34 Acocella, Cigliuti, *Identità di genere e identità religiosa*.

una visione di sviluppo lineare tra secolarizzazione e modernità.<sup>35</sup> Allo stesso tempo, tali forme di costruzione del sé possono sfidare gli standard prescrittivi che delimitano l'identità, allo scopo di superare ogni forma di «naturalizzazione del genere [...] come effetto di pratiche istituzionalizzate [...] o ripetizione stilizzata di atti discorsivamente obbligati»,<sup>36</sup> rendendo possibile una nuova significazione dell'identità femminile che accolga e dia spazio alla dinamicità, alla contestualità e alla processualità, senza peraltro rinunciare al *surplus* identificativo e qualificante di essere e sentirsi una donna musulmana. Tali configurazioni identitarie restituiscono un'immagine rinnovata del ruolo della donna musulmana come soggetto attivo, contribuendo a superare molte rappresentazioni sclerotizzate che la descrivono generalmente come passiva, sottomessa e vittima.

*Atti di cittadinanza per rivendicare il “diritto alla differenza”*

La condizione di testimoni di una terra di confine delle giovani figlie delle migrazioni alimenta molteplici sentimenti di appartenenza che può portarle ad autodefinirsi cittadine italiane di fede musulmana.<sup>37</sup> Il lavoro di riappropriazione soggettiva del senso religioso può, infatti, combinarsi a forme di identificazione più affettive e simboliche verso il contesto in cui hanno intrapreso il proprio percorso di socializzazione. Non si tratta di scegliere tra le proprie “origini” e la vita vissuta in Italia, ma di trovare –nella tensione tra il mantenimento e l'erosione dei confini identitari– un equilibrio tra le due realtà di riferimento.

Peraltro, tali configurazioni identitarie innovative e articolate si scontrano con le rivendicazioni di “autoctonia” e di “autenticità” della cultura nazionale che, ancora oggi, sono forti nelle società occidentali di tradizione liberale e usate come fondamento per sancire l'appartenenza alla comunità originaria di cittadini.<sup>38</sup> Sulla base di

35 Abu-Lughod, *Do Muslim Women Really Need Saving?*.

36 Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, London-New York, Routledge, 1990, tr. it. Sergia Adamo, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 207.

37 Per alcune ricerche recenti su tali configurazioni identitarie di giovani musulmane nate e/o cresciute in Italia si veda: Frisina, *Autorappresentazioni pubbliche di giovani musulmane*; Francesca Caferri *Oltre il velo: le nuove italiane*, Milano, Mondadori, 2013; Massari, *Musulmane e moderne*; Acocella, Pepicelli, *Giovani musulmane*; Peruzzi, Massa, Bruno, *Il pretesto del velo*.

38 Per tale accezione di autoctonia, cfr. Peter Geschiere, *The Perils of Belonging. Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

tali rivendicazioni, la costruzione di uno spazio politico concepito come spazio di libertà e uguaglianza universale si scontra con il particolarismo delle singole nazioni e dei singoli popoli che nella sovrapposizione tra *ethnos* e *demos* naturalizza i confini tra cittadinanza e nazionalità, rendendo endemica la logica di inclusione-esclusione (discriminazione tra l'*insider* e l'*outsider*) nel processo di auto-categorizzazione attraverso cui il *demos* si definisce come comunità di destino con un'identità collettiva che ne denota l'unicità e la particolarità.<sup>39</sup>

In Italia, la predominanza dello *ius sanguinis* come principio cardine per l'acquisizione della cittadinanza impone criteri molto rigidi per l'accesso alla comunità dei cittadini, consentendo ancora oggi solo ai figli di italiani di essere cittadini “per diritto di nascita” e alimentando, in tal modo, pratiche discriminatorie –fondate lungo la linea etnica dell'appartenenza nazionale– che sanciscono l'inclusione di alcuni gruppi e l'esclusione di altri dalla piena partecipazione alla sfera dei diritti.<sup>40</sup> In Italia, inoltre, anche se la presenza di musulmani è ormai strutturata nel paese, ad oggi, l'Islam non ha ancora trovato un riconoscimento ufficiale.<sup>41</sup> Sicuramente, nonostante le rivendicazioni di laicità dello Stato, la particolare storia del contesto italiano, dove le radici storiche del cattolicesimo –e più in generale del cristianesimo– si sono sedimentate in un patrimonio simbolico comune, ha favorito il rapporto con religioni considerate più “sicure” per l'ordine pubblico e la coesione sociale e, soprattutto, non implicanti la rinuncia alla pretesa di occidentalizzazione o ai valori della morale cristiana.<sup>42</sup> Peraltro, tale modello di secolarismo “imperfetto” rischia di escludere ed occultare le alterità come la musulmana considerate troppo diverse da poter essere realmente recepite dalle istituzioni, relegando l'Islam ad una condizione di inferiorità che lede quotidianamente la dignità dei suoi fedeli.<sup>43</sup>

39 Danilo Zolo, *Cittadinanza: storia di un concetto teorico-politico*, «Filosofia Politica», 14, 2000, n. 1, p. 5-18; Saskia Sassen, *Towards Post-National and Denationalized Citizenship*, in Engin F. Isin, Bryan S. Turner (eds), *Handbook of Citizenship Studies*, London, Sage Publication, 2002, pp. 277- 292.

40 Zolo, *Cittadinanza*.

41 Secondo l'ultima stima effettuata dall'istituto ISMU, al 1° gennaio 2021, in Italia sarebbero residenti circa 1.400.000 musulmani, ovvero una cifra corrispondente al 2,3% della popolazione italiana.

42 Enzo Pace, Annalisa Frisina, *Italian Secularism Revisited? Muslims' Claims in the Public Sphere and the Long Struggle towards Religious Equality*, in Tugrul Keskin (ed.), *The Sociology of Islam. Secularism, Economy and Politics*, Reading [UK], Ithaca Press, 2011, pp. 291-317.

43 Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford [Calif.], Stanford University Press, 2003; Ruba Salih, *Muslim Women, Fragmented Se-*

In un ordine simbolico predominante che definisce in termini particolaristici il processo di inclusione nella sfera dei diritti, diventa interessante identificare gli spazi di manovra disponibili, per le giovani musulmane di “origine straniera”, per costituirsi come cittadine o, meglio, come soggetti cui spetta il diritto di avere diritti. Se i criteri stringenti per ottenere la cittadinanza formale sono un ambito che accomuna la loro condizione a quella di tanti figli e figlie delle migrazioni, il rischio di occultamento identitario pone queste giovani donne di fronte a sfide quotidiane connesse più specificatamente al tema della cittadinanza religiosa e, dunque, alla possibilità di esprimere e vivere pienamente la propria religiosità nella sfera pubblica.<sup>44</sup> Possono, dunque, prodursi nuovi luoghi e scale di lotta, i cui esiti –in termini di acquisizione di visibilità, legittimità, diritti di parola– hanno come scopo prioritario l’introduzione nel dibattito pubblico di *issues* specifiche connesse al riconoscimento della specificità musulmana che direttamente o implicitamente sfidano “l’omogeneità” della sfera pubblica italiana.

Si pensi, ad esempio, alla scelta di molte giovani di indossare il velo come strategia per rendere visibile la propria alterità.<sup>45</sup> Prima marginalizzato, soprattutto tra le più giovani, l’uso del velo conosce oggi un significativo *revival*.<sup>46</sup> Infatti, troppo spesso chiamato in causa come manifestazione più evidente della subalternità delle donne alla figura maschile e contemporaneamente come sfida all’ordine costituito o un’insidia al secolarismo, l’uso del velo diviene negli anni più recenti «uno dei più significativi terreni simbolici delle tensioni legate al farsi spazio dell’Islam in Europa».<sup>47</sup>

Molte ricerche sul tema sottolineano “l’elemento performativo” di tale riscoperta anche in chiave emancipatoria, restituendo un quadro polisemico dei significati attribuiti a questo indumento in strategie di resistenza quotidiane attuate nei confronti di rappresentazioni sclerotizzate di inferiorizzazione della donna e che rivelano un certo grado di creatività soprattutto da parte delle figlie delle migrazioni.<sup>48</sup> Ad esempio, in modo differente dalle madri, le giovani musulmane elaborano strategie più contestualizzate per indossare il

*cularism and the Construction of Interconnected ‘Publics’ in Italy*, «Social Anthropology», 2009, vol. 17, n. 4, pp. 409-423.

44 Moors, Salih, *Muslim Women*.

45 Peruzzi, Massa, Bruno, *Il pretesto del velo*.

46 Ahmed, *A Quiet Revolution*.

47 Salih, *Musulmane rivelate*, pp. 143.

48 Massari, *Musulmane e moderne*.

velo sperimentando sincretismi tra pratiche estetiche multiple –ad esempio indossando gonne corte sopra i *leggings*– in linea con ciò che è stato definito l'*islamic fashion*.<sup>49</sup> In tali strategie, dunque, l'uso del velo non è diasporico poiché afferma una doppia appartenenza più che evocare riferimenti identitari ai paesi di "origine". Peraltro, a fronte di una società che promuove l'assimilazione o l'invisibilità rispetto al riconoscimento della diversità, l'elemento performativo del velo diviene anche un segno distintivo per affermare un'immagine diversa di donna, che è contemporaneamente occidentale e musulmana.<sup>50</sup> In tal modo, in risposta alla crescente islamofobia che ha spesso come target le donne velate,<sup>51</sup> il protagonismo di tali giovani donne svela una dimensione rivendicativa che invertendo in positivo i segni dello stigma afferma che *Islam is beautiful*; le pratiche estetiche diventano così una forma di anti-razzismo quotidiano e una manifestazione di orgoglio musulmano entro cui la scelta di indossare il velo simboleggia un vessillo di una collettività che si sente sotto attacco.<sup>52</sup>

In tali rivendicazioni della propria alterità, Annalisa Frisina e Camilla Hawthorne riscontrano che il velo –evocato come emblema dell'inadeguatezza delle donne musulmane agli standard di bellezza eurocentrici– diviene anche uno strumento di resistenza all'omologazione a categorie prettamente occidentali dell'identità di genere, che ostentano gli stili di vita autoctoni come moderni e indiscutibilmente migliori.<sup>53</sup> Per le giovani donne musulmane, dunque, l'uso del velo diviene un modo per testimoniare una diversa modernità in rottura con le rappresentazioni laiche dominanti che propongono, allo stesso tempo, finti paradigmi di emancipazione, che enfatizzando il mito della bellezza, della magrezza, dell'eterna giovinezza imprigionano e controllano –spesso anche in modo inconsapevole– il corpo della donna occidentale.<sup>54</sup> A fronte di tali modelli di comportamento espressione di una modernità occidentale non sempre perfetta, la scelta di indossare il velo diviene un mezzo per decidere come esporre e quanto sfoggiare di se stesse di fronte a sguardi maschi-

49 Pepicelli, *Young Muslim Women*.

50 Peruzzi, Massa, Bruno, *Il pretesto del velo*.

51 Afshar, Aitken, Franks, *Feminisms, Islamophobia*.

52 Pepicelli, *Young Muslim Women*.

53 Annalisa Frisina, Camilla Hawthorne, *Italians with Veils and Afros. Gender, Beauty, and the Everyday Anti-Racism of the Daughters of Immigrants in Italy*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», 2018, vol. 44, n. 5, pp. 718-735.

54 Rivera, *La guerra dei simboli*.

li troppo indiscreti,<sup>55</sup> e dunque un marcatore di pudore femminile che permette di promuovere una discontinuità rispetto agli eccessi riscontrati nella società in cui si vive, senza peraltro tradursi in segregazione o in condizioni forzatamente incentrate sulla sottomissione e l'oppressione.<sup>56</sup>

In tal modo, nel passaggio da abitudine ereditata acriticamente a simbolo distintivo capace di dare significato ad una differenza, la rivisitazione dell'uso del velo da parte delle figlie delle migrazioni rivela strategie di configurazione della propria identità di cittadine italiane e musulmane che si sostanziano in tattiche quotidiane volte a rivendicare nuove forme di visibilità e riconoscimento nella sfera pubblica, allo scopo di proporre un *frame* differente rispetto a quello prevalso nelle società occidentali. Tali forme di protagonismo –che possiamo definire “atti di cittadinanza”<sup>57</sup>– possono infatti contribuire ad innescare processi di denazionalizzazione dei contenuti della cittadinanza, nel tentativo di mettere in discussione l'autoctonia originaria come “diritto” primordiale di appartenenza; l'obiettivo è dunque ridefinire l'italianità a partire dalla propria alterità musulmana e superare l'assunto etnico –che sottende il concetto stesso di cittadinanza, relativo al principio di fedeltà ad un'unica tradizione e storia passata. Allo stesso modo, considerata la natura imperfetta e fittizia di neutralità della sfera pubblica,<sup>58</sup> tali strategie di riconfigurazione della cittadinanza “dal basso” fondate sul paradigma del riconoscimento possono problematizzare la distinzione tra ciò che è considerato “normale” e ciò che è considerato “diverso”, nel tentativo di includere l'affermazione pubblica del “diritto alla differenza” nello spettro di opzioni disponibili della società, reclamando e contribuendo così a ridefinire la sfera pubblica in termini di spazio comune ed eterogeneo che recupera il pluralismo culturale come elemento da proteggere e il riconoscimento pubblico dell'alterità –piuttosto che la sua soppressione– come parte integrante e fondante la cittadinanza.<sup>59</sup>

55 Renata Pepicelli, *Il velo nell'Islam. Storia, politica, estetica*, Roma, Carocci, 2012.

56 Salih, *Musulmane rivelate*.

57 Engin F. Isin, *Theorizing Acts of Citizenship*, in Engin F. Isin, Greg M. Nielsen (eds), *Acts of Citizenship*, London, Palgrave Macmillan, 2008, pp. 16-43.

58 Asad, *Formations of the Secular*.

59 Anna Galeotti, *Toleration as Recognition*, Cambridge [UK] - New York, Cambridge University Press, 2005; Seyla Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge [UK] - New York, Cambridge University Press, 2004.

### Conclusioni

È indubbio che anche tra le giovani musulmane figlie delle migrazioni possano prevalere identità cristallizzate, per una maggior adesione ai codici culturali tradizionali strutturati nella collettività di appartenenza oppure perché si impongono modelli eterodiretti di comportamento in un ordine simbolico “subito” e non troppo problematizzato. Peraltro, questo contributo ha voluto dare spazio alle varie forme di protagonismo che possono sostanziarsi tra le giovani donne musulmane per le pratiche di posizionamento connesse alla loro peculiare condizione di testimoni di una terra di confine.

Infatti, il processo di deculturalizzazione e de-etnicizzazione che connota l'Islam nelle società occidentali può alimentare strategie di riappropriazione soggettiva del senso religioso che contribuiscono a decostruire i dispositivi di naturalizzazione di categorie di identificazione e appartenenza, come l'etnia o la comunità, operati spesso alla luce di immagini sacralizzate della cultura, permettendo contemporaneamente lo sviluppo di un dibattito su cosa significhi essere musulmani in un contesto occidentale che restituisce narrazioni differenti rispetto alle raffigurazioni stereotipate di un Islam monolita in perenne conflitto con i principi delle democrazie liberali. Allo stesso modo, in tali strategie di risignificazione, la religione diviene uno strumento di *empowerment* femminile svelando un protagonismo crescente delle giovani donne figlie delle migrazioni capace di decostruire aforismi etnocentrici raffiguranti l'Islam per lo più in termini di arretratezza, inferiorità e sessismo, così come di sfidare il “mito” della visione lineare di sviluppo tra secolarizzazione e modernità.

Anche il processo di configurazione identitaria in qualità di cittadine italiane di fede musulmana gioca un ruolo importante nella decostruzione della normatività della maggioranza sia laica che religiosa. In effetti, l'articolazione di diritti come rivendicazione di riconoscimento mette in luce i limiti delle teorie neoliberali della tolleranza, che riducono le questioni del pluralismo morale a questioni di coscienza, relegandole in una sfera privata sottratta al potere coercitivo dell'autorità politica. Infatti, forgiata su un modello di laicità imperfetta, la concezione liberale della “neutralità pubblica” ignora il fatto che le criticità non riguardano contrasti morali ma asimmetrie di potere, richiedendo uno spostamento delle attuali questioni di tolleranza dalla libertà di coscienza all'uguaglianza del rispetto di identità oppresse la cui diversità è considerata al di fuori della norma. Quindi, spostando le questioni di pluralismo morale dallo spazio privato a quello pubblico, gli atti di cittadinanza delle giova-



ni musulmane fondati sul paradigma del riconoscimento rivendicano, direttamente o implicitamente, la necessità di promuovere un modello di “tolleranza pluralista” dello spazio pubblico attraverso strategie di visibilità finalizzate a rimodulare il rapporto tra pubblico e privato, e ridefinire, in tal modo, i confini tra interessi pubblici e bisogni privati o tra questioni pubbliche di giustizia e concezioni private del buon vivere. Tali atti di cittadinanza possono, così, contribuire ad espandere la natura del laicismo e del secolarismo nello specifico contesto italiano piuttosto che sfidarlo; in prospettive alternative come quella sostenuta da Seyla Benhabib, infatti, «il “diritto degli altri” non minaccia il progetto del liberalismo politico; al contrario, lo trasforma in un progetto democratico più inclusivo, dinamico e deliberativo».<sup>60</sup> Allo stesso tempo, tali atti di riconfigurazione della cittadinanza “dal basso” possono contribuire a decostruire i contenuti della cittadinanza nazionalizzata permettendo di individuare nuovi paradigmi epistemologici per l’appartenenza, e offrendo contemporaneamente una prospettiva alternativa a visioni assimilazioniste che sottendono il rischio di occultamento identitario e invisibilità, così come a modelli multiculturalisti di integrazione che, invece di ridefinire la sfera pubblica in termini più inclusivi, alimentano collettività separate di (dis)uguali con il rischio, peraltro, di sclerotizzare i “confini” delle reciproche identità e appartenenze, nonostante il susseguirsi di generazioni.

*Abstract:* Scopo di questa riflessione è proporre una prospettiva differente sul tema delle donne musulmane, mettendo in primo piano soprattutto il punto di vista delle seconde generazioni, cioè di giovani nate e cresciute in un contesto occidentale. Al confine tra due realtà di riferimento - i paesi di origine spesso conosciuti prevalentemente attraverso i racconti dei familiari e la società italiana in cui sono nate e cresciute - le giovani donne musulmane figlie delle migrazioni sperimentano quotidianamente forme ibride di socializzazione, sviluppando “marcatori identitari fluttuanti” allo stesso tempo contestuali e transnazionali nel tentativo di ricostruire un’unità che non deve inevitabilmente limitarsi ad un’unica realtà. Scopo dell’articolo sarà dunque esplorare le strategie di soggettivazione che possono generarsi a seguito delle sfide biografiche connesse alla peculiare condizione di “testimoni di una terra di confine” di queste giovani donne. Sfide e strategie di soggettivazione che possono far emergere sia i confini simbolici, strutturali e di posizionamento dell’identità, sia gli spazi di dissoluzione delle stesse categorie di appartenenza/riferimento svelandone, in tal modo, la convenzionalità, la contestualità e la storicità.

60 Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge [New York], Cambridge University Press, 2004, tr. it. *I diritti degli altri*, Milano, Raffaello Cortina, 2006, pp. 72.

The aim of the article is to propose a different perspective on the issue of Muslim women, focusing on the point of view of second generations, i.e. young people born and raised in a Western context. On the “boundary” between two socio-cultural worlds -the Muslim context known through the family and the Western context in which they are growing up- young Muslim women experience hybrid forms of socialisation on a daily basis, developing “fluctuating identity markers” that are both contextual and transnational in an attempt to reconstruct a unity that does not inevitably have to be limited to a single reality. This article will therefore aim to explore the subjectivation strategies that may be produced as a result of the biographical challenges associated with the peculiar condition of “witnesses of a borderland” of young Muslim women. Such challenges and strategies of subjectification can bring out both the symbolic, structural and positioning boundaries of identity, and the spaces of dissolution of the same categories of belonging/reference, thus revealing their conventionality, contextuality and historicity.

**Keywords:** Islam in Europa, giovani musulmane di seconda generazione, pratiche religiose, intersezionalità, atti di cittadinanza; Islam in Europe, young second-generation muslim, religious practices, intersectionality, acts of citizenship.

**Biodata:** Ivana Acocella è ricercatrice presso l'Università degli Studi di Firenze nel settore disciplinare SPS/07 - Sociologia generale. *Insegna Metodologia della ricerca qualitativa e Sociologia delle migrazioni.* La sua ricerca si concentra sugli aspetti epistemologici e metodologici degli approcci di ricerca qualitativa. Il suo principale tema di ricerca è l'immigrazione, con particolare attenzione alle seconde generazioni, Islam in Europa e diritto d'asilo (ivana.acocella@unifi.it).

Ivana Acocella works as a researcher in *General Sociology (SPS/07)* at the University of Florence. She teaches courses in *Methodology of quantitative research*, and *Sociology of migrations*. Her research work is focused on epistemological and methodological aspects of the approaches of qualitative research. Her main theme of research is immigration, with special attention to second generation immigrants, Islam in Europe, and right of asylum (ivana.acocella@unifi.it).