



Antonio Cuciniello

## Il femminile nell'Islam: fonti, movimenti e nuove generazioni

**Abstract.** Il tema della donna in ambito islamico è estremamente vasto, pertanto non è corretto parlare genericamente di "donna musulmana", date le diverse modalità con cui si vive la femminilità nella cultura islamica. Lungi da proporre una sintesi metastorica, per il presente contributo ci si propone di analizzare le potenzialità di rinnovamento esegetico del Corano da un punto di vista di genere legate ai metodi elaborati da varie studiosse musulmane, le quali rappresentano chiaramente solo una parte delle tante forme e correnti di rinnovamento esegetico coranico in età contemporanea. Inoltre, vengono presentate le connessioni possibili tra questi progetti di rinnovamento esegetico e i vari movimenti femminili arabo-musulmani sul terreno politico, istituzionale, socio-culturale tra XIX e XX secolo. Infine, ci si sofferma sulla condizione delle seconde generazioni di giovani musulmane in Italia.

**Parole chiave:** Corano, donna, movimenti femminili arabo-islamici, seconde generazioni in Italia

### 1. Introduzione

Negli ultimi cinquant'anni, molto più rapidamente che nel corso dei secoli scorsi, il ruolo della donna in svariati contesti a maggioranza islamica è mutato, sovvertendo in parte la gerarchia dei ruoli sociali. Si tratta di un'evoluzione che ha coinvolto sia l'ambiente urbano sia quello rurale (sebbene in minima parte) e che è dovuta essenzialmente all'aumento del tasso di scolarizzazione, ad un maggior indice di successo di scolarità alta rispetto agli uomini, all'inserimento nel mondo

lavorativo, come pure in quello della politica e dell'impegno sociale (Tabrizi Shole, 2010; Guardi, 2012).

L'importanza del ruolo femminile nei processi di cambiamento sociale è stato messo in evidenza anche durante le cosiddette "primavere arabe", una scia di sollevazioni iniziate tra la fine del 2010 e l'inizio del 2011 che hanno caratterizzato la regione MENA, con diversi risultati nei Paesi attraversati dalle proteste contro i regimi (Corrao, 2011; Campanini, 2013a). Attraverso le immagini trasmesse dai media (uno degli strumenti centrali per l'emancipazione e l'*empowerment* femminili nella regione) anche il pubblico generico è stato testimone dell'attivismo delle donne, le cui richieste andavano nella direzione di una maggiore uguaglianza di genere e del rispetto dei diritti civili, nella consapevolezza di dover fare i conti con ideali maschilisti e patriarcali radicati nelle loro società (Pepicelli, 2014a; Piccinni, 2014). Questo attivismo ha richiamato inevitabilmente le manifestazioni del XX secolo, quando le donne diedero un contributo significativo nel sostenere i loro diritti e le aspirazioni all'indipendenza dalla presenza occidentale. Ad esempio, la guerra di liberazione algerina che coinvolse più di diecimila donne nel movimento di resistenza e circa duemila nei suoi bracci armati (Fedeli, 2015).

Pur nella specificità e complessità delle differenti società arabe e islamiche, un'interpretazione integralista e maschilista delle fonti islamiche può configurarsi come una variabile non indifferente nel presentare la concezione delle donne in queste società, dal momento che «non è stato il testo a restringere la libertà delle donne, ma le interpretazioni che ne sono state date e che sono state ritenute ben più importanti del testo stesso» (Wadud, 2011, 31–2). Tuttavia, è ugualmente vero che andrebbe unita a ciò un'esplorazione degli elementi economici (e.g. politiche di sviluppo, mercato del lavoro), politici (e.g. questione dei diritti civili e giuridici) e culturali, insieme ad un'analisi delle trasformazioni e delle integrazioni del diritto in atto, a conferma del fatto che «la misoginia non è intrinseca all'islam in sé, ma vi è penetrata nelle culture – soprattutto cristiano-bizantine, giudaiche e sasanide – con cui i primi credenti vennero a contatto a seguito delle loro conquiste» (Vercellin, 2000, 42). Inoltre, «La territorializzazione del modello di mascolinità islamica è un processo mutevole [...] strutturato non solo dalle concezioni religiose e di genere precedenti, ma anche del ruolo che questo svolge nella storia politica e culturale sociale di una determinata area» (Fedeli, 2015, 45).

Sarebbe altrettanto interessante ripercorrere l'idea di donna musulmana che l'Occidente ha avuto nel corso dei secoli. Un'evoluzione che va da un'immagine femminile esotica e piacevole, come nei dipinti ottocenteschi di ispirazione orientalista, ad un'altra postcoloniale di donna oppressa e schiava (Vanzan, 2006), a partire dalla definizione di distanza fra Occidente e Oriente che non raramente ha fatto ricorso a metafore di genere antitetiche. Il corpo femminile, trasformato in un corpo emblema di un vasto discorso politico, alimenta di conseguenza forme di misconoscimento dell'"altro" (Mernissi, 2002).

## **2. La donna nel Corano**

Il Corano funzionò da catalizzatore politico, sociale, spirituale e intellettuale nel processo di trasformazione che interessò la vita delle comunità nella penisola arabica, allargandosi in breve tempo ad una più ampia area geografica a seguito dell'espansione dell'Islam. Attraverso questo testo si ricava un'idea di ciò che all'epoca della rivelazione (VII secolo d.C.) dovevano essere i

rapporti fra uomo e donna. Infatti, pur non essendo il Corano un testo giuridico, contiene molte prescrizioni che servirono ad organizzare la società e che di fatto migliorarono alcuni aspetti della condizione femminile del tempo<sup>1</sup>.

Il testo coranico riconosce diversi ruoli per le donne e gli uomini, ma – secondo le più recenti linee esegetiche elaborate da studiose musulmane impegnate in favore della parità di genere – non promuove il dominio o la prevalenza di un genere sull'altro, se non in termini di capacità di partorire. Al contrario si tratta di individuare una visione integrata di diritti e responsabilità dell'individuo nella società. Tuttavia, se da un lato emerge un'assoluta parità ontologica fra uomini e donne di fronte a Dio, si riscontrano disparità sotto il profilo giuridico – eredità, divorzio, testimonianza – (Pirone, 2014). Infatti, a fronte di versetti che pongono le donne su di un piano di parità con gli uomini, ve ne sono altri che senza possibilità di dubbio le relegano in subordine (Vercellin, 2000). Allo stesso tempo, però, va sottolineato che la tradizione classica della teologia e della giurisprudenza islamica è stata costruita e applicata da autorità maschili. Queste hanno interpretato e istituzionalizzato, sia a livello religioso sia a livello sociale, passaggi coranici e svariati *ḥadīth*<sup>2</sup> (sebbene trasmessi anche da donne), riuscendo a ridurre le manifestazioni femminili della fede a faccende inferiori. Certamente, la percezione del concetto di donna ha influenzato e influenza le interpretazioni della posizione del Corano sulla donna, supportata anche da un contesto socioculturale maschilista e da norme consuetudinarie preesistenti all'Islam che si impongono come canone comportamentale per effetto di un uso prolungato, al fine di imporre un dominio maschile ideologico e fattuale.

Una questione su tutte è quella che riguarda la guida di una comunità di fedeli in preghiera, ossia il ruolo di *imām*, sulla quale non pochi musulmani si sono espressi negativamente, adducendo ad esempio la ragione legata all'impurità dovuta al sopraggiungere delle mestruazioni. In realtà, nel Corano nulla impedisce alle donne di adempiere ai doveri religiosi obbligatori, né le limita nella loro esecuzione. Questi, pertanto, coincidono negli stessi termini previsti per gli uomini, fatta eccezione per una serie di impedimenti tecnici, mai legate però a discriminazioni sessiste (Vercellin, 2000; Capretti, 2017).

In generale, due termini sono usati per sostenere la superiorità degli uomini sulle donne: *daraja* (“gradino”, livello”) e *faḍḍala* (“preferire”). Nel seguente versetto si legge: «tuttavia gli uomini sono un gradino [*daraja*] più in alto» (Cor. 2, 228)<sup>3</sup>. In realtà, contrariamente all'interpretazione che pretende di estendere il concetto di *daraja* tra tutti gli uomini e le donne, senza attenzione al contesto scritturale, il passaggio è circoscritto strettamente all'ambito giuridico, ossia alla questione del divorzio, in merito al quale gli uomini risultano avere un vantaggio rispetto alle donne, in quanto possono decidere unilateralmente di divorziare<sup>4</sup>. D'altronde, alla donna è concesso il

---

<sup>1</sup> In questa direzione si osservi, ad esempio, la netta condanna dell'infanticidio – soprattutto femminile – (cfr. Cor. 6, 151; 17, 31) di prole ai cui bisogni non si era in grado di sopperire: una pratica abituale tollerata dalla società di Muḥammad. In ogni caso, va segnalato che esiste da molto tempo un dibattito sulla condizione delle donne nelle varie realtà arabe pre-islamiche. Cfr. e.g. Robertson Smith, 1885; Smith, 1928; Avanzini, 1991-92; Mouhanna, 2019.

<sup>2</sup> Il termine viene tradotto con “detto, racconto”. Indica i detti, i fatti e i silenzi riferiti a Muḥammad, l'insieme dei quali costituisce la *Sunna* (“norma”, “comportamento”), l'esempio di Muḥammad che ogni musulmano è invitato a seguire e che costituisce la seconda fonte della legge religiosa (*sharī'a*), subito dopo il Corano.

<sup>3</sup> Si noti che i versetti precedenti, ossia 221–27, trattano altri dettagli in riferimento al matrimonio, al divorzio e alla vedovanza. Interessante ricordare anche l'esortazione di Paolo alla Chiesa di Efeso, «Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo. Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore, il marito è infatti il capo della moglie [...]» (Ef 5, 21–3), e la *Lettera ai Colossesi*, 3, 18. Questa e tutte le seguenti citazioni del Corano sono state tratte da *Il Corano* a cura di A. Bausani (2006).

<sup>4</sup> Cfr. Cor. 65, 1–2.

divorzio solo a seguito dell'intervento di un'autorità (Amir-Moezzi, 2007, 228). In ogni caso, non si tratta di una priorità maschile generalizzata e metastorica e la superiorità dell'uomo sembra riferirsi al tempo richiesto prima di un nuovo matrimonio (Zilio-Grandi, 2009).

Rispetto al concetto di *faḍḍala*, a conferma del fatto che la nozione di preferenza sia assolutamente relativa, nel Corano si dice che il genere umano viene preferito al resto della creazione: «E Noi già molto onorammo i figli di Adamo [...], e su molti degli esseri da noi creati preferenza grande» (Cor. 17, 70). Inoltre, alcuni profeti sono preferiti ad altri, sebbene si dichiara che nessuna differenza viene fatta tra di loro: «“Non facciamo distinzione alcuna, essi professano, fra i Messaggeri tutti che Dio ha inviato”» (Cor. 2, 285). Specificamente, il passaggio che coinvolge gli uomini e le donne nella questione della preferenza è il seguente: «Gli uomini sono preposti alle donne, perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri e perché essi donano dei loro beni per mantenerle» (Cor. 4, 34). In questo versetto, sebbene spesso venga sottolineata la preferenza accordata agli uomini, o meglio ad «alcuni esseri», sulle donne in forza e intelletto, ci sono prove coeve al Corano che permettono di vedere che il passaggio riguarda l'eredità, motivata dal fatto che gli uomini hanno la responsabilità del mantenimento decoroso delle donne, quale che sia la loro condizione economica, e di conseguenza viene garantito loro il doppio dell'eredità (Giolfo, 1999; Fedeli, 2015).

Tutti questi esempi indicano che il testo coranico, riportato al suo contesto d'origine, mirava a proteggere il segmento più debole della società. Sostenere ancora questo punto di vista si rivela essere una sfida: non è facile scalfire secoli di interpretazioni patriarcali, ma oggi le donne sono più colte, fanno anche studi teologici, hanno accesso a seminari e sono dotate di strumenti di analisi, tra cui la conoscenza dell'arabo coranico, un idioma molto diverso dalle varietà che si parlano nei diversi Paesi arabi.

A differenza del Pentateuco (Gn 2, 22–3), il Corano trascura il riferimento alla prima donna creata da una costola dell'uomo. Al contrario, in linea con la tradizione sacerdotale (Gn 1, 27), sembra alludere all'origine comune dei generi maschile e femminile (Zilio-Grandi, 2009). L'idea di unità iniziale si riscontra nei seguenti passaggi: «O uomini! Temete Iddio, il quale vi creò da una persona sola. Ne creò la compagna e suscitò da quei due esseri uomini molti e donne; temete dunque quel Dio nel nome del quale vi chiedete favori l'un l'altro, e rispettate le viscere che vi hanno portato, perché Dio è su voi che v'osserva» (Cor. 4, 1); «Ei v'ha creato da una persona [anima] sola, poi ne trasse la sua sposa» (Cor. 39, 6). Dunque, secondo questi versetti, Dio creò da un'unica “anima” (*nafs*) tutti gli esseri umani. Benché quasi unanimemente i commentatori accostino la «persona [anima] sola» ad Adamo, si rende possibile anche una lettura più complessa nella direzione di una “sostanza sola” condivisa da maschi e femmine, supportata dal versetto: «E uno dei Suoi Segni è che Egli v'ha create da voi stesse delle spose, acciocché riposate con loro, e ha posto fra di voi compassione ed amore» (Cor. 30, 21)<sup>5</sup>.

Il nome arabo *nafs*, impiegato ampiamente nel Corano con il significato di “anima” o “essere umano”<sup>6</sup>, fa parte di quei nomi di genere variabile, nel senso che morfologicamente è maschile, ma può essere concordato anche al femminile, visto che è parte sostanziale di ciascuno dei due generi (Wadud, 2011). Pertanto, anche se non si tratta di postulare che il testo sacro dei musulmani si riferisca ad una creatura di genere femminile all'origine della specie umana, visto che la versione coranica della creazione del genere umano non risulta espressa in termini di genere, sembra però

<sup>5</sup> Cfr. Cor. 7, 189; 39, 6.

<sup>6</sup> La designazione dell'essere umano come *nafs* sarà alla base di notevoli ripercussioni sulle dottrine psicologiche dei pensatori dell'Islam, ad esempio Ibn Sīnā (Avicenna).

che «nella mentalità che lo guida è femminile la nozione di progressione o posterità» (Zilio-Grandi, 2010). Al contempo, è interessante evidenziare che tra gli attributi divini i due più noti ed evocati, *al-rahmān* (“il Clemente”) e *al-rahīm* (“il Misericordioso”), sono femminili e rimandano a *rahim*, (“utero”, matrice”). Il femminile, quindi, esprime le nozioni di inizio e successione, nonché alcune prerogative simili a quelle del Creatore, in una connessione unica tra Dio e il grembo di una madre<sup>7</sup>.

In relazione al racconto del Giardino dell'Eden, mai intesa come dimora permanente della specie umana, il Corano si allontana dalle implicazioni bibliche negative, ossia dalla responsabilità della trasgressione, in base alle quali la donna figura come tentatrice o promotrice del male (Amir-Moezzi, 2007, 20–1). L'enfasi coranica è posta sulla responsabilità personale, in particolare nei confronti del primo uomo: «E già stringemmo da prima un patto con Adamo, ma ei lo dimenticò e non scorgemmo in lui fermezza d'intenti» (Cor. 20, 115). Ciò nonostante, Dio mostra compassione a seguito del suo pentimento, «Ma poi il Signore lo prescelse, si convertì a lui benigno e lo guidò al Vero» (Cor. 20, 122). Questo ha comportato l'allontanamento dall'Islam dell'idea di peccato originale, con tutti gli effetti escatologici che ne derivano.

Molti passaggi coranici di contenuto etico-morale garantiscono l'assoluta parità tra uomo e donna, determinando così una netta cesura rispetto alle civiltà pre-islamiche, in cui quella del genere femminile era, senza dubbio, una condizione di assoluta inferiorità e sottomissione. Da questo punto di vista, un ulteriore elemento emblematico che emerge da altri versetti è la reciprocità/complementarietà tra uomo e donna, due creature simili e intercambiabili, non porzione ma parte integrante, una completezza nella duplicità, una perfezione data dalla somma di due esseri reciproci, senza definire ruoli culturali o funzioni specifiche: «esse sono una veste per voi e una veste per loro» (Cor. 2, 187)<sup>8</sup>; «E Dio v'ha creato di terra [...], poi v'ha ordinato a coppie» (Cor. 35, 11); «E di tutte le cose creammo una coppia, perché voi riflettete. Fuggite dunque presso Dio [...], e non ponete insieme con Dio un altro dio» (Cor. 51, 49–51); «E che è Lui che creò la coppia, il maschio creò e la femmina» (Cor. 53, 45). Si può concludere dicendo che «la femminilità e la mascolinità non sono caratteristiche create e impresse nella natura primordiale di ciascun genere sessuale, così come non sono concetti discussi o anche solo accennati nel Corano» (Wadud, 2011, 67). D'altra parte il concetto di complementarietà «se interpretato in modo normativo e non teologico, contribuisce a istituzionalizzare la differenza tra mascolinità e femminilità e la separazione delle sfere, spazi e tempi in cui essi si esprimono, invece di contribuire alla formazione di un ordine sociale quanto più possibile soddisfacente per entrambi i generi» (Fedeli, 2015, 43).

---

<sup>7</sup> Nella Bibbia ebraica la connessione tra Dio e il grembo materno è indicato da due espressioni derivate dalla radice *RHM*, perfettamente corrispondente alla radice araba *RHM*: il termine *rahāmīm* (“uteri”, plurale di *rehem* “utero”), usato per designare la Misericordia di Dio, e l'aggettivo *rahūm*, corrispettivo diretto almeno sul piano etimologico e lessicale del coranico *rahīm*, che designa Dio in Esodo 34, 6-7. Si tratta del passo in cui Dio nell'atto di “discendere” nella nube su Mosè per rivelargli la Legge descrive Se stesso con una serie di attributi che nella tradizione ebraica sono chiamati spesso “i tredici attributi della Misericordia”, come enumerati nel Libro dell'Esodo (34, 6–7), gli attributi divini con i quali Dio governa il mondo. La connotazione biblica della Misericordia divina in termini “materni” è rafforzata dall'uso di altri termini ed immagini: la più celebre è forse il passo di Isaia in cui l'amore di Dio per l'essere umano è paragonato a quello di una madre per il “figlio delle sue viscere” (Is 49, 15). È bene sottolineare, tuttavia, che nella Bibbia i termini basati sulla radice *RHM* non designano solo affetti materni, ma anche paterni: «Come è tenero un padre verso i figli, così il Signore è tenero verso quelli che lo temono» (Salmo 103,13). Infine, una simile connotazione “viscerale” dell'amore divino per l'umanità caratterizza anche i Vangeli, nel senso di “provare misericordia fin nelle viscere”, usato sia in riferimento al sentimento che prova Gesù in diverse occasioni verso gli esseri umani, ad esempio nei confronti di vedova che ha perso il suo unico figlio (Lc 7,13), sia in riferimento al sentimento che prova il padre del figliol prodigo al ritorno di questi (Lc 15,20). Cfr. Colonnello, 2016; Volli, 2019, 143–7.

<sup>8</sup> L'immagine della veste richiama una metafora ricorrente nella poesia araba del tempo che esprimeva il senso di ricoprire, abbracciare o giacere con qualcuno; cfr. Ventura, 2010, 453.

L'interpretazione dei principi islamici in termini di "purezza" sessuale, separazione dei generi, moderazione nei costumi, divisione tra sfera pubblica e sfera privata è stata diversa e si è tradotta diversamente nei vari contesti culturali musulmani. Inoltre, il concetto della complementarietà non è stato per forza motivo di esclusione della presenza femminile dalla partecipazione alla vita commerciale, istituzionale, politica o religiosa: non è un caso che l'elemento tutt'ora in discussione, specialmente nel confronto tra femminismo e femminismo islamico, è la rilevanza della nozione di complementarietà nella sfera privata, piuttosto che in quella pubblica.

Per capire come il Corano tratta la questione femminile, è di notevole importanza osservare anche come vengono presentati e considerati i personaggi femminili in esso citati, sia le donne nella storia sacra, ossia quelle di epoche precedenti al Profeta, sia le donne di Muhammad.

In generale, il comportamento e la fede di tutte le donne dipende esclusivamente dalle loro personali volontà e scelte: «né l'associazione con un uomo legato a Dio in modo positivo [...], né al contrario il legame con un peccatore (la moglie del Faraone) condizionano in qualsivoglia modo la relazione tra il singolo individuo di sesso femminile e Dio. In sostanza cioè la donna nella 'storia sacra del Corano' è autonoma, libera, responsabile» (Vercellin, 2000, 41). Emerge evidentemente un'emancipazione dall'uomo che si scontra con una visione che sottolinea, al contrario, debolezza, incapacità, o addirittura pericolosità sociale, e resta il fatto che tutte le donne del Corano simbolizzano una parte significativa del disegno generale del testo stesso, presentato altresì come guida spirituale e racconto morale. Questo però non significa che il Corano si pone come un "manuale di istruzioni": citando fatti e personaggi, l'obiettivo rimane quello di rendere concreti i principi concettuali espressi, proprio in base alla sua funzione di guida.

Un primo elemento che si evidenzia è che le donne, sia precedenti all'avvento dell'Islam sia coeve a Muhammad, sebbene trattate con grande varietà di dettagli, non vengono mai designate con nomi propri, ma sono sempre in riferimento ad una figura maschile (e.g. "la madre di", "la sorella di", "la moglie di"). Si tratta di una idiosincrasia culturale, tutt'ora presente in molti Paesi di lingua araba, che dimostra attenzione e rispetto verso le donne (Wadud, 2011). Fa eccezione Maria (*Maryam*), in quanto il carattere miracoloso della nascita di Gesù (*'Īsā*) senza concorso d'uomo fa venire a mancare il riferimento familiare al padre o al progenitore maschio, per cui Maria assume questo ruolo<sup>9</sup>.

Volendo soffermare rapidamente l'attenzione su alcuni personaggi femminili nella storia sacra, tra gli altri spiccano la madre di Mosè, Maria e la regina di Saba (*Bilqīs*).

«E rivelammo alla madre di Mosè: "Allattalo: ma se temi per lui, gettalo nel fiume, e non temere, e non rattristarti, poiché Noi te lo renderemo e faremo di lui un Nostro inviato"» (Cor. 28, 7). In questo passaggio è palese la tenerezza che il Corano esprime nei confronti del desiderio di una madre di allattare il proprio piccolo, nonostante ci sia in corso una minaccia: l'oppressione esercitata dal Faraone contro una parte della popolazione, i figli di Israele, i cui neonati maschi vengono massacrati<sup>10</sup>. Il sentimento della madre rispetto al figlio sembra essere anteposto agli ordini di Dio: la madre di Mosè è presentata sia come credente, in quanto accetta il decreto divino, sia come donna piena di preoccupazione per le sorti del proprio bambino. La moglie del Faraone raccoglie Mosè dalle acque del Nilo e propone al marito di adottarlo, ma il neonato rifiuta

---

<sup>9</sup> Cfr. Cor. 21, 91; 62, 12; Cuciniello, 2010.

<sup>10</sup> Cfr. Cor. 28, 4.

l'allattamento delle nutrici egiziane. In questo modo, adempiendosi la Parola divina, verrà presa come nutrice la sua stessa madre che si occuperà di lui<sup>11</sup>.

La storia di Maria, unitamente a quella di Gesù, si apre con l'annuncio di Gesù da parte di Dio, tramite un suo emissario celeste. Ma l'annuncio è seguito da profondo sconforto da parte di Maria: «“Come potrò avere un figlio, rispose Maria, se nessun uomo m'ha toccata mai, e non sono una donna cattiva?”» (Cor. 19, 20)<sup>12</sup>. Come nel racconto della madre di Mosè, allo scoraggiamento segue il sostegno divino caratterizzato da una profonda tenerezza: «E la chiamò una voce [Gabriele] di sotto la palma: “Non rattristarti, ché il Signore ha fatto sgorgare un ruscello ai tuoi piedi: scuoti verso di te il tronco della palma e questo farà cadere su te datteri freschi e maturi. Mangiane dunque e bevi e asciuga gli occhi tuoi”» (Cor. 19, 24–6). Si tratta di un racconto minuzioso, non riscontrabile altrove nella Bibbia, che tiene conto del momento particolare del parto, uno *status* degno di attenzione, finalizzato a testimoniare la sua importanza nel contesto della visione coranica del mondo. In entrambi le storie il disegno divino su entrambi i bambini va di pari passo con l'attenzione verso le rispettive madri. Si tratta di un'attenzione riscontrabile anche in un famoso detto di Muhammad: «Il paradiso si stende ai piedi delle madri» (di Nola, 2001, 160).

Infine, la regina di Saba, un personaggio legato alla figura di Salomone<sup>13</sup>, viene presentata dal testo sacro come una donna con particolari doti politiche e religiose. È l'emblema del fatto che nel Corano non esistono passaggi e/o espressioni che indichino in qualche misura l'inadeguatezza della donna in ruoli di comando: «laggiù regna una donna, ricca d'ogni cosa, che possiede un trono stupendo» (Cor. 27, 23). Nonostante queste caratteristiche e la sua conversione dal paganesimo, «non ha mai goduto dei favori dei dotti islamici perché secondo la Parola di Dio è sempre rimasta la 'Regina di Saba', svolgendo con competenza e soddisfazione dei suoi sudditi tale funzione di comando [...], mentre ha assunto risonanza universale, anche al di fuori dell'islam, il presente detto di Muhammad secondo cui “un popolo che affida il comando ad una donna è destinato alla perdizione”» (Vercellin, 2000, 56). In realtà, a questo *hadīth* mancano gli elementi indispensabili per renderlo accettabile (Mernissi, 1992). Questo comporta, evidentemente, un capovolgimento dell'importanza delle fonti e della loro interpretazione: un detto falsamente ascritto al Profeta (essenzialmente un uomo aldilà del suo ruolo) prende il sopravvento sulla Parola di Dio.

Da questo punto di vista, la principale sfida di tutte le intellettuali femministe musulmane consiste nel reinterprete in una prospettiva di genere le fonti religiose, nella convinzione che il Corano sia tutt'altro che misogino e che le diverse forme di oppressione siano frutto di un'interpretazione ideologica e patriarcale. In definitiva, il ruolo della donna, così come veicolato dal diritto islamico tradizionale, essendo un dato culturale e storico, è riformabile nel pieno rispetto dei fondamenti della religione (Guardi, Bedendo, 2009).

### **3. Il femminismo in ambito islamico**

A partire dal XIX secolo nel mondo arabo-islamico, in Paesi come Egitto e Siria, diversi fattori (e.g. l'impatto del colonialismo, la nascita degli Stati) se da un lato provocarono sofferenze ad alcuni strati della popolazione femminile, dall'altro portarono alla disgregazione dei meccanismi di controllo che lasciavano proprio le donne fuori dai principali ambiti di attività. La conseguenza fu

---

<sup>11</sup> Cfr. Cor. 20, 36–40; 28, 3–13.

<sup>12</sup> Cfr. Cor. 3, 47.

<sup>13</sup> Cfr. Cor. 27, 20–44.

l'assunzione dell'idea della parità tra uomo e donna che diede il via ad un movimento di riforma, grazie al quale le questioni delle donne e dell'identità femminile, collegate ad altre tematiche (e.g. nazionalismo, emancipazione dei popoli, riforme politiche, sociale e culturali), iniziarono ad essere poste in rilievo nel pubblico dibattito (Ahmed, 1995). Benché il femminismo di questo periodo fosse autonomo dai movimenti occidentali, interagì con l'attivismo delle donne in Occidente, come testimoniato dalla presenza di militanti arabe ad incontri svolti in diverse città europee (Camera d'Afflitto, 2018,189).

La modernità occidentale da una parte e l'impatto del pensiero europeo sul pensiero arabo-musulmano dall'altra, riuscirono a mutare le immagini tradizionali della donna e della questione femminile. Si trattò di un ripensamento che aprì la strada ad un progressivo ampliamento delle possibilità di studio e di lavoro, di cui però beneficiarono inizialmente solo le classi medio-alte e solo alla lunga i ceti inferiori (Pepicelli, 2010).

Un importante catalizzatore di questo sviluppo, in un Paese come l'Egitto, fu Muḥammad 'Alī Bāshā (1769–1849), sovrano dal 1805 al 1848, il quale, volendo modernizzare il Paese, fu spinto dal desiderio di appropriarsi delle nuove tecnologie europee e inviò in Europa studenti ad imparare l'ingegneria, la stampa, ecc. Nel piano di questo generale ammodernamento, anche diversi intellettuali furono protagonisti della *Renaissance* araba (*al-nahḍa*). Rientrati in patria dalla Francia, marcarono l'attenzione su questioni fondamentali, come ad esempio quella femminile (Campanini, 2005; Camera d'Afflitto, 2018).

Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī (1801–73), laureato all'università di al-Azhar, direttore di una scuola per traduttori, pose l'accento sull'educazione delle ragazze e dei ragazzi, scrivendo un'opera, *al-Murshid al-amīn lil-banāt wa-l-banīn* ("Guida per ragazzi e ragazze"), che insisteva sull'educazione delle giovani generazioni e poneva un collegamento tra riforma della condizione femminile e innovazioni tecnologiche e sociali. Nonostante ciò, «se si esclude la creazione, nel 1832, di una scuola di medicina per le donne, fino al 1870 lo Stato non prese provvedimenti a favore dell'istruzione femminile» (Ahmed, 1999, 154–55). Fu nel 1873 che il governo istituì la prima scuola elementare femminile e l'anno successivo una secondaria. Con la successiva occupazione britannica del 1882, nonostante l'aumento della richiesta di istruzione come affermazione sociale e possibilità di incarichi nella pubblica amministrazione, la diffusione dell'istruzione in generale subì un declino, scoraggiata da elevate tasse, a favore della costruzione di opere di irrigazione e di altri lavori pubblici. All'inizio del XX secolo furono principalmente le scuole straniere di ogni genere a rispondere alla crescente richiesta di istruzione (Baldinetti, Maneggia, 2009; Campanini, 2013b).

Muḥammad 'Abduh (1849–1905) fu un intellettuale nazionalista egiziano che fondò società di beneficenza musulmane e comitati privati per istituire scuole sia per maschi che per femmine. Fu anche uno dei più importanti teorici della riforma della condizione femminile. Sostenne la tesi secondo la quale fu l'Islam e non l'Occidente a riconoscere la piena e pari dignità delle donne (tesi condivisa, successivamente, anche dalle femministe musulmane). Secondo 'Abduh le regole che riguardavano le donne (e.g. divorzio, poligamia) avevano avuto origine in interpretazioni distorte e non nell'Islam. Pertanto, propugnava un ritorno agli elementi essenziali della religione, avendo a differenza di altri intellettuali una buona preparazione e conoscenza in ambito religioso che gli consentiva di sostenere riforme e modernizzazione in armonia con il "vero" Islam (Ismail, 2009).

Qāsim Amīn (1863–1908) scrisse tra il 1899 e il 1900 *Tahrīr al-mar'a* ("La liberazione della donna") e *Al-mar'a al-jadīda* ("La nuova donna"): entrambi con l'obiettivo di presentare una donna "nuova" e l'effettiva parità tra uomo e donna. Favorevole all'istruzione femminile e alla riforma



delle leggi riguardanti la poligamia e il divorzio, sulla stessa scia di al-Ṭaḥṭāwī e ‘Abduh, le opere di Amīn provocarono aspre polemiche. Si trattò della prima grande controversia mai apparsa sulla stampa araba, in quanto essenzialmente veniva proposta una generale trasformazione sociale che includeva l’abolizione del velo e l’emancipazione femminile, inquadrata come la chiave di realizzazione della trasformazione (Branca, 1991; Campanini, 2013b). In effetti, una delle maggiori tendenze nella pubblicistica dell’epoca in cui apparvero i libri di Amīn era «espressione di un gruppo fortemente favorevole all’amministrazione britannica e all’adozione di una “prospettiva europea” [...] all’estremo opposto, vi era invece chi si opponeva strenuamente a qualsiasi forma di prenotazione occidentale, in nome della conservazione delle tradizioni islamiche in ogni settore» (Ahmed, 1999, 171)<sup>14</sup>.

Nella prima metà del XX secolo la vita letteraria, intellettuale e sociale femminile diede il via ad un periodo di grande fermento che inaugurò come diretta conseguenza varie forme di attivismo da parte delle donne, dall’impegno giornalistico<sup>15</sup> alla fondazione di organizzazioni e associazioni che sostenevano l’istruzione come l’assistenza sanitaria. Il femminismo si impose prima sul piano intellettuale e in seguito su quello organizzativo, al fine di raggiungere l’eguaglianza politica, sociale e giuridica. Per legittimare le proprie rivendicazioni, tutti i movimenti pionieri dei diritti delle donne, da quelli più laici a quelli di credenti praticanti o non praticanti, si mossero all’interno di un discorso che vedeva in un’interpretazione misogina dell’Islam, e non nell’Islam stesso, la causa fondamentale della segregazione femminile nelle società musulmane. All’interno del discorso femminista emersero due opposte correnti: una predominante che appoggiava un femminismo favorevole al progresso verso una società di tipo occidentale e un’altra minoritaria che, al contrario, si poneva contro i costumi occidentali, volendo affermare una soggettività femminile all’interno di un discorso islamico e consono allo spirito della cultura autoctona, pur finalizzato ad un processo rigeneratore per l’intera società (Pepicelli, 2010). Un ruolo non trascurabile nel progetto di ricerca di un femminismo “autoctono”, spesso denominato “islamico”, fu giocato dal desiderio di liberarsi dalle rappresentazioni coloniali e neo-coloniali che giudicavano la cultura locale come la causa principale dell’arretratezza della società musulmane in generale e della condizione di inferiorità della donna in particolare (Salih, 2008). Per questo motivo, la “questione femminile” fu anche l’elemento centrale dell’incontro-scontro con la civiltà europea, in cui il corpo femminile, percepito in un corpo dalla forte valenza religiosa, era (ed è ancora in molti casi) il luogo piuttosto che il soggetto di molte rappresentazioni simboliche (Loomba, 2000).

Tra le donne della tendenza maggioritaria spiccò in Egitto (Paese precursore dell’evoluzione tra i Paesi arabi) Hudā Sha‘rāwī (1879–1947). Appartenente alla classe agiata, crebbe fra due culture, quella araba e quella francese, ricevendo un’educazione con una forte inclinazione verso la seconda. Fu la più importante esponente del femminismo degli anni ’20 e ’30. Il suo femminismo fu politicamente nazionalista, opponendosi alla dominazione britannica. Nel 1919 guidò la prima dimostrazione di donne in difesa del nazionalismo e nel 1923 fondò l’Unione femminista egiziana che riuscì ad entrare anche nel mondo conservatore delle campagne dell’Alto Egitto, contribuendo a diffondere percorsi di alfabetizzazione. L’Unione ambiva a conquistare diversi diritti per le donne: riformare le leggi sul matrimonio, acquisire parità di diritti politici, avere libero accesso all’istruzione e alle professioni. Tra questi l’Unione ottenne la regolamentazione di alcune questioni matrimoniali (e.g. età minima per il matrimonio di 16 anni per le ragazze e 18 per i ragazzi) e nel

---

<sup>14</sup> Cfr. Camera d’Afflitto, 2018, 177–84.

<sup>15</sup> Cfr. Avino, 2001, pp. 29–70; Camera d’Afflitto, 2018, 27–36.

1933 l'obbligo scolastico per maschi e femmine. Per il diritto di voto bisognerà attendere l'età nasseriana (1952–70), dal momento che la costituzione approvata nel 1923 prevedeva il diritto di voto solo per gli uomini.

Tra le fila della tendenza minoritaria, si pose in prima linea in Egitto Ḥifnī Nāṣif (1886–1918). Appartenente alla classe medio-alta, ricevette un'educazione molto tradizionale. Gettò le basi di un femminismo slegato dalle tendenze occidentalizzanti. Tra gli elementi che la distinsero da Sha'rāwī ci fu quello della sua opposizione rispetto all'abbandono del velo, non dettata dalle tradizionali resistenze conservatrici. Sosteneva che le donne erano abituate a portarlo e non si poteva improvvisamente chiedere loro di toglierlo: «Come potete voi uomini di lettere [...] ordinarci di togliere il velo quando chiunque di noi si azzardi a farlo verrà apostrofata brutalmente per le strade, vuoi da chi ci lancia sguardi concupiscenti, vuoi da chi invece ci copre di disprezzo da farci trasudare vergogna da ogni poro?»; «La maggior parte di noi donne continua ad essere oppressa dall'ingiustizia dell'uomo, che col suo dispotismo decide quel che dobbiamo fare e non fare, per cui oggi non possiamo avere neppure un'opinione su noi stesse» (cit. Ahmed, 1999, 205–07). Inoltre, riteneva che l'assunzione indiscriminata delle idee e dei costumi occidentali, di per sé una cosa né buona né cattiva, non era adeguata alle società musulmane, in quanto non teneva conto del diverso contesto di applicabilità (Maniscalco, 2012, 125–26). Gli intellettuali più che preoccuparsi dell'abbigliamento delle donne, avrebbero dovuto garantire loro una buona educazione, il che avrebbe avuto una positiva ripercussione anche sull'educazione dei loro figli. Tra le istanze femministe da lei sostenute ci furono l'istruzione, la riforma scolastica e quella del matrimonio. Su quest'ultima istanza, più volte denunciò i limiti della poligamia e del divorzio arbitrario consentito agli uomini.

Il grande e sostenuto attivismo di queste due donne e di altre (e.g. May Ziyāda, Fāṭima Rashīd, Durya Shafīq) portò l'Egitto, almeno negli anni della metà del XX secolo, ad essere uno dei Paesi arabi a maggioranza islamica più progrediti in termini di emancipazione femminile, nonostante il forte muro patriarcale e conservatore che imponeva privazioni e sentimenti di alienazione psicologica alle stesse intellettuali femministe, all'interno di una cultura araba androcentrica predominante (Ahmed, 1999).

Con Fāṭima Mirnāssī (1940–2015), sociologa marocchina, e con molte altre intellettuali e scrittrici arabe, si afferma nella cultura araba un vero e proprio femminismo scientifico e prende piede e si diffonde un filone letterario di ispirazione femminista. Mirnāssī si è mossa al di là della formazione islamica tradizionale, pur nella consapevolezza che nelle società musulmane bisogna trovare una forma di lotta che si adatti alla religione, comunque fondamentale per queste società (Vanzan, 2010). Tramite le sue opere decostruisce le interpretazioni misogine e racconta biografie di donne potenti e leggendarie che hanno avuto ruoli di leadership nel corso della storia islamica. In questo senso, ricorda che durante il primo periodo islamico le donne possedevano la piena cittadinanza. Coadiuvata da esperti di storia, ha indagato i ruoli importanti che rivestivano le donne di Medina, anche a capo di un esercito, come nel caso di 'Ā'isha, moglie del Profeta, la quale dopo la sua morte guidò un esercito in battaglia. La sua figura emerge strettamente legata agli affari di Stato del periodo, quando 'Ā'isha veniva consultata anche negli affari politici (Mernissi, 1997). Inoltre, Mirnāssī è riuscita a descrivere attraverso la figura della protagonista delle *Mille e una notte*, la principessa Shahrazād, le differenze tra la concezione occidentale e quella mediorientale della donna (Mernissi, 1993). La forza della donna è cerebrale e politica. Con l'intenzione di evidenziare che la violenza psicologica e simbolica accomuna molte donne in ogni contesto, la sociologa

marocchina dichiara in maniera provocatoria che anche in Occidente ci sono degli harem virtuali sottoforma di miti (bellezza, magrezza, giovinezza) che rinchiodano le donne senza che queste se ne rendano conto (Mernissi, 2000).

Verso la fine del XX secolo, a seguito del declino della sinistra laica da una parte e dell'affermarsi dei gruppi islamisti dall'altra, si è delineato un nuovo paradigma nel quale i discorsi di genere sono stati essenzialmente basati sulla reinterpretazione del messaggio religioso, con un relativo riposizionamento della religione nello spazio pubblico e l'apparizione dell'etichetta "femminismo islamico" (Maniscalco, 2012).

Nel mondo musulmano attualmente è in atto un processo di rivisitazione dell'identità della donna come realtà antropologica, nel suo ruolo all'interno del tessuto sociale, culturale, religioso. È un processo che si trova a fare i conti con modelli neo-patriarcali e mascolinità emergenti basati su assetti islamisti o nazionalisti, pur sfidati da cambiamenti sociali, economici, culturali e demografici. Questa problematica, soprattutto in Egitto e Marocco, viene esaminata sia a livello di saggistica teoretica sia di letteratura (autobiografie e romanzi). Intellettuali e attiviste femministe musulmane sono impegnate in una doppia strategia, tramite un attivismo sia testuale sia contestuale: elaborano un'ermeneutica femminista musulmana per un approccio interpretativo contestualizzato ai testi sacri. Al contempo, la pratica transnazionale di queste attiviste funziona come strumento di trasmissione del pensiero e dell'azione femminista musulmana in Europa (Hamidi, 2015). Infatti, in anni più recenti, i movimenti migratori e la globalizzazione hanno permesso che questo dibattito potesse oltrepassare i confini dei Paesi d'origine, coinvolgendo in maniera attiva anche le società occidentali, in quanto contesti diasporici.

Al di là di qualsiasi tipizzazione con utilità ai fini analitici, i confini tra i diversi gruppi di attivismo femminile nell'universo islamico sono porosi: l'attivismo di genere è fatto di diverse anime. Si presenta come un movimento di carattere socio-culturale che rivendica l'uguaglianza nella sfera pubblica e vuole sovvertire le narrazioni patriarcali sul ruolo della donna. Nello specifico delle comunità occidentali della diaspora musulmana, questo femminismo cerca di sostenere le seconde generazioni, proponendo modalità islamiche di promuovere l'uguaglianza di genere e allo stesso facendo cogliere opportunità sociali (Fedeli, 2015; Pepicelli, 2015). L'elemento che contraddistingue le diverse anime, comunque, risiede essenzialmente nel ruolo del fatto religioso. Da un lato, dunque, c'è un femminismo di tipo secolare, critico verso la tradizione, dall'altro uno di tipo islamico che rivendica l'uguaglianza tra i generi dentro il codice culturale e religioso islamico, proprio partendo da una reinterpretazione delle fonti (Corano e *Sunna*) o analizzando le diverse formulazioni della *sharī'a*. In questa direzione vanno le analisi e i lavori di alcune teologhe, studiose e femministe musulmane che hanno svolto una rilettura del testo sacro da una prospettiva di genere. A conferma della vivacità in ambito teologico, si sono poste l'obiettivo di mostrare che i diritti delle donne e l'Islam sono compatibili e che la promozione della condizione delle donne era parte del messaggio dell'Islam alla sua origine (Salih, 2006; Wadud, 2011). Questo al di là di un contesto in cui il discorso pubblico venga eventualmente ritenuto "islamizzato", dal momento che posizioni femministe islamiche possono essere riscontrate anche in contesti secolarizzati, come in Europa o in America (Maniscalco, 2012).

Il legame tra questo fenomeno ed il suo contesto permette di cogliere un doppio risvolto della questione. Si mira a compiere un'operazione di riscatto della donna dall'atavica condizione di esclusione e allo stesso tempo si intende istruire un percorso femminista di natura musulmana, oltre i modelli culturali europei (Guardi, Bedendo, 2009). Anche quando le lotte dei movimenti

femminili e della società civile hanno avuto successo nell'ottenere riforme importanti verso una maggior apertura nei confronti dei diritti delle donne, è stata fornita una legittimità culturale per le rivendicazioni, evidenziando il carattere islamico di tali istanze<sup>16</sup>. In questo modo, tuttavia, è stato possibile sconfiggere le posizioni islamiste più radicali contrarie alle riforme, che facevano leva sulla natura aliena e di importazione dall'Occidente di discorsi sulla parità, visti come estranei alla cultura islamica (Pepicelli, 2010).

Molti studi, che in questi anni hanno analizzato l'emergere delle donne come testimoni della nascita di una nuova moderna soggettività musulmana, evidenziano che il crescente riferimento all'Islam, come quadro nel quale rivendicare diritti, nasce contrapposto ad un femminismo di stampo laico, occidentale, di donne delle classi medio-alte, che ha incarnato la retorica occidentale e coloniale della modernizzazione. Uno dei campi su cui l'islamismo guadagna crescente popolarità tra le fasce giovanili e le donne è proprio la crescente insoddisfazione e insicurezza economica causata dai fallimenti dei processi di modernizzazione e dei programmi di aggiustamento strutturale e di liberalizzazione (Bennani-Chraïbi, 1997). In ogni caso, rimane importante «distinguere fra femminismo islamico come progetto esplicito dichiarato, come termine analitico, e femminismo islamico come termine d'identità. Alcune donne musulmane [...] descrivono il loro progetto di articolare e avocare a sé la pratica, insita nel Corano, di equità di genere e giustizia sociale come femminismo islamico. Altre lo descrivono come un progetto di rilettura del Corano» (Badran, 2005, 31). Per contro, molte femministe laiche di origine musulmana o occidentale esprimono critiche al femminismo islamico, come progetto politico e come retorica e pratica. Secondo questa prospettiva, il femminismo islamico non è il frutto della *agency* delle donne, ma la conseguenza di trasformazioni interconnesse: la crescente diffusione di un relativismo culturale che ha favorito e legittimato le istanze più conservatrici dell'Islam, e la crescente islamizzazione del discorso pubblico, a seguito del fallimento dei governi nazionalisti post-indipendenza (Salih, 2006). Su quest'ultimo punto, non a caso, la retorica coloniale sulla "liberazione" delle donne musulmane viste come oppresse, favorì proprio l'idea diffusa tra molti musulmani di una sovrapposizione tra femminismo e imperialismo culturale. I movimenti femminili in molte società musulmane post-coloniali furono spesso tacciati di importare idee aliene e di fare il gioco degli imperialisti culturali, screditando la propria cultura agli occhi dell'Occidente, nel tentativo di imitare le donne occidentali (Salih, 2008).

Se in linea generale si tende a parlare di femminismo "islamico", bisogna sottolineare che la maggior parte delle pensatrici e delle attiviste preferisce questa etichetta alle più evocative espressioni "movimento delle donne", "critica di genere", "*jihād* al femminile", dal momento che il termine "femminismo" riporta inevitabilmente alla storia del colonialismo (Pepicelli, 2010).

In Europa il femminismo islamico, normalmente, persegue una doppia strategia di emancipazione. Da un lato sostiene la riappropriazione dei testi religiosi da liberare da esegesi tradizionali e patriarcali e da reinterpretare e ricontestualizzare. In questo modo produce un discorso autonomo femminile sull'Islam, a conferma del fatto che lo studio e l'apprendimento religioso possono essere strumenti con i quali «negoziare aspirazione di *empowerment* e realizzazione personale in una sorta di sfera pubblica islamica, anche se sovente può rimanere indiscussa la classica supremazia maschile nella sfera privata» (Salih, 2008, 126). Dall'altro, il femminismo islamico sostiene il riconoscimento del ruolo della donna nella società contemporanea, in termini di

---

<sup>16</sup> Si prenda in considerazione il caso della riforma della *Mudawwana* per la democratizzazione e la modernizzazione del Codice di Famiglia approvata nel 2004 in Marocco, una storica vittoria per il movimento femminista rappresentato da una coalizione di una trentina di associazioni femminili; cfr. Cilardo, 2010.

cittadinanza e di lotta contro ogni discriminazione. Ma il riferimento religioso non accomuna tutto l'attivismo di genere. Infatti in Europa si riscontra anche una realtà costituita da donne, "femministe laiche", provenienti da Paesi a maggioranza islamica che evidenziano il critico legame tra la sottomissione della donna e il credo islamico. Considerano l'Islam illiberale e repressivo, dal momento che «subisce pesantemente il dominio di una morale sessuale derivata da valori tribali arabi [...], una cultura nella quale le donne erano proprietà dei padri, fratelli, zii, nonni e tutori» (Hirsi Ali, 2005, 4-5).

Tra questi due poli, ci sono anche molte donne musulmane che non sono coinvolte in attività religiose e che praticano sporadicamente i precetti religiosi, cercando di coniugare la fede (vissuta essenzialmente come esperienza privata) con la vita in Europa e le relative esigenze di autodeterminazione, riconoscimento e realizzazione (Maniscalco, 2012; Capretti, 2017).

#### **4. Le seconde generazioni di giovani musulmane in Italia**

Da un Islam che appariva come fenomeno religioso genericamente legato al processo migratorio, "trapiantato" in Europa (Bastener, Dassetto, 1988), "deterritorializzato" (Roy, 2003), si sta assistendo alla crescente affermazione di un Islam post-migratorio, europeizzato, transnazionale (Allievi, 2002a; 2002b; Cesari, Pacini, 2005), non senza scontri, incomprensioni reciproci e le contraddizioni tipiche di grandi processi sociali, che coinvolgono tanto le pubbliche istituzioni quanto la vita quotidiana dei singoli, sebbene ci siano differenze nazionali e diversi gradi di integrazione, come di riconoscimento e appartenenza. Si tratta di una realtà religiosa che non è solo uscita dalla sua geografia culturale tradizionale, ma che è diventata il centro di un «processo di creazione sociale, risultato dell'azione di costruzione dei protagonisti che si definiscono e si ridefiniscono come musulmani» (Dassetto, 1994, 6), in uno spazio sociale, culturale, politico e religioso nuovo, all'interno di dinamiche di confronto, anche conflittuali, con le diverse società.

Nella situazione della diaspora da tempo i comportamenti religiosi e la famiglia, istituzione cardine della società islamica (e quella messa maggiormente in discussione nelle diaspore), stanno affrontando processi di trasformazione e modernizzazione (Branca, 2007; Ricucci, 2017). In questa prospettiva, la condizione femminile è senza dubbio la cartina di tornasole di questi cambiamenti e, allo stesso tempo, rappresenta l'emblema delle tensioni tra Islam e culture politiche europee, tenendo presente che le donne/figlie sono (re)investite del ruolo di "simulacro" dell'identità di gruppo, nonché dell'onore della comunità e della conservazione delle tradizioni (Salih, 2008). Pur non negando situazioni di esclusione e marginalizzazione, contro ogni immaginario di totale passività e subalternità, in Occidente numerose donne sono impegnate nelle organizzazioni musulmane anche con ruoli di leadership<sup>17</sup>, sono presenti e attive nella vita sociale, culturale e politica e nel mondo del lavoro, dove si inseriscono con il loro background culturale trasformando gradualmente, e talvolta in modo rivoluzionario, i propri modelli emancipativi, esprimendo una vivace soggettività e costituendo una sfida a logiche dicotomiche ricorrenti: Europa vs. Islam, secolarizzazione vs. religione, emancipazione vs. oppressione (Maniscalco, 2012; Nocenzi, 2014).

Tra i musulmani della diaspora, come nei Paesi arabo-islamici, durante gli ultimi decenni il discorso sui diritti delle donne e sul loro ruolo nella famiglia e nella società si è fatto

---

<sup>17</sup> Si veda, ad esempio, il Forum delle donne musulmane in Europa (EFOMW) con sede a Bruxelles, nato nel 2006 con le funzioni di coordinamento delle associazioni femminili all'interno dell'Unione Europea.

particolarmente vivace (Lanutti, 2014). Emerge un dibattito, frutto di evoluzioni che stanno attraversando le comunità islamiche in generale in una pluralità di posizioni molto articolate che genera posizioni, strategie e retoriche con ampie zone di sovrapposizioni e dai confini porosi. Le donne migranti e le generazioni più giovani rappresentano, altresì, indicatori sensibili del livello di capacità di una società di accettare la sfida sia della diversità culturale, coniugandola in una possibilità di crescita umana e sociale, sia dell'emancipazione politica (Acocella, Pepicelli, 2015). Se una parte di queste donne è ricondotta nella generica categoria di "donne migranti", dall'altro si assiste ad un crescente protagonismo di donne musulmane che non hanno mai vissuto la migrazione. Sono figlie o nipoti di immigrati giunti nei Paesi europei durante diversi cicli migratori. Si esprimono anche attraverso la letteratura<sup>18</sup> e siti internet (Pepicelli, 2014b). Hanno acquisito maggiore visibilità e hanno cominciato ad avere crescenti forme di protagonismo in una serie di sfere pubbliche, data la maggiore consistenza numerica, ma soprattutto perché hanno iniziato ad avere accesso a livelli superiori di istruzione, a scegliere occupazioni qualificate e ad esigere un proprio posto nella società (Ricucci, 2014). Sono in molti casi "cittadine" europee, in Paesi come Francia e Germania, ad esempio, dove la maggioranza dei musulmani che vive sul territorio nazionale possiede la cittadinanza, grazie anche a una legislazione favorevole in tal senso (Francesca, 2014). In questa prospettiva fa pensare la riflessione di Caferri (2013, 4–5) rispetto alla situazione italiana:

Cittadinanza significa mobilitarsi in prima persona per il cambiamento della propria condizione e del proprio contesto, attivarsi per decidere sul proprio presente e sul futuro comune che ci attende. Significa partecipazione, responsabilità, condivisione e soprattutto uguaglianza. E allora non si capisce perché oggi si impedisce a chi nasce in questo paese [e ci vive] per diciotto lunghi anni di essere uguale a tutti gli altri. La legge attuale ci dice che si è italiani perché di sangue italiano. Ora, nel 2011, vorrei che qualcuno ci spiegasse che senso ha parlare ancora di sangue italiano o sangue arabo. Sangue cinese o sangue rumeno. [...] Io credo che l'unico sangue sia quello umano. [...] Che la nuova Italia vada finalmente fiera di un diverso modello di convivenza. Noi nuovi italiani e nuove italiane non ci rassegheremo. E insieme a tutte voi questo benedetto paese lo cambieremo!

Sono giovani donne (ma anche giovani uomini) che si sentono musulmane e italiane. Svolgono una faticosa mediazione tra famiglia e cultura di origine, religione e società, sfera pubblica e sfera privata (Branca, 2007; Granata, 2011), muovendosi spesso «in bilico tra appartenenza ed estraneità, sia nei confronti della società di origine della famiglia, sia di quella in cui si svolge la loro vita quotidiana e alla quale guardano per il loro futuro: appartengono e allo stesso tempo non appartengono ad entrambe» (Massari, 2014, 139). Per queste ragioni, rivendicano la molteplicità di appartenenze della loro biografia, mettendo in discussione definizioni statiche di identità e cittadinanza, a favore di visioni molto più fluide e multidimensionali, in un insieme dinamico di elementi che si intrecciano e una coabitazione fra codici culturali e comportamenti variegati.

L'Islam, in molti casi, è uno dei riferimenti identitari sommato ad altri. In questo senso, i loro comportamenti sono un interessante termometro della complessa realtà dei figli dell'immigrazione, anche dal punto di vista religioso. Si individuano essenzialmente due gruppi. Quello per cui la religione è parte dell'educazione ricevuta dalla famiglia e poco più: sono giovani secolarizzati che partecipano ad alcuni riti, mantengono un'identità collettiva musulmana a fronte di una relativa

---

<sup>18</sup> A questo proposito si citano tra gli altri lavori quelli di: Abdel Qader, 2008 e 2019; Ben Mohamed, 2016; Fatihi, 2018; Ghazy, 2007 e 2009.

indifferenza sul piano della credenza (Ricucci, 2017). C'è poi chi attribuisce una considerevole importanza alla religione, in quanto tratto rilevante dell'identità, da esprimere ad esempio attraverso l'uso di simboli e l'osservanza dei riti (Babes, 2000; Frisina, 2015). Manifestano la loro appartenenza all'Islam in modo visibile e attivo, ad esempio attraverso un impegno associativo: «Il desiderio di spezzare il circolo vizioso che li riconduce alla doppia stigmatizzazione, in quanto musulmani e figli dell'immigrazione, ne favorisce un impegno pubblico, volto a presentare la loro quotidianità e mettere in luce le similitudini con le biografie dei coetanei» (Ricucci, 2014, 87).

Al centro del processo di visibilizzazione dell'Islam nelle sfere pubbliche si trova spesso come protagonista l'immagine della donna osservante, solitamente velata: il velo (*hijāb*), pertanto, si impone come «uno dei più significativi terreni simbolici delle tensioni legate al farsi spazio dell'Islam in Europa» (Salih 2008, 143). Va evidenziato che il velo è caratterizzato da significati polisemici, distanti dall'essere ricondotti inevitabilmente all'assunto dell'oppressione o della sottomissione. Spesso giovani donne lo indossano senza vivere alcun senso di esclusione, ma come strumento che sostiene una maggiore libertà di movimento nello spazio pubblico e garantisce, allo stesso tempo, la condivisione di un senso di memoria e di appartenenza alla comunità transnazionale dei credenti (Pepicelli, 2012). Il tentativo di affermare la propria autonomia si coniuga con l'acquisizione di una conoscenza e di un senso di appartenenza nuovo rispetto alla fede. Per questo motivo, non raramente la scelta di indossarlo mette in luce, nella piena consapevolezza, la distanza che separa la propria generazione da quella dei genitori. Affermazione di un'identità positiva, non subalterna<sup>19</sup>. Nel seguente stralcio di intervista (Ricucci, 2014, 49) viene esplicitata una presa di posizione sulla questione del velo che differenzia una figlia dalla madre

Mia mamma non porta il velo. Io ho deciso di metterlo dopo un viaggio in Egitto. Anche se siamo nati in Italia, non possiamo negare le nostre radici. E la religione fa parte di queste radici. Non ho paura di dire che vengo da un paese ricco di cultura, importante per la storia del Mediterraneo. Sono orgogliosa di essere figlia di egiziani, di essere musulmana. Mia mamma ha fatto una scelta diversa; ha deciso di smettere di lottare: lo sappiamo, qui in Italia i musulmani non hanno vita facile. Oggi è un po' diverso, all'università siamo in tante con il velo, nessuno ci fa battute, quando andiamo in giro, al cinema, nei negozi, in pizzeria, nessuno ci guarda in modo strano. Vent'anni fa, era diverso. Quindi, per tagliare corto e non essere sempre un bersaglio, mia madre ha detto: basta velo (F, 22, Egitto).

L'immagine delle musulmane d'Italia veicolata attraverso i mezzi di comunicazione è spesso un tipo di trattamento giornalistico appiattito sulla cronaca e incapace di descrivere la loro "normalità" e quotidianità. Per questa ragione, queste giovani donne esprimono strategie creative di "resistenza" contro rappresentazioni inferiorizzanti (Frisina, 2010; Laurano, 2014), non limitandosi al ribaltamento di uno stigma negativo per promuovere percorsi di promozione sociale individuale. Piuttosto, rivendicano la compatibilità fra Islam e contesto sociale, politico, culturale di riferimento, e allo stesso tempo evidenziano le contraddizioni di fondo delle società liberali le quali, sebbene si riferiscano ai diritti in senso universalistico, democratico e cosmopolitico, in realtà costruiscono confini e abdicano alle premesse originarie della tradizione illuminista e liberale (Massari, 2014; Benhabib, 2006). Sono donne molto più simili alle loro coetanee che non alla generazione delle proprie madri, ma questo non toglie che le negoziazioni di tipo religioso permettono a figlie e genitori di condividere una memoria comune e un contesto valoriale in cui riconoscersi anche a

---

<sup>19</sup> Per un approfondimento sulla questione del velo si rimanda, tra gli altri contributi, ai seguenti: Rivera, 2005; Patuelli, 2006; Salih, 2008; Pepicelli, 2012.

partire da punti di vista diversi. Inoltre, alcune di loro sono promotrici di processi di risocializzazione religiosa dei loro stessi genitori. Li sollecitano ad aderire alle pratiche religiose in modo più consapevole e critico (Frisina, 2007; Pepicelli, 2015). Infine, il capitale culturale, religioso e secolare che possiedono gli permette di passare più o meno facilmente tra diversi spazi e attività, sia nella sfera pubblica sia in quella privata. Essendo parte di un più ampio processo globale di revivalismo islamico, intraprendono autonomamente percorsi di studio e di conoscenza dei testi sacri in diversi centri di preghiera musulmana, sfidando la tradizionale supremazia maschile in questo settore: una riappropriazione del pensiero religioso da parte delle donne che costituisce un evento dirompente (Saint-Blancat, 1999; Acocella, Pepicelli, 2015).

## 5. Conclusioni

Il Corano riserva agli individui, maschi o femmine che siano, lo stesso trattamento, ad esempio il rapporto tra Dio e l'individuo non viene espresso in base al genere e non si riscontra nessuna distinzione tra gli uni e le altre in termini di valori connaturati e potenziale spirituale. Al contrario, il testo sacro dei musulmani fa distinzioni tra gli esseri umani quando afferma: «O uomini, in verità Noi v'abbiamo creato da un maschio e da una femmina e abbiam fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conosceste a vicenda» (Cor. 49, 13). Questo passaggio rappresenta l'esistenza umana in tutte le sue dimensioni: la creazione dell'essere umano, la costituzione in gruppi e la relativa differenziazione finalizzata alla conoscenza reciproca. Inoltre, il versetto fondamentale tende ad abbattere le barriere nel genere umano e a bandire i conflitti tra i popoli, sovrapponendo un egualitarismo tra i credenti all'inevitabile differenza di condizione e di ereditarietà (Ventura, 2010).

Ciò che veramente crea la differenza non è, dunque, il genere, l'appartenenza etnica o religiosa, ma agli occhi del Signore ciò che conta è il "timor di Dio", *taqwà* (termine tradotto anche con "devozione" o "*pietas*"), dato che: «il più nobile fra di voi è colui che più teme Iddio» (Cor. 49, 13). Questo è un passaggio che punta anche ad abbattere le barriere nazionali, comunitarie e di genere tra i credenti, e istituzionalizza la differenza: «se Dio non avesse, quindi, voluto che la sua Essenza si declinasse in forme diverse e che tale differenza esistesse, semplicemente non l'avrebbe creata» (Fedeli, 2015, 30). A conferma di ciò, il Corano aggiunge: «E chiunque, maschio o femmina, opererà il bene, e sarà credente, entrerà nel Paradiso e non gli sarà fatto torto nemmeno per una scalfittura d'osso di dattero» (Cor. 4, 124)<sup>20</sup>.

Maschi e femmine sono, pertanto, uguali davanti a Dio, uguali rispetto alla progressione spirituale, entrambi sottomessi a Dio nella pratica religiosa e nella possibilità di godere della ricompensa divina: «In verità i dati a Dio e le date a Dio, i credenti e le credenti, i devoti e le devote, i sinceri e le sincere, i pazienti e le pazienti, gli umili e le umili, i donatori d'elemosine e le donatrici, i digiunanti e le digiunanti, i casti e le caste, gli oranti spesso e le oranti, a tutti Iddio ha preparato perdono e mercede immensa» (Cor. 33, 35).

Il discorso coranico va in ogni caso inserito in un discorso più ampio. Nello specifico, dei contesti diasporici, la questione attiene ai diversi modelli di mascolinità, sia tradizionali sia emergenti, che appartengono all'universo di senso nel quale le composite mascolinità islamiche si riproducono. Questi devono, in ogni caso, fare i conti con un processo di riarticolazione dell'Islam nello spazio sociale europeo, all'interno della "neo-etnia" (Roy, 2003) dei musulmani europei.

---

<sup>20</sup> Cfr. Cor. 2, 62, 136.



In questo ambito, un ruolo attivo delle donne potrebbe essere decisivo, in quanto foriero della possibilità di riformulare il religioso al di fuori di un controllo centralizzato di autorità religiose variamente legittimate e di modelli di comportamento eterodiretti. Inoltre, «il riposizionamento della religione nella vita delle figlie delle migrazioni può portare ad un ripensamento dell'identità di genere, ampliando anche a questo ambito le rivendicazioni legate alla scelta e alla specificità» (Cigliuti, 2015, 165). Tuttavia, i riconoscimenti simbolici e istituzionali dell'Islam nel caso specifico italiano sono ancora abbastanza lontani, con la difficoltà conseguente di trovare uno spazio pubblico (condiviso) per questa religione. Si tratta di una questione certamente urgente che va affrontata, al fine di evitare forme di etnicità difensive e reattive che possano «estremizzare gli strumenti identitari in un atto di auto-determinazione e differenziazione dal modello occidentale» (Acocella, 2015, 60) e di trasformare il “diritto alla differenza” in espressione ostinata di un “dovere alla differenza” (Hejazi, 2008).

Spesso dalle narrazioni di giovani donne emergono transizioni in transizioni (migliorarsi, crescere spiritualmente): si attendono molto dalla loro vita, ma l'Italia non sembra in grado di soddisfare le loro aspettative. A ciò bisogna aggiungere che, di fronte alla riformulazione dei modelli di femminilità (e mascolinità) in una prospettiva di ricerca, le pluralità identitarie delle figlie (e dei figli) delle migrazioni vanno collocate maggiormente nelle problematiche proprie della dimensione giovanile e non (quasi) esclusivamente dell'esperienza migratoria, per altro “ereditata” dai propri genitori, come traspare dalle parole di una giovane donna di origine marocchina (Pepicelli, 2015, 94)

Noi siamo una generazione, una fetta di popolazione, che è ancora incastrata nella scatola dell'immaginazione, non riesce ad uscire fuori da quel binomio [...] perché l'Italia non riesce a capire che c'è una buona parte di italianità in quella generazione, in noi, io. Viene sempre molto legato al fenomeno migratorio, però io sono il risultato di una scelta migratoria che non ho fatto io. Noi siamo anche giovani, quindi ci spetta anche una considerazione ai temi giovanili, dello studio, del lavoro, dell'accesso ai diritti [...]. Noi vorremmo che il tema delle seconde generazioni fosse competenza delle politiche giovanili e non più delle politiche sociali (Souad, 28 anni).

## **Bibliografia**

Abdel Qader S. (2008), *Porto il velo adoro i Queen. Nuove italiane crescono*, Sonzogno, Milano.

Abdel Qader S. (2019) *Quello che abbiamo in testa*, Mondadori, Milano.

Acocella I. (2015), *Giovani musulmane: nuove soggettività nello spazio pubblico e privato*, in I. Acocella, R. Pepicelli (a cura di), *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*, il Mulino, Bologna, pp. 29–60.

Ahmed L. (1995), *Oltre il velo. La donna nell'Islam da Maometto agli ayatollah*, La Nuova Italia, Scandicci.

Allievi S. (a cura di) (2002a), *Donne e religioni. Il valore delle differenze*, Emi, Bologna.

Allievi S. (2002b), *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'islam europeo*, Carocci, Roma.

Amir-Moezzi M.A. (a cura di) (2007), *Dizionario del Corano*, Mondadori, Milano.

Avanzini, A. (1991-92), *Alcune osservazioni sul ruolo della donna nell'Arabia meridionale preislamica*, «Egitto e Vicino Oriente» 14/15, pp. 149–54.

- Avino M. (2001), *L'Occidente nella cultura araba dal 1876 al 1935*, Jouvence, Roma.
- Babes L. (2000), *L'altro Islam. Un'indagine sui giovani musulmani e la religione*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Badran M. (2005), *Femminismo islamico*, in M. Lanfranco, M. Di Rienzo, (a cura di), *Senza velo. Donne nell'Islam contro l'integralismo*, Intra Moenia, Napoli.
- Baldinetti A., Maneggia A. (a cura di) (2009), *Processi politici nel Mediterraneo. Dinamiche e prospettive*, Morlacchi Editore, Perugia.
- Bastienier A., Dassetto F. (1991), *Europa nuova frontiera dell'Islam*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Bausani A. (a cura di) (2006), *Il Corano*, BUR, Milano.
- Ben Mohamed T. (2016), *Sotto il velo*, Becco Giallo, Padova.
- Benhabib S. (2006), *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Cortina, Milano.
- Bennani-Chraïbi M. (1997), *I giovani 'urbani' del Marocco mediterraneo. Una sfida*, in B. Khader, G. El Kadi (a cura di), *Città e società nel mondo arabo contemporaneo. Dinamiche urbane e cambiamento sociale*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, pp. 173–83.
- Branca P. (1991), *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti, Genova.
- Branca P. (2007), *Yalla Italia. Le vere sfide dell'integrazione di arabi e musulmani nel nostro Paese*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Cafferri F. (2013), *Oltre il velo. Le nuove italiane*, Mondadori, Milano.
- Camera d'Afflitto I. (2018), *Letteratura araba contemporanea dalla nahḍah a oggi*, Carocci, Roma.
- Campanini M. (2005), *Storia dell'Egitto contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Campanini M. (a cura di) (2013a), *Le rivolte arabe e l'Islam: La transizione incompiuta*, il Mulino, Bologna.
- Campanini M. (2013b), *Il pensiero islamico contemporaneo*, Book Time, Milano.
- Capretti L. (2017), *La jihad delle donne. Il femminismo islamico nel mondo occidentale*, Salerno Editore, Roma.
- Cesari J., Pacini A. (a cura di) (2005), *Giovani musulmani in Europa. Tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- Cigliuti K. (2015), *Percorsi di identificazione religiosa tra scelta ed eredità, rivisitazione e tradizione. Il contesto fiorentino*, in I. Acocella, R. Pepicelli (a cura di), *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*, il Mulino, Bologna, pp. 133–66.
- Cilardo A. (2010), *La riforma del diritto di famiglia in Marocco (2004)*, in F. Mazzei, P. Carioti (a cura di), *Oriente, Occidente e dintorni... Scritti in onore di Adolfo Tamburello*, vol. 1, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli.
- Colonnello P. (2016), *Sul nesso misericordia/ricordo. Ancora sulla pietas del pensiero*, «Bollettino Filosofico» 31, pp. 55–69.
- Corrao F.M. (2011), *Le rivoluzioni arabe*, Mondadori, Milano.
- Cuciniello A. (2010), *I nomi di Gesù nel Corano*, «Quaderni asiatici» 89, pp. 29–52.
- Dassetto F. (1994), *L'islam in Europa*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- di Nola A.M. (2001), *Maometto e la saggezza dell'islam. Vita, insegnamenti e detti memorabili del Profeta*, Newton & Compton Editori, Roma.

- Fatimi C. (2018), *Non ci avrete mai. Lettera aperta di una musulmana italiana ai terroristi*, BUR, Milano.
- Fedeli V. (2015), *Islam e mascolinità. La definizione della soggettività di genere nella diaspora musulmana nel Mediterraneo*, Mimesis, Milano-Udine.
- Francesca E. (2014), *Musulmane d'Italia e diritto italiano*, in E. Pföst (a cura di), *Musulmane d'Italia*, Roma, pp. 57–102.
- Frisina A. (2007), *Giovani musulmani d'Italia*, Carocci, Roma.
- Frisina A. (2010), *Autorappresentazioni pubbliche di giovani musulmane. La ricerca di legittimità di una nuova generazione di italiane*, «Mondi Migranti» 2, pp. 131–49.
- Frisina A. (2015), *Cittadine che sconfinano? Transizioni biografiche di giovani musulmane di Padova in tempi di crisi*, in I. Acocella, R. Pepicelli, *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*, il Mulino, Bologna, pp. 95–132.
- Ghazy R. (2007), *Oggi forse non ammazzo nessuno. Storie minime di una giovane musulmana stranamente non terrorista*, Fabbri, Milano.
- Ghazy R. (2009), *Sognando Palestina*, BUR, Milano.
- Giolfo M. (1999), *Attraverso il velo. La donna nel Corano e nella società islamica*, Ananke, Torino.
- Granata A. (2011), *Sono qui da una vita. Dialogo aperto con le seconde generazioni*, Carocci, Roma.
- Guardi J. (2012), *Politiche del corpo e diritti delle donne nel mondo arabo*, «Deportate, esuli, profughe» 18/19, pp. 257–67.
- Guardi J., Bedendo R. (2009), *Teologhe, musulmane, femministe*, Effatà, Torino.
- Hamidi M. (2015), *Il femminismo musulmano in Europa*, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Milano.
- Hejazi S. (2008), *L'Iran svelato. Antropologia dell'intreccio tra identità e velo*, Aracne, Roma.
- Heller E., Mosbahi H. (1996), *Dietro il velo. Amore e sessualità nella cultura araba*, Laterza, Roma-Bari.
- Hirsi A.A. (2005), *Non sottomessa. Contro la segregazione nella società islamica*, Einaudi, Torino.
- Ismail N.A. (2009), *Muhammad 'Abduh e il rinnovamento del pensiero islamico*, Aracne, Roma.
- Lanutti V. (2014), *Identità sospese tra due culture. Formazione identitaria e dinamiche familiari delle seconde generazioni nelle Marche*, FrancoAngeli, Milano.
- Laurano P. (2014), *Musulmane d'Italia. La rappresentazione nei mass media*, in E. Pföst (a cura di), *Musulmane d'Italia*, Bordeaux, Roma, pp. 191–224.
- Loomba A. (2000), *Colonialismo/postcolonialismo*, Meltemi, Roma.
- Maniscalco M.L. (2012), *Islam europeo. Sociologia di un incontro*, Carocci, Roma.
- Massari M. (2014), *Musulmane e moderne. Spunti di riflessione su donne, islam e costruzioni sociali della modernità in Europa*, «Rassegna italiana di sociologia» 3, luglio-settembre, pp. 553–74.
- Mernissi F. (1992), *Le sultane dimenticate. Donne capi di stato nell'Islam*, Marietti, Genova.
- Mernissi F. (1993), *Chahrazad non è marocchina*, Edizioni Sondra, Torino.
- Mernissi F. (1997), *Le donne del profeta. La condizione femminile nell'Islam*, ECIG, Genova.
- Mernissi F. (2000), *L'harem e l'Occidente*, Giunti, Firenze.
- Mouhanna F. (2019), *La donna del Corano. Islam e condizione femminile*, La Vela, Viareggio.

- Nocenzi M. (2014), *I circuiti socio-occupazionali delle donne musulmane in Italia*, in E. Pföst (a cura di), *Musulmane d'Italia*, Bordeaux, Roma, pp. 103–60.
- Patuelli M.C. (2006), *Le seconde generazioni al femminile. Incertezza delle appartenenze, costruzione delle identità*, Atti del Corso di Formazione Seconde Generazioni: Diritto di Cittadinanza e Pari Opportunità, Bologna.
- Pepicelli R. (2010), *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma.
- Pepicelli R. (2012), *Il velo nell'Islam. Storia, politica, estetica*, Carocci, Roma.
- Pepicelli R. (2014a), *Le donne nei media arabi. Tra aspettative tradite e nuove opportunità*, Carocci, Roma.
- Pepicelli R. (2014b), *Letteratura e internet: giovani donne musulmane d'Italia si raccontano e raccontano di emancipazione femminile, identità italiana e Islam*, in E., Pföstl, (a cura di), *Musulmane d'Italia*, Bordeaux, Roma, pp. 161–90.
- Pepicelli R. (2015), *Dall'Islam delle madri all'Islam delle figlie. Giovani musulmane tra agency e intersezionalità nella città di Roma*, in I. Acocella, R. Pepicelli, *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*, il Mulino, Bologna, pp. 61–94.
- Piccinni M.R. (2014), *I diritti delle donne nell'orizzonte giuridico islamico. Prime osservazioni sul ruolo delle "primavere arabe" nell'attuazione del principio di uguaglianza*, «Quaderni degli Annali del Dipartimento Jonico» 1, pp. 1–17.
- Pirone B. (2014), *Sotto il velo dell'islam. Famiglia, educazione, sessualità: una guida per comprendere*, Edizioni Terra Santa, Milano.
- Ricucci R. (2014), *Religione e politica nell'islam territoriale*, «Quaderni di Sociologia» 66, pp. 73–99.
- Ricucci R. (2017), *Diversi dall'Islam. Figli dell'immigrazione e altre fedi*, il Mulino, Bologna.
- Rivera A. (2005), *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Robertson Smith W. (1885), *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Roy O. (2003), *Global Muslims. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano.
- Saint-Blancat, C. (a cura di) (1999), *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Salih R. (2006) *Femminismo e Islamismo. Pratiche politiche e processi di identificazione in epoca post-coloniale*, in T. Bertilotti et al. (a cura di), *Altri Femminismi. Corpi, Culture, Lavoro, Manifesto Libri*, Roma, pp. 101–21.
- Salih R. (2008), *Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità*, Carocci, Roma.
- Smith M. (1928), *Rābi'a the Mystic and her fellow-saints in Islām*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tabrizi Shole H.M.F. (2010), *L'emancipazione della donna nel mondo islamico*, Edizioni Universitarie Romane, Roma.
- Vanzan A. (2006), *La storia velata. Le donne dell'islam nell'immaginario italiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Vanzan A. (2010), *Le donne di Allah. Viaggio nei femminismi islamici*, Bruno Mondadori, Milano-Torino.
- Ventura A. (a cura di) (2010), *Il Corano*, Mondadori, Milano.

Vercellin G. (2000), *Tra veli e turbanti. Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'Islam*, Marsilio, Venezia.

Vercellin G. (2002), *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino.

Volli U. (2019), *Il resto è interpretazione. Per una semiotica delle scritture ebraiche*, Salomone Belforte, Livorno.

Wadud A. (2011), *Il Corano e la donna*, Effatà, Torino.

Zilio-Grandi I. (2009) *La creazione della donna nel Corano e il suo ruolo nella tradizione islamica*, in G. Filoramo, *Le religioni e il mondo moderno*, 4, Einaudi, Torino, pp. 341–73.

Zilio-Grandi I. (2010), *Percorsi del femminile nella tradizione musulmana*, 1 giugno 2010; [www.oasiscenter.eu/it/articoli/popoli-dell-islam/2010/06/01/percorsi-del-femminile-nella-tradizione-musulmana](http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/popoli-dell-islam/2010/06/01/percorsi-del-femminile-nella-tradizione-musulmana) (consultato il 11 gennaio 2021).