



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
In Lingue, Economia e Istituzioni dell'Asia e dell'Africa
mediterranea

Tesi di Laurea
Il velo nel mondo islamico

Relatrice:

Prof.ssa Barbara De Poli

Correlatrice:

Prof.ssa Antonella Ghersetti

Laureando:

Nome e Cognome: Aurelio Avellone

Matricola: 870286

Anno Accademico

2019 / 2020



IL VELO NEL MONDO ISLAMICO

Il velo nel mondo islamico

Muqaddima

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
{ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ } [النور: 31]

هذه الكلمات هي تلك الواردة في الآية 31 من سورة "النور" التي يذكر فيها الحجاب ؛ لا نعرف في حقيقة الأمر ما إذا كان هذا الحجاب قطعة ملابس أو حجابا مجازيا (كلا الخيارين وارد إذ لم يتم التوصل بعد إلى رأي واحد) ولكن الحقيقة هي أن الفحوى من هذه السطور القليلة يتم دعوة المؤمنين المسلمين لتغطية أجمل أجزاء الجسم حتى لا تم إظهارها لاشخاص آخرين غير أفراد أسرتك من الذكور أو الأهل وذوي القربى .

يشير هذا إلى استخدام الحجاب ، الذي تم ارتداؤه لعدة قرون في العالم الإسلامي ، وهذا هو الموضوع الرئيسي لهذا العمل التحليلي ، والذي تم تطويره بدءًا من الإطار العام حول أصل الكلمة ، وكيفية تم تداولها و معالجتها في القرآن و حول خصوصية المرأة بهذا "الغطاء" وطريقة اللبس. خاصة في عالمنا المعاصر حيث أصبح يكتسب أهمية قوية بفضل ما تقدمه

وسائل التواصل الاجتماعي الجديدة مثل الشبكات الاجتماعية أو المدونات أو يوتيوب والتي تبدأ في إنشاء حركات نسوية في العالم الإسلامي من أجل النساء

يحتوي العمل الحالي على ستة فصول. تبدأ رحلتنا مسارها بالفصل الأول حيث يتم تحديد الآيات القرآنية التي يذكر فيها الحجاب ثم ننتقل إلى تعريف أنواع الحجاب المستخدمة في العالم العربي الإسلامي (هناك أنواع مختلفة من الحجاب على عكس ما يُفترض عادة في الغرب) إضافة إلى مقارنة موجزة بين بعض حقائق الدولة الشرقية والغربية.

ثم يتبع بتحليلًا متعمقًا لمفهوم "النسوية" في العالم الإسلامي ، وهو منظور أعتقد أنه مهم لفهم تطور الفكر الأنثوي الإسلامي وفهم كيف تحركت النساء بمرور الزمن لحماية حقوقهن وحررياتهن.

أما الفصل الثاني فيركز على أنواع اللغة التي تميز التواصل داخل المجتمعات المختلفة ، وبالتالي في المجتمع الإسلامي أيضًا ، والتي في السياق الأخير لها أهمية أكبر خاصة فيما يتعلق بالمرأة. إذ إن هذه الأخيرة، من خلال ما يسمى بوسائل التواصل الاجتماعية الجديدة، مثل الفيسبوك، تويتر، يوتيوب الخ، لديها الفرصة للتفاعل مع العالم خارج المنزل الذي تعيش فيه.

يصف الفصل الثالث بعض دراسات الحالة ، كما تم تعريفها تقنيًا ، والتي تنتمي إلى كل من العالم العربي والإسلامي والعالم الغربي ، إذ تم تحليل تعديلهم للحجاب وفهم كيف تطورت ظروف حياة المرأة واستمرارية حياتها؛ الانطلاقة بداية من دولٍ مثل مصر والمغرب وتونس والجزائر والسودان وإيران ، ومن

ثم مروراً بفرنسا وألمانيا وبلجيكا وهولندا والسويد وختاماً
بإيطاليا.

الفصل الرابع يركز على بعض الشخصيات النسائية المهمة في
العالم الإسلامي ، والتي قدمت أو تقدم مساهمة كبيرة في تنمية
الفكر النسائي في العالم الإسلامي وفي النضال من أجل تحسين
الظروف المعيشية للمرأة. ثم يحلل الفصل نفسه الواقع السعودي
الذي يمثل دراسة حالة معينة .

اما في الفصل الخامس فيتم التركيز على الواقع الصقلي في
علاقته بالعالم الإسلامي وفي العلاقات التي تربط بينهما وسكان
الجزيرة: ننطلق في رحلة تاريخية حول الوجود العربي
الإسلامي في صقلية ، منذ نشأته وحتى اليوم ، مع التركيز على
تطوير العلاقات الاجتماعية في الستينيات والسبعينيات من القرن
العشرين في بلدة على اراضي الجزيرة ، مازارا ديل فالو ،
والتي كانت دائماً مركز الوجود العربي في صقلية.

أخيراً ، تم تخصيص الفصل السادس والأخير لاستبيان
استقصائي حول استخدام الحجاب ، والذي قدمته إلى بعض
الشابات المسلمات المقيمت في باليرمو أو في صقلية ، مما أتاح
لي التعرف على مشكلة الحجاب وافكار النساء اللاتي يرتدينه ،
كان من الممكن تركيز الانتباه على جانب مهم في دراسة
الموضوع المتعلق بالحجاب الا وهو كيف يرين انفسهن بالحجاب
و ماهي افكارهن حوله

وختاماً فان الايات مثل ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ
إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَاطِرِينَ إِنَاءً وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ
فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ
يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا

سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ
وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ
مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴿ [الأحزاب: 53]

تعرف أيضاً الحجاب؛ وذلك لورود كلمة الحجاب فيها، لكنها
تفتح الباب للعديد من التأويلات فقد ذهب بعض فقهاء أهل السنة
أنها تعطي حكماً خاصاً بنساء النبي، ولا تشمل سائر نساء
المسلمين، وذهب البعض الآخر إنَّ هذا الحكم وإن نزل خاصاً
بالنبي (ص) وأزواجه، فالمعنى عام فيه وفي غيره، فهي تعم
نساء النبي (ص) ونساء المسلمين. وهنا تتطرق رحلتنا فقد ذكرت
كل هذه الايات الحجاب و لكن لم تبين اين منها ماهو الحجاب و
ماطريقة لبسه وهو ما سننترق له في الفصل الاول.

Introduzione

La mia tesi affronta un tema oggi centrale all'interno dei Paesi occidentali e nei rapporti tra questi e mondo islamico, un tema che mi ha sempre interessato: quello del velo (*hiġāb* in arabo). Un velo che le donne musulmane indossano o sulla base di tradizioni e prescrizioni da tempo vigenti nei Paesi arabo – musulmani oppure per scelta volontaria, in nome di una ritrovata libertà. Un tema molto discusso oggi come detto, dal momento che nei Paesi più sviluppati tale accessorio dell'abbigliamento femminile è visto prevalentemente come uno strumento d'oppressione e umiliazione della donna. Nel mondo musulmano viene invece difeso, in quanto rappresenta un simbolo della cultura e della tradizione islamiche, che non sono lesive della libertà e della dignità della donna.

Il presente lavoro si sviluppa attraverso un percorso che parte, nel primo capitolo, dall'individuazione dei versi coranici in cui si parla esplicitamente del velo per poi passare alla definizione dei tipi di *hiġāb* in uso nel mondo arabo – islamico (esistendo diversi tipi di velo a differenza di quanto si ipotizza solitamente in Occidente) e ad un breve confronto tra alcune realtà statuali orientali e occidentali. Sempre nel primo capitolo della tesi, viene descritta l'evoluzione della regolamentazione del velo e di riflesso del suo uso attraverso un confronto tra due delle tre religioni monoteiste, tra Cristianesimo e Islām cioè, che permette di delineare in termini più approfonditi e più veritieri come il mondo islamico abbia regolato l'uso di tale accessorio dall'epoca in cui Maometto ha vissuto fino ad oggi: segue poi un'analisi approfondita del concetto di femminismo nel mondo islamico, prospettiva che ritengo sia importante per comprendere l'evoluzione del pensiero femminile islamico e per capire come le donne si sono mosse nel corso del tempo a tutela dei propri diritti e delle proprie libertà.

Il secondo capitolo si sofferma sui tipi di linguaggio che caratterizzano la comunicazione all'interno delle varie società, quindi anche in quella islamica, e che in quest'ultimo contesto assumono una valenza ancora maggiore specie per quanto concerne le donne. Queste ultime infatti, tramite i cosiddetti *new social media*, come *Facebook*, *Twitter*, *Youtube* e *blog* hanno la possibilità di interagire con il mondo esterno alle mura domestiche in cui vivono e hanno possono dunque conoscere la realtà di cui molto spesso sono private (a parti invertite, stesso discorso vale per il mondo occidentale, che in tal modo può constatare come si svolga la vita nel *dar -al- islām* e come, per altro verso, le donne musulmane che indossano il velo non lo fanno solo per imposizioni esterne e non sono dunque così umiliate come molte volte si suppone erroneamente in Occidente.

Tra le forme di comunicazione non verbale analizzate, vi sono i *murales*, realizzati sui muri del Cairo e di altre importanti città musulmane e la moda araba e facenti parte della *street art*, come viene chiamata in inglese, o la *modest fashion*, lett. moda modesta, attraverso la quale alcuni dei più importanti stilisti e delle principali catene di abbigliamento si avvicinano negli ultimi anni per superare gli ostacoli materiali e di riflesso psicologici cui vanno molto spesso incontro le musulmane: basti a pensare ai vestiti disegnati da Dolce&Gabbana o al cosiddetto pro *hiġāb* di Nike.

Nel terzo capitolo vengono descritti alcuni *cases studies*, come si definiscono tecnicamente, appartenenti sia al mondo arabo – musulmano che a quello occidentale, per analizzare la loro regolazione del velo e capire come si è evoluta la condizione di vita delle donne e continua a farlo; del primo “schieramento” fanno parte Paesi come l’Egitto, il Marocco, la Tunisia, l’Algeria, il Sudan e l’Iran, del secondo la Francia, la Germania, il Belgio, l’Olanda, la Svezia e infine l’Italia. Dall’analisi condotta emerge come è vero che negli Stati arabo – musulmani la situazione sia più difficile per le musulmane e come non sia cambiata in seguito alle cosiddette “primavere arabe”, ma d’altro canto è possibile anche riscontrare in Paesi come la Francia la situazione sia tesa ed esplosiva al pari di quelle aree del mondo musulmano definite spesso come retrograde e violente.

Il quarto capitolo si sofferma su alcune importanti figure femminili del mondo islamico, le quali hanno dato o danno un contributo significativo allo sviluppo del pensiero femminile nel mondo musulmano e alla lotta per il miglioramento delle condizioni di vita delle donne. Nel medesimo capitolo viene poi analizzata la realtà saudita che rappresenta un caso di studio particolare, a sé stante per certi versi.

Nel quinto capitolo viene descritta la realtà siciliana nel suo rapportarsi col mondo musulmano e nei legami che questo ha avuto e ha con gli abitanti dell’isola: si procede con un *excursus* storico sulla presenza arabo - musulmana in Sicilia, dalle origini fino ad oggi, soffermandosi sullo sviluppo delle relazioni sociali negli anni '60 e '70 del Novecento in una cittadina dell’isola, Mazara del Vallo, da sempre centro della presenza araba in Sicilia.

Il sesto e ultimo capitolo infine è dedicato ad un questionario d’indagine sull’uso del velo, che ho sottoposto ad alcune giovani donne musulmane residenti a Palermo o comunque in Sicilia, che mi ha permesso di conoscere da vicino la problematica del velo e il pensiero delle donne che lo indossano, è stato possibile cioè porre l’attenzione su un aspetto significativo nello studio

della tematica relativa all'*hiġāb*, quello introspettivo delle donne.

Capitolo 1

1. Il velo nel Corano

Nel Corano, il testo per eccellenza del mondo musulmano (la cui derivazione dal verbo arabo qara' a indica una lettura fatta ad alta voce e quindi in secondo luogo una sorta di predicazione) si usa il termine *ḥiğāb* in riferimento al velo indossato dalle donne professanti la religione islamica non solo come capo d'abbigliamento che le donne portano sulla propria testa, ma anche come una tenda o cortina, una separazione tra il mondo esterno e quello interiore, tra chi crede e chi no.

Nella *sūra* XVII, 45 la parola araba è utilizzata nell'accezione di barriera, probabilmente più teorica che reale che permette un più intimo raccoglimento e distingue il musulmano dai dannati: «*E quando tu reciti il Corano noi poniamo tra te e coloro che rinnegano la Vita Futura un velo disteso*».¹

Il senso di separazione, strettamente legato a quello di forte pudore, viene ripreso nella *sūra* XXXIII nella quale, al versetto 53 si raccomanda di non entrare nelle stanze del Profeta senza il suo permesso e di rivolgersi alle sue spose attraverso una tenda, così da preservare la purezza dei propri cuori: «*Non entrate negli appartamenti del Profeta senza permesso, per pranzare con lui, senza attendere il momento opportuno! [...] E quando domandate un oggetto alle sue spose, domandatelo restando dietro una tenda: questo servirà meglio alla purità dei vostri e dei loro cuori*».

Nella *sūra* XIX, vv. 16-17, viene ripresa la figura di Maria, la madre di Gesù, che si protegge da alcune persone che si trovano nelle vicinanze tramite un velo: «*E nel Libro ricorda Maria, quando s'appartò dalla sua gente lungi in un luogo d'oriente – ed essa prese, a proteggersi da loro, un velo*»². In questo caso si

¹ Bausani A., *Il Corano*, RCS Rizzoli Libri S.p.a, Milano, 2010

² Ibid

parla di velo come di un capo d'abbigliamento del quale però non sono chiari né la foggia né le dimensioni, a differenza del pudore di Maria e del senso di protezione associato al velo.

Nella sura XXIV, al versetto 31 compare la parola *khumur*³, tradotta come “velo”, che serve alle donne musulmane per coprire le proprie forme così da non attirare l'attenzione maschile e da mantenere una sorta di buon costume, di sana morale all'interno della società⁴.

Risulta interessante la traduzione del Piccardo: *«E di alle credenti di abbassare i loro sguardi ed essere caste e di non mostrare, dei loro ornamenti, se non quello che appare; di lasciar scendere il loro velo fin sul petto [...]»*, dal momento che *humur* è il plurale di *himār*, cioè il pezzo di tessuto con cui una donna copre la propria testa, quest'ultima traduzione sembra apparentemente la più sensata: a differenza della traduzione operata dal Bausani, il velo coprirebbe anche capo e orecchie, scendendo poi sul petto.

È giusto precisare come qui il Corano si concentra sulla sfera sociale e non su quella religiosa, regolando un'abitudine anteriore all'Islam (coprirsi la testa con una sciarpa per proteggersi dal sole per poi estendere la copertura ai seni): l'istanza politico-religiosa che ne è derivata, divenuta poi simbolo della religiosità islamica, è un'interpretazione fatta dagli islamisti e si allontana dallo scopo originario che avevano questi indumenti.

Nella sura XXXIII, 59 appare la parola *ḡilbāb*⁵ (tunica che va dalla testa ai piedi) che viene tradotta come “mantello”: *«Dì alle tue spose e alle tue figlie e alle donne dei credenti che si ricoprano dei loro mantelli. Questo sarà più atto a distinguerle dalle altre e a che non vengano offese. Ma Dio è indulgente compassionevole!»*: ricorre il concetto di separazione tra credenti

³ Plurale di “*himār*”, da “*hamara*” che significa “coprire, celare, velare”, Zanichelli 2009

⁴ Bausani A., *Il Corano*, XXIV,31: «E di alle credenti che abbassino gli sguardi e custodiscano le loro vergogne e non mostrino troppo le loro parti belle, eccetto quel che di fuori appare, e si coprano i seni d'un velo e non mostrino le loro parti belle altro che ai loro mariti o ai loro padri o ai loro suoceri o ai figli o ai figli dei mariti o ai fratelli o ai figli dei fratelli o ai figli delle sorelle o alle loro donne o alle loro schiave o ai servi maschi impotenti o ai bambini che non notano la nudità delle donne».

⁵ Sostantivo derivante da “*ḡalaba*”, anch'esso indicante l'atto del coprire, Zanichelli, 2009

e non («*distinguerle dalle altre*»), e di protezione («*non vengano offese*»). Il messaggio è perentorio, ma quel «*Ma Dio è indulgente clemente*» sembra mitigarlo e quasi voler dire, esempio lampante della morale coranica, che non bisogna eccedere o essere troppo zelanti nell'applicare la parola divina.

A conclusione di questo quadro introduttivo basato sui riferimenti coranici, si può dire come risulti piuttosto complicato normare un rigido *dress-code* avendo come base i versetti prima citati, essendo questi ultimi piuttosto vaghi. Le prescrizioni presenti (non obblighi ma affermazioni di principio), sembrano scaturire più da un generale desiderio di salvaguardia e pudica separazione applicato alla donna che da un *animus dominandi* maschile implicito in una società patriarcale come quella araba del VI secolo, il quale va comunque analizzato considerando l'influenza di fattori pre o extra-islamici, in particolare cristiano- orientali. Come ha scritto Bausani in merito alla posizione della donna nel Corano, infatti, questa ha «*diritti simili, ma l'uomo un gradino più in alto*» (II, 228).

Secondo la scrittrice musulmano- americana Samina Ali⁶ le prescrizioni presenti nel Corano e tramandate nel corso dei secoli non vanno interpretate alla lettera ma in relazione al contesto in cui si sono originate, dal momento che all'epoca del Profeta e dell'avvento dell'Islam l'utilizzo del *jilbāb* (una lunga tunica) serviva a proteggere una donna da possibili molestie lungo il cammino o da sguardi indiscreti, specie nel caso di donne appartenenti alle classi più agiate.

Allora infatti, non era visto di buon occhio il fatto che una schiava vestisse alla maniera di una donna libera; in tal senso gli

⁶Samina Ali, controversa scrittrice e attivista americana di fede musulmana: è curatrice di *Muslima: Muslim Women's Art and Voices*, mostra globale e virtuale per il Museo Internazionale delle Donne (ora parte del *Global Fund for Women*). E' anche co – fondatrice dell'organizzazione femminista musulmana americana *Daughters of Hajar*.

E' divenuta famosa per il libro *Madras on rainy days*, nel quale attraverso la storia della protagonista narra di sé. Sulla condizione femminile e sul velo, la Ali afferma come a differenza di quanto di solito si ipotizza in Occidente, dei 6000 versi che compongono il Corano soltanto tre fanno riferimento alla donna, e non al velo (la cui imposizione alle donne è stata il frutto di scelte maschili successive al momento della redazione del Corano)

ulema posero due condizioni: una relativa alla funzione svolta dalla donna all'interno della società e l'altra relativa alla sua appartenenza ad un determinato contesto sociale per quanto concerneva cultura e tradizione. Inoltre, sempre secondo la scrittrice americana, le disposizioni stabilite all'epoca e che regolamentavano l'abbigliamento femminile, furono lasciate volutamente vaghe affinché fosse la donna, nel tempo, a decidere come vestirsi.

1.2 Etimologia del termine *ḥiğāb* e cenni normativi sulla regolamentazione del suo uso

Col termine *ḥiğāb* intendiamo riferirci ad un tipo di tessuto le cui fattezze possono variare a seconda dei materiali usati, il cui uso può essere motivato da diverse ragioni: dal rispetto di norme religiose a un tentativo di controllo, in tal modo, del mondo femminile islamico per ragioni ritenute valide da chi impone che si indossi tale accessorio dell'abbigliamento femminile; da una difesa contro possibili violenze ad una protezione dal mostrare le precarie condizioni economiche in cui si vive: insomma, la parola *ḥiğāb* è polisemica e portatrice di diversi significanti⁷ e significati. Letteralmente inoltre, il termine deriva dall'arabo “*ḥağaba*” che significa “celare, nascondere allo sguardo”, da cui si ricava il sostantivo “*ḥiğāb*” designante appunto il velo nell'ottica di una “tenda”, di uno “schermo” che ostacola o isola la vista, quindi non di capo d'abbigliamento vero e proprio come viene spesso tradotto in Occidente.⁸ Aluffi⁹ afferma come l'*ḥiğāb*

⁷ Gli autori dell'*Encyclopedie de l'Islam* hanno presentato la loro “storia del costume islamico” come una suddivisione tra Paesi dell'Est e del Centro da un lato e Stati occidentali dall'altro, per poi dedicare due capitoli a Iran e Turchia che, insieme ad Egitto, Marocco e Algeria rappresentano i casi studio più interessanti per ciò che concerne le trasformazioni dei costumi e delle società negli ultimi decenni.

⁸ Bearman P., *Encyclopedie de l'Islam*, Brill, Paris, 1998, p 370

⁹ Aluffi R., “*Burqa*” e *Islam*, in *Quaderni di dir. pol. eccl.*, 2012, 1, p 16

sia una “tenda”, una membrana separante un individuo dal mondo circostante, ma crede inoltre che indichi la condizione di essere velato, protetto (oltre a velare e proteggere). Entrambi gli aspetti, comunque, sono riferiti alla donna, secondo l’Aluffi.

Il primo obbligo documentato relativamente all’utilizzo del velo risale all’epoca assira, e ancora oggi le religioni induiste e cristiane sembrano testimoniare a favore di una comune tradizione indoeuropea del velo¹⁰. Allora si trattava di un tratto sociale distintivo che determinava prestigio e motivo di vanto per chi lo indossava, solitamente le donne più benestanti, rispetto a chi faceva parte delle classi sociali meno abbienti; solo a partire dall’epoca abbaside, come avremo modo di vedere nel dettaglio, il velo assumerà un’accezione negativa¹¹.

Nel diritto canonico significativo è il canone 1262 § 2 del Codice del 1917¹², in cui si afferma che << gli statuti degli ordini monastici che contengono apposite prescrizioni e il Nuovo Testamento che seguita a stabilire una regola di correttezza e buon costume ispirandosi a “un naturale buon senso” >> /dalla Prima lettera di Paolo ai Corinzi, II,5-6¹³); è meno metaforico e mira più direttamente alla castità e alla pudicizia il comandamento della sura XXIV *An-Nūr*, “la Luce” (v 30)¹⁴, ove si indica alle donne di coprire le parti più belle del corpo così da non generare *fitna*¹⁵, ovvero disordine sociale determinato dall’incapacità dell’uomo di resistere all’attrazione femminile. Non esiste un solo tipo di velo nel mondo islamico, dal momento

¹⁰ Ferrari S., *Islam ed Europa I simboli religiosi nei diritti del Vecchio Continente*, p 64

¹¹ Faegheg S., *The veil unveiled*, University Press of Florida, 2001, p 4

¹² Codice del 1917 in (a cura di) Ferrari S., *“Islam ed Europa”* p 64 << Gli uomini devono assistere alla messa, sia in chiesa che fuori, a testa nuda, [...]. Le donne, invece, devono portare un velo sulla testa (*capite cooperto*) ed essere vestite con modestia, specialmente quando si avvicinano alla mensa del Signore.>>

¹³ <<Ma ogni donna che prega o profetizza senza velo sul capo, manca di riguardo al proprio capo, poiché è lo stesso che se fosse rasata. [...] L’uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell’uomo [...] per questo la donna deve portare sul capo un segno della sua dipendenza a motivo degli angeli>>

Ibid

¹⁴ Bausani A., *Corano* (XXIV, 30) << E di alle credenti di abbassare i loro sguardi ed essere caste e di non mostrare, dei loro ornamenti, se non quello che appare; di lasciar scendere il loro velo (*hijmar*) fin sul petto [...]

¹⁵ Dall’arabo “fatana”, “tentare, affascinare, sedurre”, Zanichelli, 2009

che è possibile distinguere tra *hiğab* (o *heğab*) come un pezzo di stoffa posto sul capo, in particolare per quanto concerne i capelli (in questo caso in inglese parliamo di *headscarf*, o *turban*, alla turca, essendo usato in Turchia) a cui di solito ci si riferisce nell'immaginario occidentale quando si parla di *hiğab* (e indossato in tutto il mondo musulmano); troviamo poi la *'abāya*¹⁶, mantello senza maniche tipico dell'area irachena cui di solito si accompagna il *niqāb*¹⁷. La *shayla*¹⁸, indossata prevalentemente in Bahrein, Emirati, Kuwait e restanti Paesi del Golfo consistente in un pezzo di stoffa avvolta attorno al capo, che scivola lungo il collo e le spalle, venendo poi legata proprio all'altezza di queste ultime con una spilla; il *hiğāb al- amir*, caratterizzato da un doppio strato di stoffa del quale la prima parte ricopre la testa (eccezion fatta per il viso), mentre la seconda il collo. È indossato in Turchia, Maghreb, Egitto e restanti Paesi islamici.

Tra gli altri tipi di velo troviamo il *chador*, una lunga tunica (molto spesso di colore nero) che ricopre l'intero corpo ad eccezione del viso e che è utilizzata principalmente dalle donne del partito sciita. Regioni in cui è utilizzata infatti sono l'Iran e le aree sciite del confinante Iraq; il *niqāb* ("veletta" che copre il capo e metà corpo lasciando scoperte le mani), la cui area di utilizzo maggiore è costituita da Arabia Saudita, Yemen, Qatar e Paesi del Golfo e che, a differenza di quanto si potrebbe inizialmente pensare, è indossato anche dagli uomini (chiamati *munaqqabūn*) in alcune società berbere¹⁹ (nel resto del mondo musulmano l'uso maschile è fortemente condannato non solo come segno indicante inganno e sacrilegio, ma anche vergogna. Il *burqa*, determinante la copertura totale del corpo, con una parziale eccezione rappresentata da una retina all'altezza degli occhi per permettere alle donne di vedere, in molte delle località

¹⁶ Droz, P. A., *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, 1845

¹⁷ Da "naqaba", "forare, perforare, bucare", Zanichelli, 2009

¹⁸ *Encyclopedie*, pp 737-758, con riferimenti a Vercellin (pp 117-119) e Rivera (p 126-127)

¹⁹ Corso R., *Il velo dei Tuaregh*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 1949, 1, pp 151-166



in cui è utilizzato, al pari del *niqāb*, dal momento che quello afgano vero e proprio prevede una retina che copre anche gli occhi; solitamente di colore grigio, ma anche marrone, azzurro o verde, è stato imposto in Afghanistan²⁰ dai talebani una volta saliti al potere) ed è indossato in tale Paese e in alcune aree del vicino Pakistan.²¹

Passiamo ora brevemente a confrontare alcune realtà del Vicino e Medio Oriente con i propri corrispettivi occidentali: parliamo in particolare di Arabia Saudita, Turchia ed Egitto da un lato, Stati Uniti e Gran Bretagna dall'altro.

²⁰ El Guindi F., *Veil: Modesty, Privacy, Resistance*, Berg Publishers, Oxford and New York, 1999, p 13

²¹ *Encyclopedie de l'Islam*, pp 737-758, Vercellin G., pp 117-119 e Rivera, pp 126-127

1.2.1 Realtà mediorientali

Nello Stato culla dell'Islām, secondo i dati riportati dal celebre studioso Silvio Ferrari nel proprio saggio dal titolo *Islam ed Europa*, a cavallo fra i primi anni duemila e gli anni dieci del nuovo millennio, è imposto d'indossare un 'abaya nera, giustificando il provvedimento come forma di protezione contro avverse condizioni meteo e in casi di melanoma; l'imposizione forzata dell 'abaya genera problemi alle autorità (pensiamo ad esempio ai controlli aeroportuali) che devono svolgere i controlli previsti per assicurarsi che il soggetto nascosto dal velo non sia pericoloso. Problemi che, a detta del Ferrari, nel Paese potrebbero essere risolti tramite carte d'identità con foto senza velo, così da rimuovere quello che tra l'altro attualmente è il principale ostacolo all'esercizio di molti diritti soggettivi pubblici all'interno della penisola arabica.

Seconda realtà mediorientale presa in considerazione dal Ferrari è la Turchia, che fa della laicità dello Stato e della non interferenza della religione con la società un suo vessillo: dai tempi di Atatürk infatti è vietato indossare *fez* (per gli uomini) e velo (per le donne), o qualsiasi altro elemento che possa oscurare il volto del soggetto in questione: i citati accessori dell'abbigliamento di entrambi i sessi sono utilizzati fino ai primi del Novecento in base a precetti religiosi in seguito sconfessati dal governo di Atatürk, che non li riconosce più come fondanti per il nuovo Stato.

La rivoluzione socioculturale messa in atto da Atatürk (padre della patria in turco) a partire dal 1926 costituisce un enorme cambiamento per l'epoca, non solo in Turchia ma anche nel Vicino e Medio Oriente. Si tratta di un cambiamento messo in atto dal Presidente della neonata Repubblica turca, erede dell'impero ottomano, che ha come obiettivo quello di avvicinare il Paese alle realtà occidentali, punto di riferimento

ideologico per i popoli del mondo sotto il controllo europeo. Atatürk impone alle donne di svelare il proprio capo, in privato come in pubblico, così che vengono generati corpi di studentesse, infermiere e impiegate simbolo di un Paese che vuole liberarsi dall'immobilismo in cui la religione islamica lo ha condotto e che vuole, come visto in precedenza, godere dei progressi di cui godono i cittadini occidentali in tutti gli ambiti della propria vita. Le donne di Istanbul, l'antica capitale dell'impero ottomano e città dalla millenaria storia, auspicavano da tempo la possibilità di svelarsi e di vivere "all'occidentale", ragion per cui accolgono con grande favore la decisione del presidente della neonata Turchia; stessa reazione delle donne di Ankara, nuova capitale del nuovo Stato, il cui livello economico e sociale è diverso da quello della benestante Istanbul, ma che non impedisce alla donna lavoratrice che vive in Anatolia, antico embrione dell'odierna Turchia, di aprirsi alla modernità e di rappresentare anch'essa quindi il volto nuovo del Paese, nel frangente di una donna che vuole essere indipendente dall'uomo²².

Negli ultimi decenni del XX secolo sul tema si sono espresse sia la Corte Costituzionale di Ankara che la Commissione per i diritti dell'uomo affermando nel primo caso la necessità di non indossare alcun elemento in grado di coprire il capo²³, nel secondo la libertà religiosa propria di ciascun individuo che implica la possibilità di indossare tutto ciò che è conforme al proprio credo religioso, dal momento che quest'ultimo non costituisce proselitismo o propaganda.²⁴ Sempre in Turchia è possibile riscontrare come negli ultimi anni si registri quella che potrebbe essere definita una moderata apertura liberale da parte del governo Erdogan: quest'ultimo infatti nel 2008 fa cadere il divieto d'indossare il velo nelle Università in seguito alla vicenda di una giovane studentessa che era stata espulsa dalla propria scuola per non aver rispettato il divieto di portare il copricapo;

²² Abouddrar N.B., *Come il velo è diventato musulmano*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2015, pp 115-119

²³ Vercellin, Rivera, (sentenza n. 121, 7 marzo 1989), pp 117 e 126

²⁴ Ibid (ordinanza del 3 maggio 1993)

nel 2013 l'Akp (partito di Erdogan) abolisce il divieto d'indossare il velo nella pubblica amministrazione e l'anno successivo nelle scuole pubbliche. Nel 2017 infine arriva l'annuncio del ministro della Difesa turco il quale afferma che le donne turche che si arruolano nell'esercito possono portare il velo purché sotto il berretto, senza disegni di alcun genere e dello stesso colore dell'uniforme.

Il modello turco di stampo kemalista esercita una notevole influenza sui alcuni degli Stati circostanti principali del Vicino e Medio Oriente, quali l'Iran e l'Egitto. Prima di analizzare meglio la realtà caratterizzante il Paese percorso dal fiume Nilo, soffermiamoci sulla situazione iraniana, *alter ego* negativo di quella turca. Sì, perché mentre nella culla dell'ex impero ottomano la modernità entra sulla scena sociale senza provocare particolari stravolgimenti, dal momento che la società turca (le citate donne di Istanbul su tutte) erano pronte alle innovazioni apportate dalla decisione di Atatürk, nell'antica Persia la situazione era differente, al polo opposto.

Se in entrambi i Paesi le innovazioni di origine occidentale vengono imposte con la forza e, specie in Iran, fatte rispettare con assoluta quanto ingiustificata durezza, è pur vero che all'indomani della dipartita dello shah Reza (l'uomo che usa il pugno duro in Iran) e in seguito alle resistenze culturali e di riflesso sociali presenti nel Paese anche sotto il suo controllo, la situazione torna ad essere simile a quella pre riforma dello shah, con connotati negativi soprattutto per le donne le quali, da un giorno all'altro, vedono imporsi il riutilizzo del velo che è benvisto dagli inglesi i quali, indifferenti di base alla questione, sono desiderosi di tenerla sotto il proprio controllo, a seguito della non belligeranza iraniana durante il secondo conflitto mondiale, ritenuta un tacito appoggio alle forze naziste.

I cambiamenti apportati forzatamente dallo shah in Iran hanno dunque vita breve e non riescono a coinvolgere a fondo la società del Paese, dato che sono molti gli ostacoli frapposti a tale

progetto (gli *ulema* e gli ambienti più tradizionalisti si oppongono fermamente a tali progetti innovativi): tali cambiamenti fanno sì che la violenza che in precedenza le donne subivano nei propri appartamenti si sposti adesso nei commissariati e all'interno delle prigioni, i luoghi simbolo delle forze di sicurezza che teoricamente dovrebbero tutelare i cittadini e non perseguirli²⁵.

Come detto poc'anzi, anche l'Egitto sembra essere influenzato dalla scuola turca dal momento che nel 1937 l'Università di al - Azhār si esprime a favore della non obbligatorietà dell'indossare il velo, affermando come gli Hanafiti²⁶ non si oppongono alla rinuncia al velo e i Malikiti²⁷ non lo imporrebbero da principio; con i decreti 113 e 228 del '94 inoltre, il ministro dell'istruzione ribadisce che può essere autorizzato l'uso di un copricapo purché questo non pregiudichi la chiara identificazione della persona. La Corte Costituzionale del Paese nordafricano, con sentenza 8/17 del 18 maggio 1996²⁸ afferma che la libertà di professione religiosa può essere legittimamente limitata da una legge che costituisce il controllo dello Stato sulla scuola purché si tratti di un'interpretazione culturalmente "sostenibile" del diritto islamico.

²⁵ Abouddrar, *Come il velo è diventato musulmano*, pp 119-127

²⁶ Una delle quattro principali scuole giuridiche del Sunnismo: trae il nome dal suo fondatore Abū Hanīfi e ritiene che le due principali fonti della legge islamica siano il Corano e gli *hadīth*, contenenti fatti e detti del Profeta Maometto. Nel caso in cui questi ultimi siano ambigui, ci si rifà al processo dell'analogia per trarre i principi giuridici alla base della legge islamica, Zanichelli, 2009.

²⁷ Ibid: altra scuola giuridica sunnita: trae il suo nome dal fondatore Malik Ibn Anas e come quella hanafita considera principali fonti del diritto il Corano e gli *hadīth*. A differenza delle altre tre scuole però ritiene che il consenso (*ijma* in arabo) degli abitanti di Medina sia una valida fonte per derivare la legge islamica.

²⁸ Ferrari S., *Islam ed Europa*, p 72

1.2.2 Realtà occidentali

Due *cases studies* che ho ritenuto molto significativi relativamente al velo sono rappresentati dagli Stati Uniti e dalla Gran Bretagna, ove i primi si prefiggono come obiettivo quello di garantire parità di trattamento tra le confessioni religiose presenti nel Paese e libertà religiosa per ciascun individuo (attraverso vari pronunciamenti e provvedimenti nei quali si rimarca il fatto che l'amministrazione centrale o i singoli Stati non possono favorire una confessione a scapito di un'altra, né imporre l'apertura di una chiesa o l'imporre di non entrare in chiesa: viene in pratica rinnegato il principio "dell'allevare un popolo omogeneo", a tutela della libertà individuale²⁹).

La Gran Bretagna da par sua si muove a tutela della libertà religiosa di ciascuno, affermando però che vietare ad un individuo di portare elementi caratteristici della propria religione o cultura costituisce discriminazione razziale, anche indiretta, come nel caso dei Sikh negli anni '80³⁰ (si può dire che gli inglesi non restano in posizione neutrale come invece avviene oltre oceano).

²⁹ Ibid

³⁰ Ferrari S., *Mandla vs Dowell Lee*, House of Lords 1983, p 73

1.3 Condizione femminile e velo tra due delle confessioni monoteiste più importanti: Islam e Cristianesimo a confronto

<< Ci si può immergere finché si vuole nei testi sacri, si possono consultare gli esegeti, [...]: ci saranno sempre interpretazioni differenti, contraddittorie. Tutte le società umane hanno saputo trovare, nel corso dei secoli, le citazioni sacre che sembravano giustificare le loro pratiche del momento >>³¹. Partendo da tali parole di un celebre storico e saggista³² libanese, e analizzando in seguito il “testo sacro”³³ dell’Islām è possibile notare come la donna venga descritta con toni gentili³⁴ in alcuni frangenti, in termini misogini³⁵ in altri: a differenza di quanto saremmo portati inizialmente a pensare una volta letta la parola “misogini” e diversamente da quanto spesso si suppone in Occidente, il Corano non descrive negativamente la figura femminile costituendo, così, la base ideologica per discriminazioni o provvedimenti restrittivi nei suoi confronti; sono gli *hadīth*³⁶ medievali, di epoca omayyade e abbaside per l’esattezza a costituire *l’incipit* per le restrizioni e le limitazioni cui sono sottoposte le donne nei decenni successivi l’epoca in cui visse il Profeta.³⁷

Risalendo alle origini dell’Islām infatti, all’epoca in cui visse il profeta e all’indomani della sua morte, è possibile osservare come la donna gioca un ruolo molto importante, dal momento che Maometto affida alle figure femminili della propria tribù, in particolare ‘Aisha (cui è maggiormente legato tra le donne con le quali convive e che è sua consigliera) la conduzione delle guerre:

³¹ Maalouf A., *L’identità*, Bompiani, 2005, p 33

³² Esposito C., *Of chronological others and alternative history: Amin Maalouf and Fawzi Mellah*, Lexington Book, p 36

³³ Vercellin G., *Istituzioni del mondo musulmano*, Piccola Biblioteca Einaudi Ns, Torino, 2002, p 40

Per i musulmani il Corano è il testo religioso più importante nella religione islamica e non può essere definito testo sacro al pari della Bibbia o della Torah per i cristiani e gli ebrei, quanto piuttosto “Grande Libro”

³⁴ Corano, (XXX, 30) in (a cura di) Vercellin G., *Istituzioni* << E uno dei Suoi segni è ch’Egli v’ha create da voi stessi delle spose, acciocché riposate con loro, e ha posto fra di voi compassione e amore>> (XXX,30)

³⁵ Ibid

³⁶ Zanichelli, 2009: da “*ḥaddaṭa*”, “narrare, raccontare, riferire qualcosa a qualcuno”

³⁷ Vercellin G., *Tra veli e turbanti*, p 210

ciò è quanto avviene in seguito alla morte del Profeta, quando la giovane donna guida le proprie truppe in varie battaglie tra cui quella cosiddetta “del cammello” contro il califfo dissidente Uthmān, di conquista della penisola arabica e che successivamente si occupa della gestione e amministrazione della nascente comunità islamica, la *umma*³⁸; all’epoca dell’Impero Ottomano, in particolare nel XVI secolo, alcune donne ricoprono la carica di sultano (periodo definito in arabo *taghallub ul nisvān*, predominio delle donne³⁹).

Le donne trascorrono gran parte della propria giornata in un’area della casa loro riservata non perché discriminate ma in base alla divisione tipica del mondo islamico tra ambienti maschili e femminili, separazione che riflette quella più generale tra attività realizzate dagli uomini e dalle donne rispettivamente. Il riferimento alla suddivisione dell’abitazione musulmana si richiama al concetto di velo, *hiġāb* in arabo, che in origine indica una cortina o tenda divisoria tra diversi spazi, come nel caso del palazzo reale ove il re può osservare e controllare ciò che accade al di là di tale “barriera” senza farsi notare: ma non è il solo elemento a ricollegarsi a questo accessorio femminile, dato che il termine *hiġāb* è legato anche ad *harīm*⁴⁰, *harem* in italiano, spazio riservato alle donne che in esso permettono agli uomini di soddisfare i propri desideri (nell’immaginario collettivo occidentale). Sempre in quest’ultimo si configura la danza del ventre, un tipo di danza classica sviluppatosi nel mondo arabo (in particolare in Egitto, e poi diffusasi in Turchia e Libano e oggi visibile anche nel Maghreb) che si caratterizza per dei movimenti sinuosi del corpo femminile e che si ricollega al ciclo della vita, dal momento che i movimenti compiuti dalle donne indicano

³⁸ Dall’arabo “*umma*”, “nazione, popolo, comunità”, Zanichelli, 2009

³⁹ Vercellin G., *Tra veli e turbanti*, p. 210

⁴⁰ Dall’arabo “*ḥarrama*”, “proibire, vietare qualcosa a qualcuno, dichiarare qualcosa sacra, illecita”, Zanichelli, 2009

l'alternarsi dei cicli vitali e naturali, il rigenerarsi della stessa esistenza: per questo essa è da sempre praticata da donne.⁴¹

A proposito di *hiġāb* e del suo uso all'atto di nascita della religione islamica, è utile rimarcare come tale stoffa non costituisce un obbligo categorico per le donne professanti la neonata religione, avendo l'*hiġāb* una funzione ornamentale nei confronti della donna, che serve a darle bellezza: d'altronde lo stesso Maometto sconsiglia l'utilizzo di tale copricapo.

All'imposizione del velo nei confronti delle donne musulmane si è giunti all'indomani della morte del profeta come ben sappiamo, ma risulta di grande aiuto un'attenta analisi della religione cristiana e di come essa ha regolato l'uso del velo.

Come accennato in precedenza, presso i Greci e i Romani non era usuale incontrare donne velate, dal momento che una Greca o una Romana lo indossavano ad esempio solo in occasione del matrimonio; presso gli ebrei inoltre sono gli uomini a portare un copricapo sulla testa e non le donne. È con l'ebreo Saulo, poi convertitosi al Cristianesimo e divenuto Paolo, che si comincia a parlare di obbligo di portare il velo per quanto concerne le donne e della possibilità di camminare a capo scoperto per quanto attiene agli uomini; alla tesi di Paolo si rifanno, in ordine temporale, due dei Padri della Chiesa: uno greco, Clemente Alessandrino e uno cartaginese, lo scrittore Tertulliano: tutti e tre descrivono le donne come individui il cui corpo deve essere coperto per pudore, per non tentare la figura maschile attraverso la vista dei corpi e per indicare l'inferiorità della donna rispetto all'uomo, da cui discende la sottomissione che una donna deve, secondo loro, alla controparte maschile⁴².

L'apostolo Paolo parla della necessità che una donna indossi il velo nella Prima lettera ai Corinzi (11, 2-16), nella quale afferma che se una donna prega << o profetizza >> senza indossare un copricapo è come se mancasse di rispetto al proprio capo, che è

⁴¹ Guardi J., Lunetta C., *La danza del ventre*, Xenia Editore, Milano, 2008, p 15

⁴² Aboudrar N. B., *Come il velo è diventato musulmano*, pp 21-41

Dio; ancora, ritiene che la donna debba rasarsi i capelli (specie se non vuole indossare il velo) dal momento che risulterebbe riprovevole avere i capelli lunghi⁴³; infine, Paolo pone l'accento su quella che vede come inferiorità della donna rispetto all'uomo, aspetto questo che giustifica la sua sottomissione alla figura maschile: mentre l'uomo è immagine (*eikon* in greco) e riflesso di Dio, la donna è il riflesso (*doxa*, in greco) dell'uomo⁴⁴, trovandosi quindi un gradino più in basso rispetto a quest'ultimo. Il velo rappresenta quindi lo strumento migliore per dimostrare tale condizione, che l'apostolo indica col termine greco *exousia*, che significa appunto dipendenza.

La prospettiva paolina può essere considerata come il tentativo di un neo convertito alla religione cristiana di combattere i culti giudaici e soprattutto pagani, come la volontà di stabilire dei punti fermi per i credenti nella nuova fede (che poi saranno abbondantemente ripresi dai suoi successori, tra cui la Chiesa romana) e una serie di innovazioni rispetto agli usi liturgici fino a quel momento vigenti, sia per gli uomini (che dovevano indossare un copricapo) sia per le donne, che da questo momento dovranno indossare un tessuto di stoffa sul proprio capo.

Altra importante figura cui si è prima accennato è quella di Clemente Alessandrino, uno dei Padri fondatori della Chiesa occidentale (in particolare di quella greca), il quale si rifà alle idee di S. Paolo e ne rafforza il contenuto: secondo Clemente, infatti, la donna deve coprire totalmente il proprio corpo di modo da non ledere il proprio decoro e da non costituire << un'esca per catturare gli uomini >>⁴⁵. Da tali parole emerge da un lato come la considerazione della donna da parte di uomini aventi un ruolo di spicco sul piano sociale sia nulla e dall'altro il costante impegno da parte delle principali personalità della nuova religione nello stabilire i punti fermi di tale confessione, così che

⁴³ Corinzi, 1,11, 5-6, in (a cura di) Abouddrar, *Come il velo*, p 27

⁴⁴ Cor. 11, 7-15, ibid

⁴⁵ Clemente A., *Il pedagogo*, in (a cura di) Tessore D., Città Nuova, Roma, 2005

costituiscono anche un codice comportamentale nella vita di ogni giorno. Clemente Alessandrino si spinge più in là definendo le donne un oggetto di così poco valore da costare meno di un tessuto pregiato e affermando che esse costituirebbero un pericoloso strumento che induce in tentazione anche se fossero vestite di porpora⁴⁶.

La terza figura di spicco del mondo antico che si sofferma sulla condizione della donna e sul velo è lo scrittore latino Tertulliano, il quale calca ulteriormente la mano sulla facilità con cui le donne possono indurre in tentazione gli uomini, includendo in quest'ultima categoria anche padri, fratelli e familiari vari, e impone alle donne di coprire bene la nuca (oltre al resto del corpo) dal momento che quest'ultima costituisce la parte più resistente del corpo femminile e quella quindi più pericolosa nelle relazioni sociali. In questo modo viene impedito alla vista di soffermarsi sul corpo della donna e viene legittimato quello che Tertulliano definisce "giogo del velo"⁴⁷.

Una delle figure che in epoca moderna si è soffermata sul pensiero paolino è quella di Calvin⁴⁸, il quale spiega la prospettiva di S. Paolo affermando che da un lato uomini e donne sono eguali "in Cristo", ma nella vita reale, civile, esistono delle gerarchie e quindi delle differenze che vanno rispettate. Risulta interessante, infine, il pensiero di Adrienne Von Speyr, prima donna medico in Svizzera, famosa teologa e mistica che vive e opera nel corso del Novecento: la Speyr ritiene che siano corrette le tesi paoline, perché << l'uomo è signore della donna⁴⁹ >> e ciò è voluto da Cristo affinché la donna, tramite l'uomo, possa prender parte dell'ordine voluto da Dio come il Figlio partecipa tramite il Padre⁵⁰.

⁴⁶ Ibid

⁴⁷ Tertulliano, *Il velo delle vergini*, 16,4 e 17,3

⁴⁸ Calvin J., *Commentaires bibliques. Première Epître aux Corinthiens*, Kerygma – Farel, Aix-en-Provence-Marne-la-Vallée, 1996, p 15

⁴⁹ Speyr V. A., *Korinther I*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1956, p 319

⁵⁰ Ibid

Questa è l'idea generalmente diffusa nel mondo occidentale, dato che in realtà le donne presenti in tale spazio non sono semplicemente corpi pronti a soddisfare gli altrui desideri, bensì individui che si riuniscono in tale spazio per parlare tra loro, indossanti abiti maschili e che si muovono all'interno di questo spazio seguendo delle regole ferree (*harem* deriva da *haram* che significa "proibito, illecito", e presenta al suo interno le radicali *hrm* indicanti ciò che è sacro, non nel senso letterale del termine bensì di spazio destinato a pochi individui, tagliato fuori dal profano⁵¹). Lo stesso termine odalisca con cui vengono solitamente definite le donne presenti nel "serraglio", deriva dal turco "sara'y"⁵² e indica la donna addetta alle attività quotidiane al suo interno, piuttosto che la concubina o la schiava lussuriosa.⁵³ *Hiğāb* che simboleggia dunque la separazione tra pubblico e privato (o aperto/chiuso) caratterizzante l'Islām e che in origine, come già accennato, serve a distinguere le donne di alto rango da quelle appartenenti alle fasce più povere della popolazione: ciò è quanto accade presso gli Assiri prima e i Greci e i Romani poi; è soltanto in epoca abbaside che si comincia ad imporre alle donne l'obbligo di indossare il velo, attraverso provvedimenti ufficiali, con l'obiettivo di restaurare la vera moralità islamica e di eliminare il "malcostume" imperante in quella fase storica: malcostume determinato dalla presenza di un numero elevatissimo di concubine che da un lato i sovrani abbasidi vogliono cancellare ma che nella pratica fanno aumentare basandosi sul principio della poligamia, esplicitata nel Corano, in base alla quale un musulmano può avere quattro donne al proprio fianco (numero che durante il periodo abbaside subisce un incremento considerevole)⁵⁴. Il tutto per tenere sotto

⁵¹ Vercellin G., *Tra veli e turbanti*, p 210

⁵² Ibid: definizione derivante dal turco "sara'y", "serraglio"

⁵³ Trevisani I., *Il velo e lo specchio. Pratiche di bellezza come forma di resistenza agli integralismi*, Baldini Castaldi Dalai, Milano, 2003, p 12

⁵⁴ Ahmed L., *Oltre il velo La donna nell'Islam da Maometto agli ayatollah* (titolo originario *Women and gender in Islam. Historical roots in a modern debate*), traduzione di Germana Graziosi e Mario Baccianini, La Nuova Italia editrice, Scandicci (Firenze), ottobre 1995 (prima edizione). p 16

controllo le donne, considerate fonte di tentazione⁵⁵, *fitna* in arabo⁵⁶, termine indicante il caos sociale, come prima accennato.

Ad ulteriore specificazione a proposito della regolamentazione del velo nei primi secoli di vita della nuova religione, è utile riaffermare come il profeta non avesse imposto alle donne di coprirsi il capo, ma semplicemente lo consigliava loro per evitare situazioni imbarazzanti. Accanto a quella del profeta, una figura più intransigente e meno cordiale esplicita il suo pensiero relativamente alla condizione della donna: ‘Umar, amico vicinissimo al profeta, che sostiene l’inferiorità delle donne rispetto agli uomini e che avrebbe estorto a Maometto il famoso verso 59⁵⁷, attraverso il quale da allora sarebbe stata giustificata la differenziazione messa in atto nelle società musulmane tra uomini e donne.

Su tale versetto si sono espresse di recente due celebri studiose: Fatima Mernissi⁵⁸ e Latifa Lakhdhar⁵⁹, le quali considerano le parole di ‘Umar fortemente misogine e inserite in un contesto maschilista quale era quello sociale arabo agli albori della nuova religione. La Mernissi ritiene inoltre che il *fiqh* sviluppatosi in seguito alla morte del profeta vada riformato, trattandosi di un prodotto umano e non divino, così da porre fine alle discriminazioni cui sono costantemente sottoposte le musulmane e da legittimare la libertà di scelta di cui esse godono.

La separazione tra uomini e donne e il ridurre gli spazi di queste ultime a vantaggio dei primi, è un tratto caratterizzante non solo l’Islām, a partire dall’epoca abbaside, ma anche la realtà occidentale *in primis* e successivamente cristiana. Già all’epoca dei Greci e dei Romani difatti, le donne hanno cominciato a veder ridotti gli spazi di cui avevano fino ad allora goduto e a essere

⁵⁵ Ibid

⁵⁶ Pepicelli R., *Il velo nell’Islam Storia, politica, estetica*, Roma, Carocci editore, 2012, p 20

⁵⁷ << O Profeta! Di alle tue spose, alle tue figlie e alle donne dei credenti che si coprano coi loro veli >> (Cor. 33. 59)

⁵⁸ Mernissi F., *Donne del Profeta. La condizione femminile nell’Islam*, (tr. it. Di Del Re) Egic, Genova, 1992, p 21

⁵⁹ Lakhdhar L., *Les femmes au miroir de l’orthodoxie islamique*, Amal, Tunis, 2007, p 23

ricacciate in ambiti più ristretti in nome della loro presunta inferiorità rispetto alla componente maschile della società; divisione e individuazione della presunta colpevolezza delle donne che viene affermata non solo nel linguaggio colloquiale ma anche nella letteratura del periodo. Il celebre poeta greco Esiodo, ad esempio, nel descrivere la figura mitologica di Pandora (mai citata per nome) afferma come quest'ultima sia l'origine << *della razza umana delle donne [...] foriere di morte che vivono tra i mortali e procurano loro grandi guai* >>⁶⁰. Un'idea, quella della donna causa dei mali del mondo e fonte di tentazione e turbamento del naturale svolgersi degli eventi che è stata portata avanti, come abbiamo visto, dal Cristianesimo e in particolare dalla Chiesa cattolica, la quale descrive la donna da un lato in termini positivi, in riferimento alla Vergine Maria che è Madre di Cristo, ma dall'altro dà vita ad un'idea del mondo femminile quale principale fonte di peccato, quasi che fosse uno strumento nelle mani del diavolo. Alla base di tale visione negativa sta il capitolo III del libro della Genesi, nel quale viene descritto il peccato originale commesso da Adamo ed Eva e il cui racconto è stato utilizzato nel corso del tempo per sancire l'inferiorità della donna nei confronti dell'uomo e per giustificare la raffigurazione del mondo femminile come un insieme di soggetti deboli e inclini appunto al peccato.

Tornando al mondo islamico, è possibile precisare⁶¹ come le donne hanno avuto un ruolo attivo all'interno del *dār al islām*, che però col passare del tempo o è venuto meno o è stato notevolmente ridotto dalla figura maschile dominante. Molto probabilmente in seguito alla sconfitta di A'isha nella citata e celebre "battaglia del cammello" combattuta contro Alī, cugino del profeta, esce di scena non soltanto la donna più amata da Maometto ma anche la figura femminile nel suo complesso nel mondo arabo - musulmano, dato che da allora in poi le donne

⁶⁰ Esiodo, *Teogonia*, vv 590-593

⁶¹ Vercellin G., *Tra veli e turbanti*, p 210

vengono relegate all'ambiente domestico (figura simbolo in tal senso è rappresentata da Fatima, figlia del Profeta e moglie di Alī). Pur tuttavia, è utile ricordare come vi fossero delle differenze tra donne nomadi e sedentarie e tra quelle che abitano in città e coloro che vivono nelle campagne, perché l'indossare o meno il velo è legato anche a tale differenza. Le donne nomadi così come coloro che vivono nelle campagne non sono solite portare il velo dato che quest'ultimo impedisce loro di vedere bene durante lo svolgimento delle attività lavorative e vista la precarietà economica in cui versano; d'altro canto, coloro che sono sedentarie, specie nelle città, aggiungono al proprio abbigliamento tale accessorio per questioni di prestigio (mostrare il diverso tenore di vita rispetto alle classi meno abbienti), raffinatezza ed anche sensualità.

Un "falso mito" che può essere sfatato è quello dell'ignoranza femminile relativamente agli affari di Stato e quindi alla vita politico - economica del proprio Paese, dato che effettivamente le donne sono escluse dalla vita pubblica degli Stati in cui vivono a partire dal periodo immediatamente successivo alla morte del Profeta fino ai giorni nostri, ma è altrettanto vero che mentre gli uomini parlano tra loro di politica e argomenti affini, le donne tacciono e contemporaneamente ascoltano; inoltre, gli schiavi portano loro le informazioni relative agli argomenti trattati (nessuno informa invece gli uomini adulti e gli anziani su quanto viene detto dalle donne) così che queste ultime sono a conoscenza della storia, della vita pubblica e privata del proprio Paese.⁶²

Velo che acquista centralità agli occhi dell'opinione pubblica del Vecchio Continente ma anche, in modo più marcato, dei Paesi sottoposti al governo europeo tra XIX e XX secolo quando gli Stati colonialisti cercano di imporre la propria visione eurocentrica al resto del mondo (a quello islamico, per quanto concerne il nostro ambito d'interesse), ritenendo il *hiğāb* uno

⁶² Ibid p 179

degli elementi simbolo dell'arretratezza del mondo musulmano, nonché elemento topico indicante il venir meno della libertà femminile. La visione fortemente arretrata della società musulmana per quanto concerne l'uso del velo è determinata, secondo Edward Said⁶³, dal concetto di orientalismo⁶⁴, pensiero utilizzato dalla parte più sviluppata del mondo per giustificare un rapporto di opposizione tra un "noi" (costituito dagli occidentali) e un "voi" (rappresentato dai "non occidentali" che diventano poi orientali) e quindi di superiorità del mondo occidentale rispetto agli altri⁶⁵.

A livello pratico, personaggi come Lord Cromer, governatore dell'Egitto e uno dei maggior leader politici a cavallo fra i due secoli, sono i migliori rappresentanti di tale concetto: il famoso governatore assume infatti atteggiamenti contrastanti tra madrepatria e colonia nord africana in quanto nel primo caso osteggia fortemente il movimento delle suffragette da poco nato, mentre nel secondo difende appassionatamente l'importanza dei diritti femminili e della tutela delle donne, basata comunque sulla visione europeista e androcentrica dei rapporti tra i sessi, antepoendo cioè l'interesse maschile a quello femminile⁶⁶. Dal momento che anche gli orientalisti sostengono la retorica colonialista circa la barbarie del velo, le donne che lo indossano ritengono di doversi avvicinare alle usanze occidentali: anche da qui trae origine l'idea stereotipata dell'*harem*. Velo che a fine Ottocento viene utilizzato come mezzo per giustificare le politiche imperialiste, per essere poi seguito a inizio Novecento da una politica di "svelamento", di occidentalizzazione condotta

⁶³ Said E., *Orientalism*, Pantheon Books, A Division of Random House, New York, 1978. Said è una delle principali figure nel mondo intellettuale e nell'ambito degli studi orientalistici, fondatore di un'accademia di studi post-coloniali, celebre per il saggio *Orientalism* (1978), in cui getta nuova luce sul concetto di orientalismo relativamente al rapporto tra mondo occidentale e imperialismo.

⁶⁴ Ibid: per orientalismo s'intendono gli studi condotti sul mondo orientale, in particolare il Medio Oriente, secondo la prospettiva occidentale: l'innovazione apportata dal Said consiste nell'aver trasformato tali studi accademici in una versione letteraria, di critica letteraria e studi medio - orientali e nell'aver esplicitato come la visione del Medio Oriente da parte europea e statunitense si basi su ragioni economiche e di supremazia, oltre che su stereotipi e distorsioni della realtà piuttosto che quest'ultima trattata in modo effettivamente oggettivo.

⁶⁵ Ibid

⁶⁶ Pepicelli R., *Il velo nell'Islam*, p 22

soprattutto in Turchia (come vedremo meglio dopo), Iran (durante il governo dello Shah Pahlavi tra anni '20 e '30), ma anche in Egitto, Tunisia ed Algeria (ove si assiste ad una lotta anti francese, alla quale partecipano in prima linea le donne indossando il velo a tutela della tradizione e della propria identità musulmana)⁶⁷. A tale fase ne segue una caratterizzata dal ritorno all'uso del velo, (ad inizio anni '70), dapprima in Egitto e poi in vari Paesi arabi, dando il là ad accesi dibattiti sull'uso di tale accessorio non solo nelle società musulmane ma anche in quelle occidentali.

In Occidente, durante il periodo coloniale, vengono realizzati dipinti in cui si raffigurano donne arabe nude o seminude, con e senza il velo, con le cui rappresentazioni si vuole mostrare agli abitanti dei Paesi europei come vivono le musulmane: si tratta di rappresentazioni non veritiere nella quasi totalità dei casi, dal momento che gli autori di tali dipinti o non sono mai stati in uno Stato arabo – musulmano oppure vi si sono recati raramente nel corso della propria vita; in secondo luogo le donne, molto spesso giovanissime, protagoniste dei dipinti, vengono selezionate in precedenza e viene loro chiesto di posare secondo le indicazioni dell'autore del dipinto; in ultimo, ma non per questo meno importante, attraverso tali opere viene violato il principio dell'invisibilità della donna, che com'è noto non deve mostrarsi o essere mostrata ad occhi diversi da quelli del marito, dei figli o dei familiari maschi più prossimi.

Ma durante l'epoca colonialista nasce e si sviluppa anche la fotografia, che ancor meglio di un dipinto riesce a catturare la realtà e a trasmettere emozioni (in questo caso il messaggio che il fotografo voleva passasse in Occidente); viene così ripresa e amplificata l'immagine di una donna che, sotto il peso (non solo fisico) del velo⁶⁸, presenta una pelle levigata come il marmo e

⁶⁷ Vercellin G., *Tra veli e turbanti*, p 211

⁶⁸ Hubertine Auclert, considerata da molti la madre del femminismo, durante un viaggio ad Algeri arriva a parlare di "pacchetti di biancheria sporca", ad indicare l'immagine oscura suscitata da tutte quelle donne avvolte nel velo o in un abito ancora più coprente.

una sensualità fino a quel momento nascosta (o al contrario non compresa in Occidente). Una bellezza mostrata anche da giovani donne, dal momento che le bambine o le ragazze sono protagoniste delle opere di Jean Léon Gérôme⁶⁹, il maggior rappresentante della pittura cosiddetta “orientalista” dell’Ottocento, ma anche delle fotografie di Lehnert - Landrock⁷⁰ o ancora di quelle di Vincenzo Galdi, da cui emerge la rappresentazione del corpo femminile nei suoi dettagli più intimi (durante il XIX secolo, gli autori di dipinti aventi come protagoniste donne nude, in questo caso donne musulmane, giustificavano le loro scelte parlando di motivazioni puramente divulgative e dunque conoscitive, ma erano in realtà fortemente attratti dal corpo femminile).

La fotografia, al pari del disegno e delle raffigurazioni miniaturizzate costituisce una novità sconvolgente nel mondo musulmano perché in quest’ultima realtà, com’è noto, non è ammessa la raffigurazione di persone, animali o oggetti in quanto, se rappresentati, questi costituiscono una personificazione che il culto islamico rifiuta categoricamente (come avviene per la figura di Maometto, il cui volto non è mai raffigurato, trattandosi della persona più importante dell’Islam dopo Allah). L’incontro con la cultura occidentale determina inizialmente uno scontro con quest’ultima per quanto appena enunciato anche se, pian piano, l’arte della raffigurazione entra a far parte della cultura e della società islamiche.

Lo fa a partire dai disegni, anch’essi impossibili da realizzare secondo la morale islamica, che vengono realizzati in occasione delle guerre combattute contro gli eserciti europei (sembra paradossale, eppure questo è il primo punto di contatto tra i nuovi arrivati e i musulmani). In secondo luogo, i libri (e quelli raffigurati in misura maggiore), costituiscono un potente mezzo innovatore, dal momento che permettono la diffusione della

⁶⁹ Gérôme L. J., *Grande piscine de Brousse*

⁷⁰ Lehnert - Landrock, *Giovani ragazze alla fontana*, 1908 ca

cultura pur essendo presenti in quantità limitata (sono pochissimi coloro i quali possiedono un libro illustrato nel periodo della *Nahda* nel mondo musulmano).

Molti nel mondo islamico si sono espressi sulla questione delle immagini e della loro rappresentazione: tra gli altri ricordiamo al-Bukhari⁷¹, a principio della nuova religione islamica, e Al Qaradawi⁷², in epoca più recente. Il primo, sulla scia degli hadīth, afferma che è necessario coprire le parti che possono maggiormente attirare l'altrui attenzione in un contesto di preghiera e per evitare possibili “deviazioni” dall'essenza dell'Islam; al Qaradawi invece afferma che è possibile raffigurare alcuni soggetti, purché non facciano parte di altre religioni (Antico e Nuovo Testamento cioè), non siano Capi di Stato empi (cioè non musulmani) e a condizione infine che non siano donne nude o quasi, le quali attraverso il proprio corpo possono indurre in tentazione gli uomini.

Amin riteneva infine umiliante per un uomo il non poter vedere un'immagine, specie se di una donna, perché ciò indicava la sua debolezza intrinseca e la sua incapacità a resistere.

Nonostante gli effettivi passi avanti compiuti negli ultimi due secoli e in particolare negli ultimi decenni (da inizio anni '10 del XXI secolo Internet ha ampliato notevolmente le possibilità femminili di entrare in contatto col resto del mondo) resta ampio il *gap* tra uomini e donne nel mondo arabo, al pari di quanto accade in altre parti del mondo. Negli Stati arabi, dal secondo dopoguerra ad oggi, l'immagine della donna è stata utilizzata innumerevoli volte per promuovere importanti cambiamenti sociali o per affermare i principi arabi e/o islamici di rinascita del mondo musulmano rispetto a quello occidentale, oltre alla promozione di una rinascita economica (industriale in particolare) il cui perno centrale è costituito proprio dalle donne: proclami che si sono tradotti in realtà in uno sfruttamento della figura

⁷¹ Al- Bukhari, *Les traditions islamiques*, vol 4, tr. it. di Pietro Conte, pp 132-135

⁷² Qaradawi Yusuf, *Le licite et l'illicite en islam*, tr. fr. di Kechrid S, Al Qalam, Paris, 2005, pp 111 e 119

femminile e della sua immagine per finalità politico - economiche dal momento che le condizioni della donna sono rimaste le stesse e anche oggi difatti ci si chiede se in seguito alle cosiddette “primavere arabe” del 2011, che le hanno visto in prima fila nel tentativo di favorire un reale cambiamento della situazione, le loro condizioni miglioreranno concretamente o se invece avrà luogo l’ennesimo passo indietro come accaduto in passato.

Tale problematica è legata al considerare il corpo femminile come entità relegata al solo ambito privato e custode della fecondità e della cura della prole, mentre l’uomo si occupa della sfera pubblica della sua vita nel relazionarsi con altri individui; in età contemporanea, tale visione del corpo femminile passa in secondo piano così che le donne possono guadagnare spazi pubblici prima inimmaginabili senza però poter raggiungere una piena realizzazione di se stesse oltre che di parità con gli uomini, essendo in realtà sempre la bandiera di un proclama politico - sociale piuttosto che dei soggetti aventi diritti e doveri nelle società in cui vivono. L’analisi della situazione della donna si collega all’uso del velo, dal momento che dal secondo dopoguerra esso ha dapprima costituito uno strumento di lotta contro l’oppressore straniero per poi divenire simbolo della battaglia ideologica *in primis* e materiale in secondo luogo contro l’Occidente ritenuto privo di valori; velo che è dunque simbolo di appartenenza ad una determinata cultura che vuol essere tutelata da un mondo ritenuto invadente dei propri valori, ma che dall’altro diviene “razzista”, perché separante in modo netto due realtà distinte tra loro.

Si può dire in questo senso che il velo rappresenta una << *Legge che si in- corpora, qualcosa che si attacca al corpo, legandosi fortemente ad esso, il quale è al tempo stesso soggetto e oggetto di pratiche sociali radicate e di esperienze personali, le quali creano ruoli “pertinenti” agli attori sociali, definendoli in*

*qualche modo e attribuendo loro una sorta di “funzione” all’interno della società >>.*⁷³

A livello di diritti politici, è vero che sono stati fatti numerosi passi avanti a favore di una maggiore partecipazione femminile alla vita decisionale del proprio Paese, ma la strada è ancora lunga⁷⁴, dal momento che o perché si segue la *šarī‘a* - la cosiddetta legge islamica che detta le regole per ogni fedele in base a quanto contenuto nel Corano e nella *Sunna* (quest’ultima contenente fatti e detti del profeta), o per il radicarsi di pratiche plurisecolari, l’effettivo contributo decisionale delle donne alla vita del proprio Paese è molto limitato nonostante, come prima accennato, sia riscontrabile un maggiore spazio espressivo e una maggiore conoscenza della realtà circostante per il femminile, grazie alla rete e in particolare grazie ai *social network* e agli *smartphones*.

Proprio “l’*empowerment*” delle donne è oggi ritenuto la condizione alla base di un reale miglioramento della loro vita, basato su cinque pilastri, secondo quanto affermato dalle Nazioni Unite; tali fondamenti per uno slancio del mondo femminile sono la stima di sé, la possibilità di scegliere e poter vivere liberamente la propria esistenza sia dentro che fuori casa; la possibilità di aver accesso a opportunità e risorse e un concreto contributo ad un cambiamento sociale sia a livello nazionale che internazionale.

⁷³ Guardi J., *Politiche del corpo e diritti delle donne nel mondo arabo*, 2012, pp 257-265

⁷⁴ Enciclopedia Treccani: la definizione di “legge islamica” è in realtà semplice e mancante di alcuni elementi caratterizzanti: per *šarī‘a* intendiamo infatti il codice di condotta di vita per ogni musulmano, che costituisce una delle fonti del diritto islamico (in base a come viene applicata nei vari Paesi musulmani); si distingue tra *šarī‘a* formale e informale in relazione al suo sfociare in provvedimenti legislativi oppure in regole di comportamento individuali, per la vita privata di ognuno. Possiamo definirla divina in quanto presentante tale origine e caratterizzata da principi base di natura morale; non religiosa in quanto il sistema legale derivante da essa è lontano da un modello irrazionale, primitivo e arbitrario.

1.4 Femminismo islamico e suoi sviluppi

Un ruolo importante è giocato dalle islamiste e dalle femministe islamiche che attraverso il proprio operato possono modificare dall'interno l'attuale società islamica: si può dire che sia necessario il loro contributo affinché la condizione femminile cambi radicalmente. Quando si parla di femminismo nel mondo islamico è importante precisare come questa sia una definizione data dal mondo occidentale, dal momento che molto spesso coloro che appartengono a tali movimenti preferiscono definirsi come appartenenti a “movimenti delle donne” o “*ḡihād*⁷⁵ al femminile”, così da non essere considerate “seguaci” dei Paesi più sviluppati ed evitando in tal modo insulti e pesanti accuse perché ritenute tradenti la morale islamica del proprio Paese.

Le femministe islamiche propongono una visione neutrale di Corano e *hadīth*, per differenziarli da costumi e tradizioni tribali, e riprendono le parole del Profeta, a proposito dell'equo trattamento che dovrebbe valere per uomini e donne.

Essendo ritenuto da molti il padre del femminismo islamico, Qasim Amin⁷⁶(il cui lavoro più importante sulla figura femminile viene sottoposto a critiche da parte dei suoi contemporanei ma non solo⁷⁷ e premesso che, secondo la definizione di Margot Badran⁷⁸ << *il femminismo è un discorso e una pratica articolata all'interno del paradigma Islām* >>⁷⁹, ovvero un fenomeno che nasce nel e per il contesto islamico per poi travalicare tali confini

⁷⁵ Dall'arabo “*ḡahada fī*”, “sforzarsi, applicarsi in, dedicarsi a”, Zanichelli, 2009

⁷⁶ Ahmed L., *Women and Gender in Islam*, New Heaven and London, Yale University Press, p 160
Giurista e modernista egiziano, ritenuto fondatore del nazionalismo nel Paese attraversato dal Nilo. È considerato il padre del femminismo moderno pur se sottoposto a forti critiche dal momento che, a detta di molti, la sua esaltazione del ruolo della donna s'inquadra più nella prospettiva dei colonizzatori occidentali che in una reale prospettiva innovativa a riguardo.

⁷⁷ Critiche a “*Tahrīr al Mar*” (*La liberazione della donna*, 1899) sono pervenute sia dalla Nasif che soprattutto da Leila Ahmed, che dedicò a tale opera un saggio dal titolo “*The discourse of the veil*”: a detta delle scrittrici, Amin riprendeva un *modus operandi* in cui alla donna viene detto cosa fare e cosa no, un approccio di tipo orientalista; inoltre il giurista egiziano non prendeva in considerazione un fattore fondamentale (a detta soprattutto della Ahmed), ovvero l'accettazione e la conseguente reinterpretazione della propria tradizione culturale e religiosa, che avrebbe poi eventualmente permesso alle musulmane di rivedere la propria posizione sul velo.

⁷⁸ Storica del Medio Oriente e specialista degli studi di genere; membro del *Woodrow Wilson International Center For Scholars* e membro del *Center For Muslim - Christian Understanding* alla Georgetown University.

⁷⁹ Badran M., *Feminism, Islam and Nation*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995, p 24

e assumere una valenza globale) è possibile distinguere fra tre tipologie di “femminismi” islamici: femministe secolari o laiche, femministe islamiche e islamiste.

Prima di descrivere le caratteristiche dei tipi di femminismo islamico, credo sia utile soffermarsi sulla figura di Qasim Amin e sul suo pensiero. Come detto, egli si batte in modo veemente a tutela dei diritti delle donne perché ritiene che senza un progresso delle loro condizioni di vita, la società (egiziana nello specifico) non possa progredire: si tratta però di una visione della “questione femminile” (termine usato per la prima volta nel mondo arabo – musulmano a cavallo fra XIX e XX secolo) che risponde, su un piano macroscopico, più a ragioni politiche ed economiche che effettive, reali delle egiziane, dal momento che i loro bisogni non vengono presi in considerazione sul serio; quella di Amin è più un’opera di convincimento razionale, verso se stesso e il lettore della sua opera⁸⁰, dell’esistenza del problema dei diritti femminili che una vera battaglia a tutela dei diritti delle donne. Come detto, Amin ritiene che senza un miglioramento delle condizioni di vita di queste ultime, un Paese non possa dirsi sviluppato: tale idea è molto più vicina ai proclami delle sfere governative dell’Egitto a cavallo fra Ottocento e Novecento, piuttosto che alla voce delle egiziane e fa sì che la “questione femminile” passi da un piano ristretto, domestico, ad uno pubblico, divenendo un tema di rilevanza nazionale. E ciò costituisce un forte cambiamento, dal momento che la distinzione e quindi la separazione tra maschile e femminile e di riflesso tra ciò che è pubblico e ciò che è privato è caratterizzante il mondo musulmano: con la sua denuncia circa le condizioni umilianti in cui vivono le egiziane, Amin rende visibile il velo mettendo in luce quelle donne che, a causa di tale accessorio, sono solitamente nascoste e che determinano il livello di progresso di un Paese.

⁸⁰ Amin Q., *Tahrīr al-mar’a*, 1899, in (a cura di) Aboudrar, N. B., *Come il velo è diventato musulmano*, pp 100-111

L'opera⁸¹ di Qasim Amin è una risposta alle critiche mosse dal duca D'Harcourt⁸² nei confronti della cultura egiziana e di riflesso del mondo musulmano, critiche sprezzanti di tale realtà. Secondo il noto personaggio francese infatti, la società egiziana è arretrata e incapace di progredire, senza nemmeno la voglia di farlo, a causa dell'Islam: sì, perché secondo D'Harcourt la causa del profondo stato di miseria in cui si trovano gli Egiziani e in generale i musulmani è da rintracciarsi nel Corano, nei principi alla base della religione islamica. Le donne, recluse nelle abitazioni e imprigionate dietro e dentro il velo sono in questo senso la rappresentazione massima di tale condizione, dalla quale esse e l'intero Paese non potranno mai uscire, perché facenti parte di un circolo vizioso e in quanto ciò provocherebbe disordini sociali (in questo senso s'iscrivono le critiche mosse da D'Harcourt all'educazione presso le scuole cristiane che le classi più agiate del Cairo iniziano a dare in quel periodo ai propri figli)⁸³.

L'opera di Amin, più in generale, fa parte della cosiddetta *Nahda* (risveglio, rinascimento), cioè il movimento di rinascita culturale e di riflesso sociale che caratterizza le società egiziana e del Vicino e Medio Oriente proprio nel periodo di passaggio fra XIX e XX secolo; un movimento che si propone di ridare dignità al mondo islamico all'epoca sfigurato dal colonialismo europeo, di sottolineare l'importanza e la validità dei principi alla base della cultura islamica, ma che allo stesso tempo è conscio dell'inferiorità (in considerazione dei parametri ideologici all'epoca vigenti, di chiaro stampo occidentale) rispetto ai Paesi più sviluppati del mondo: i maggiori contrasti tra "i due mondi" derivano proprio dal concetto di inferiorità, che secondo gli occidentali si basa su determinati indicatori da loro sviluppati nel

⁸¹ Amin Q., *Les Egyptiens. Réponse à M. le duc D'Harcourt*, Barbier, Le Caire, 1894, in (a cura di) Abouddrar N. B., *Come il velo*, p 100

⁸² Duc D'Harcourt, *L'Egypt et les Egyptiens*, 1893, ibid

⁸³ Ibid

corso dei secoli, ma che per i musulmani sono diversi, si basano sulla loro prospettiva.

Il pensiero di Qasim Amin, in ultima analisi, risulta essere quello di un riformatore musulmano moderato, che se da un lato auspica un cambiamento negli usi e costumi egiziani per avvicinare il Paese agli standard di sviluppo che all'epoca caratterizzavano l'Europa, dall'altro non chiede espressamente l'abolizione dell'obbligo di portare il velo: egli vuole dimostrare come l'Islam e la modernità siano compatibili fra loro senza scontrarsi, come sia auspicabile e necessario permettere alla parte numericamente più ampia del Paese (quale quella femminile) di partecipare alla vita politica e soprattutto economica dello Stato così da favorirne un più rapido e forte sviluppo⁸⁴.

Tornando alla differenziazione tra le tipologie di femminismi presenti nel mondo islamico, delle femministe cosiddette secolari (o laiche) fanno parte coloro che ritengono la religione un ostacolo all'affermazione dei propri diritti e delle proprie aspettative perché, dicono, essere femministe e allo stesso tempo musulmane risulta un ossimoro⁸⁵; le femministe laiche credono che la religione debba essere limitata ad un ambito esclusivamente domestico e, specie fra anni '80 e '90 del secolo da poco terminato hanno dato vita a reti di natura internazionale, interagendo coi movimenti femministi occidentali (ai quali si ispirano). Le femministe islamiche non ritengono l'Islam qualcosa che si frappone alla loro affermazione a livello sociale, bensì, ricollegandosi ai passi del Corano in cui viene affermato ciò, considerano uomo e donna eguali, a differenza di quanto arbitrariamente affermato nel corso del tempo⁸⁶. Infine, le islamiste focalizzano la propria attenzione su obiettivi più generali, quali la base sharaitica di uno Stato nell'ottica di una re-islamizzazione della società nel presente; esse guardano al

⁸⁴ Amin Q., *Tahrīr al mar'a*, ibid

⁸⁵ Salīh R., *Musulmane vietate. Donne, islam, modernità*, Carocci, Roma, 2008, p 26

⁸⁶ Pepicelli R., *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma, 2010, p 30

femminismo occidentale in termini fortemente negativi in quanto ritengono ad esempio che una donna non debba lavorare al di fuori delle mura domestiche perché in tal modo viene meno il ruolo di educatrice dei propri figli; ancora, vedono la donna occidentale come un soggetto la cui dignità viene calpestata in nome di una presunta uguaglianza di genere che, a detta degli ambienti più intransigenti, non può sussistere - in base a quanto previsto nel Corano. Ciò che differenzia le femministe islamiche dalle islamiste è che le prime auspicano la parità di trattamento fra i due sessi, mentre le seconde chiedono equità, complementarietà: le islamiste, al pari delle islamiche, sono favorevoli a che l'istruzione sia un diritto del mondo femminile musulmano, ma non per permettere ad una donna di poter raggiungere importanti posizioni lavorative bensì per ricevere un'educazione da trasmettere successivamente ai figli (donne che divengono un tramite attraverso cui trasmettere un valore ad altri, semplice mezzo e non valorizzate appieno⁸⁷). All'interno dello stesso mondo femminista islamico, come riflesso della più generale situazione musulmana, vi è chi ritiene che le mura domestiche siano l'unico ambito realizzativo sicuro del genere femminile e chi invece considera il possesso di diplomi e importanti titoli di studio come qualcosa che debba essere sfruttato al meglio senza che ci sia contrasto alcuno con la propria religiosità.⁸⁸

All'interno dei vari gruppi islamisti presenti nel mondo musulmano, tradizionalmente più intransigenti su un piano culturale e sociale, si va diffondendo sempre più un nuovo modo di pensare la figura femminile, dal momento che si ritiene che una donna non debba adempiere soltanto ai doveri di moglie e madre ma abbia anche diritto a partecipare alla vita pubblica del proprio Paese e a prender dunque parte a decisioni che riguardano la propria vita privata e sociale. In questo senso si è espressa

⁸⁷ Salīh, R., *Femminismo e islamismo*.

Pratiche politiche e processi d'identificazione in epoca post-coloniale, Roma, Manifesto libri, 2006, p 31

⁸⁸ Tārġī H., *Le donne velate dell'Islam*, Essedue, Verona, 1991, p 35

Nadia Yassine, figura di spicco nel panorama sociopolitico marocchino, in un'intervista concessa al quotidiano tedesco "*Der Spiegel*" in cui critica fortemente le femministe laiche ritenendole membri di una piccola *enclave* di intellettuali filoccidentali, che si sono allontanate dalla realtà marocchina. La Yassine si chiede in che modo potrebbe funzionare la società del Paese nordafricano nello specifico (e in generale quella musulmana) se non sulla base dei valori islamici, dal momento che solo chi vive una determinata realtà ne conosce le diverse sfaccettature e può quindi meglio lottare per un suo progresso.

Negli ultimi anni è nato il "GIERFI", Gruppo Internazionale di Studio e Riflessione sulla Donna nell'Islam" di cui è presidente Asma Lamrabet, medico ematologo e autrice di numerosi saggi. Il "Gierfi" riprende la lotta dei movimenti nazionalisti degli anni '40 e '50 e, dopo essere nato in Egitto, si è diffuso in Marocco, Tunisia e Iran fino a raggiungere Indonesia e Malesia (Stati musulmani ma non arabofoni) e perfino negli Stati Uniti per quanto concerne l'Occidente.

Secondo la Lamrabet, il fallimento delle idee delle femministe laiche all'indomani dell'indipendenza è stato motivato dal fatto che quanto da loro propugnato (e strettamente legato ad un modello occidentale) non è applicabile nei Paesi arabo – musulmani ove i popoli sono fortemente legati alla religione e alla cultura islamiche che sentono come proprie, come identificative, e dove grazie allo studio cui hanno avuto accesso, molte giovani musulmane hanno visto come di quanto affermato dalle femministe laiche, molto non corrispondesse a verità, nei fatti. Infine, da sottolineare come gli studi condotti dalle islamiste siano stati proficui e carichi di innovazioni, dal momento che sono stati rilette diversi principi fino ad allora ritenuti imm modificabili e si è affermata l'idea di una parità di diritti tra

uomo e donna che deve essere perseguita per uno sviluppo vero ed egualitario all'interno delle società musulmane.⁸⁹

Anche sull'uso del velo vi è una forte divisione all'interno del mondo islamico, dal momento che per le femministe islamiche non è necessario indossarlo, mentre le islamiste ne fanno una bandiera, uno strumento che tutela la propria identità come prima accennato: per loro è un simbolo di sottomissione a Dio e non agli uomini, e il Corano prevede che siano solo i capelli a dover esser coperti, non anche il viso. Si può dire che la riappropriazione dei simboli religiosi non riguarda soltanto le islamiste, ma anche quelle donne musulmane che, sentendo la loro identità culturale e religiosa in crisi, si avvicinano a posizioni di difesa così marcate pur non facendo parte di tali movimenti: ecco perché si appropriano di veli, abiti lunghi e testi sacri, per divenire musulmane pie e osservanti.⁹⁰

Negli ultimi due secoli sono emerse chiaramente le problematiche legate alla condizione delle donne dal momento che si parla concretamente per la prima volta dopo secoli della condizione in cui esse vivono, pur antepoendo loro gli interessi della Nazione, in particolare economici. Nonostante ciò, a partire dalle classi più agiate, comincia a farsi strada l'idea del cambiamento e soprattutto della necessità di migliorare la condizione femminile: le donne più benestanti viaggiano in Europa senza velo per poi riutilizzarlo una volta rientrate in patria.

Una "corrente" che si sviluppa in questo periodo è quella *sufi*, che afferma una parità tra i sessi e nella quale le donne svolgono ruoli di primaria importanza, divenendo *fuqahā*⁹¹ al pari degli uomini. Sia all'interno del sufismo che al suo esterno si dà importanza all'istruzione femminile per contrastare la mentalità patriarcale dominante, come nel caso delle madri delle classi più

⁸⁹ Salih R., *Musulmane rivelate*, Carocci Editore, Roma, 2008, p 16

⁹⁰ Targi, *Le donne velate*, p 38 e Pepicelli R., *Femminismo*, p 32

⁹¹ Plurale di "faqih", "giurisperita, dotto", Zanichelli, 2009

abbienti che istruiscono le figlie così che queste ultime possano assimilare usi e costumi europei. Sul tema, vi sono comunque pareri discordanti, dal momento che Rita El Khayat⁹² nella sua opera⁹³ afferma come in realtà anche i *sufi* discriminino le donne ritenendo che queste ultime non abbiano diritto ad accedere alla conoscenza e quindi al diritto allo studio; in questo senso, secondo la studiosa, attiva soprattutto nella lotta per i diritti delle donne, i *sufi* si inseriscono nel quadro di generale estromissione del mondo femminile dalla partecipazione alla vita politica, economica e sociale del proprio Paese che va avanti ormai da secoli, in quanto la figura femminile è ritenuta necessaria essenzialmente per generare prole e per farla crescere (fino al periodo puberale quando, seppur in momenti diversi, bambine e bambini entrano nel mondo degli adulti). Secondo la Khayat, e in controtendenza rispetto a quanto detto in precedenza relativamente al rapporto tra donne e piacere maschile, dal crollo dell'impero abbaside è praticato il meccanismo della schiavitù che determina un "uso" delle donne arabo - musulmane per soddisfare il piacere altrui venendo meno il loro diritto alla libertà e a soddisfare le proprie aspettative; è forte la distinzione, come ricorda la studiosa, tra abitanti delle città e delle campagne che, come accade in questi casi, si riverbera principalmente sulle donne costrette a vivere dentro casa e impossibilitate a trovare un impiego se non tramite l'emigrazione in città, dove insieme al resto della famiglia vivono nelle cosiddette *bidonvilles*, per poi divenire "schiave" all'interno delle famiglie benestanti della metropoli⁹⁴. Unica figura femminile che nel mondo arabo - musulmano gode di ampia libertà di movimento (in proporzione agli usuali margini concessi ad altre donne) è la madre dello sposo, la quale decide sulla vita di quest'ultimo e della coppia (una volta creatasi), nonché sugli usi e costumi che la madre dei

⁹² Enciclopedia Treccani: psicologa, antropologa, *speaker* televisiva e scrittrice di origini marocchine, nota principalmente per il suo ruolo di attivista per i diritti delle donne (su cui ha scritto oltre 35 libri e 150 articoli scientifici).

⁹³ El Khayat R., *La donna nel mondo arabo*, Editoriale Jaca Book, Milano, 2002, p 40

⁹⁴ Ibid

suoi nipoti dovrà possedere e trasmettere all'interno del nucleo familiare e ovviamente all'esterno, specie in relazione alla rispettabilità della famiglia e dello sposo. Una realtà dunque complessa per la quale è difficile prevedere una qualsivoglia evoluzione lineare, dal momento che i fattori che entrano in gioco quando si parla di Islām sono molteplici e difficili da districare nella maggior parte dei casi.

Definito il quadro generale sulla condizione storica delle donne e avendo visto l'evoluzione recente, può tornare ulteriormente d'aiuto analizzare il pensiero di una studiosa italiana che da anni vive la cultura egiziana per comprendere la condizione femminile attuale attraverso un breve *excursus* storico. La studiosa in questione, di nome Valentina Colombo⁹⁵, si esprime a riguardo descrivendo i vari precetti e paletti che vengono molto spesso imposti alle donne non solo, come si potrebbe istintivamente immaginare, nei Paesi arabo - musulmani, ma anche in Europa e in Italia; la Colombo difatti afferma come le donne debbano seguire praticamente in ogni ambito della propria esistenza delle regole create dagli uomini che in tal modo operano una distorsione del messaggio coranico che, come sappiamo, afferma sì che l'uomo in alcune circostanze ha un'importanza leggermente maggiore della donna, ma che fondamentalmente i due sessi si equivalgono e devono quindi godere dei medesimi diritti e doveri. Riportando le parole pronunciate dalla scrittrice femminista egiziana Malik Hifni Nasīf, maggiormente nota come “*Bahithat al Bādīya*” cioè colei che cerca nel deserto, la Colombo sottolinea come oggi il mondo femminile sia privato della libertà di scegliere autonomamente della propria vita, non possa avere delle proprie opinioni e sia uno strumento nelle mani degli uomini che lo usano in modo arbitrario in base alle esigenze che ritengono più importanti in un determinato momento.

⁹⁵ Valentina Colombo (Cameri, Novara, 1964): docente di Geopolitica del mondo islamico presso l'Università Europea di Roma e *Senior Fellow* presso la *European Foundation for Democracy* di Bruxelles.

La studiosa in tal senso ritiene giuste le scelte dei governi tunisino e turco in materia di laicità dello Stato e di divieto d'indossare il velo, nel tentativo di bloccare sul nascere l'islamismo politico che cerca di radicalizzare sempre più le società musulmane, in nome di un presunto rispetto della morale e dei costumi islamici delle origini; anche il Marocco viene menzionato positivamente dalla Colombo essendosi mosso in direzione di una maggiore garanzia dei diritti delle donne. In termini negativi viene invece descritto l'Egitto, guidato dai Fratelli Musulmani i quali vogliono condurre il Paese sulla strada di quelli che per loro sono i veri valori islamici quando in realtà danneggiano la società e *in primis* le donne, cioè coloro che subiscono maggiormente e immediatamente gli effetti di un irrigidimento dei costumi sociali (viene portato ad esempio l'episodio occorso alla stessa Colombo e ad una sua amica egiziana che, in quanto non indossanti il velo una volta salite su un autobus vengono riprese sia materialmente dall'autista del mezzo con uno sguardo molto serio e di rimprovero che indirettamente alla radio, quasi nello stesso momento, da un leader religioso vicino ai Fratelli Musulmani). A livello europeo, la Colombo critica l'Italia ove sempre più spesso si fa riferimento non al semplice velo, bensì a quello integrale non comprendendo però che succitato accessorio del vestiario non è sinonimo di libertà femminile ma dimostra al contrario mancata comprensione delle esigenze delle donne e dell'originale messaggio coranico.

Velo che costituisce molto spesso un forte ostacolo all'integrazione delle donne musulmane, essendo visto come elemento che impedisce una normale comunicazione *vis a vis* e incute timore per via della copertura del viso.

La Colombo cita due episodi accaduti in Svizzera ove ad una donna di origine turca residente da anni nel Paese e ad un uomo la cui moglie non possiede le conoscenze linguistiche e civiche della realtà elvetica è negata la cittadinanza del Paese⁹⁶. Nel

⁹⁶El Khayat R., *La donna nel mondo arabo*, p 41

primo caso, la donna indossa il velo ed è questo che spinge le autorità locali a non concederle la cittadinanza: il tribunale federale, cui la donna nel frattempo si rivolge, si esprime a suo favore, affermando come pur indicando il velo appartenenza religiosa non può essere considerato elemento ostacolante l'integrazione di un individuo in una società.

Velo che come sappiamo può avere molteplici significati a seconda delle prospettive dalle quali lo si osserva, in base ai soggetti che lo giudicano o all'epoca storica in cui si vive: è questo il caso ad esempio della Turchia kemalista e post kemalista nella quale si sono scontrati due ordini di pensiero (come in tutti i Paesi musulmani ove i costumi occidentali esercitano una forte influenza, per via diretta e indiretta, tramite colonizzazione o influssi culturali "a distanza", attuati attraverso strutture o organi creati per mascherare le reali intenzioni degli occupanti)⁹⁷. Se con Kemal Atatürk si assiste ad un tentativo di occidentalizzazione della società turca e, nel nostro ambito d'interesse specifico, nel vestiario, per altro verso negli anni '80 è possibile notare una difesa dell'identità religiosa e un "ritorno al passato": se all'epoca del "padre della Patria", com'è stato ribattezzato, viene cioè imposto tassativamente di non indossare più il velo in quanto sinonimo di arretratezza, sul finire del secolo scorso si assiste ad un riaffermarsi di alcuni elementi che si ritenevano ormai cancellati dalla mentalità comune. Ciò è dovuto al lento ma costante imporsi dell'islamismo più radicale e del suo messaggio principale: la contrapposizione tra i valori islamici, ritenuti giusti, e quelli dei Paesi più sviluppati, basati sulla ricchezza e sul materialismo (e sulla mercificazione del corpo femminile, per quanto concerne il velo) aventi dunque connotati fortemente negativi. A inizio XX secolo coloro che indossano il velo sono di solito appartenenti alle classi più povere della popolazione e portando tale accessorio proseguono una tradizione risalente nel tempo; negli anni '80 invece, molte ragazze che

⁹⁷ Gole N., *The forbidden modern Civilization and veiling*, The Michigan University Press, 1996, p 11-13, 28

frequentano le università decidono di portare il velo perché in tal modo si sentono a proprio agio, veramente islamiche, e cercano di opporsi alle mode occidentalizzanti perché ritenute non consone ai valori della religione che professano (anche sulla scia dei messaggi più radicalizzanti che nel frattempo vanno diffondendosi nel mondo arabo - musulmano).

Come spiega Monica Massari⁹⁸, seppur fra molte difficoltà le giovani donne musulmane oggi si ritagliano spazi impensabili fino a poco tempo prima, riuscendo a scardinare la solida struttura androcentrica e maschilista che caratterizza pressoché tutte le società del pianeta e, fra le tante, in particolare quella musulmana: studiano nelle università - non fermandosi dunque alla scuola dell'obbligo come accadeva alle proprie madri o nonne - per ottenere incarichi di prestigio, riescono a ricoprire ruoli di primo piano nella sfera pubblica prima loro preclusi: iniziano così ad avere quell'autonomia in precedenza impossibile da raggiungere e cominciano ad avvicinarsi a quel modo di vivere tipico delle realtà più progredite del pianeta nonostante in partenza rifiutino tale idea.

Attraverso un breve accenno ai rapporti tra Islam ed Europa, è possibile spiegare perché questa sia la ragione in base alla quale il velo che decidono di portare è frutto della volontà di coniugare rispetto dei valori religiosi e dunque dei simboli che ogni credo ha con uno stile di vita moderno, all'interno di un quadro islamico europeo non più estraneo alla società del Vecchio Continente, ma che si è più o meno integrato con essa e ne costituisce uno degli elementi caratterizzanti.

Sempre in relazione alla prospettiva dei Paesi più sviluppati che guardano al mondo musulmano e in particolare alla sua componente femminile, Anna Vanzan, iranista e islamologa laureatasi in Lingue Orientali a Venezia, in un suo articolo⁹⁹ dal

⁹⁸ Massari M., docente presso l'Università degli Studi di Milano e autrice di numerosi articoli in "Rassegna Italiana di Sociologia", 2014

⁹⁹ Vanzan A., *Lo sguardo dell'Altra*, p 184

titolo “Lo sguardo dell’Altra” rimarca la facilità con cui nell’immaginario occidentale viene oggettivizzato il femminile musulmano e in particolare il velo, rappresentazione in cui l’Islam è dipinto come una religione opprimente nei confronti delle donne e di chiunque non si allinei al modello integralista proposto, dal momento che il tutto viene descritto in termini di forte chiusura rispetto al mondo circostante. A detta della Vanzan anche i segnali di miglioramento che hanno luogo nel mondo islamico vengono molto spesso strumentalizzati senza dar loro il giusto peso (è questo il caso delle “*Rawa*” (acronimo inglese stante per “donne rivoluzionarie afghane”) inerente le azioni compiute dalle donne del Paese centro - asiatico per liberarsi dal giogo talebano cui, secondo la professoressa Vanzan, non è stata data la giusta attenzione in Occidente senza soprattutto tenere in considerazione gli interventi occidentali in quella parte di mondo, *in primis* da parte degli Stati Uniti (come nel caso dei *muğaheddin* creati proprio dagli Usa all’epoca della Guerra Fredda per arrestare l’avanzata sovietica in Afghanistan) che tanti problemi e tanto terrore hanno generato nei Paesi sviluppati a principio del nuovo millennio. La professoressa, tra le realtà trattate, mette in risalto da un lato la mancata sottoscrizione della “*Cedaw*” (Convenzione per l’eliminazione di ogni discriminazione contro le donne) non solo da parte di Stati come l’Arabia Saudita o l’Iran, ove i diritti delle donne tradizionalmente non sono rispettati, ma neanche dagli Stati Uniti dove sono presenti ONG come la “*WLP*” (*Women Learning’s Partnership*) che non si sono battute per spingere verso l’approvazione di tale Convenzione, avendo ricevuto ingenti somme dalle autorità; d’altro canto la Vanzan mette in luce le ombre gettate sul femminismo islamico, non solo per le intrinseche divisioni del mondo arabo ma anche per il loro venir sminuite da alcuni pensatori occidentali, come Rob Wagner, esperto giornalista con lunghi periodi dedicati alla direzione di giornali in Medio Oriente, secondo cui il ruolo emergente delle donne fa risaltare le differenze tra femministe laiche che si

ispirano al modello liberale occidentale e femministe islamiche che vogliono modellare il proprio futuro all'interno del contesto religioso¹⁰⁰. In ultima istanza dunque, secondo la professoressa Vanzan, pensieri come quello del dottor Wagner indeboliscono globalmente la lotta delle donne e contribuiscono a rafforzare il patriarcato esistente (oltre a non dare il giusto equilibrio ai vari movimenti in atto nel mondo musulmano).

¹⁰⁰ Ibid

Capitolo 2

La comunicazione interculturale

2.1 Comunicare attraverso i capi d'abbigliamento: la vestemica

Quando si parla di comunicazione interculturale si fa riferimento ad uno scambio di messaggi tra due o più culture differenti, ad uno scambio di informazioni che avviene in modi diversi a seconda dei tipi di linguaggi utilizzati e dei contesti in cui ci si trova. Esistono difatti linguaggi verbali e non verbali: tra questi ultimi si annoverano ad esempio la << *prossemica*¹⁰¹ - ove il messaggio si trasmette in base al grado di vicinanza tra i corpi- e la *vestemica*¹⁰², in cui la comunicazione avviene attraverso il tipo di abbigliamento utilizzato che indica il rispetto nei confronti dell'interlocutore e il tipo di relazione che si vuole instaurare specie in termini di formalità o informalità di un incontro >>.¹⁰³

Come prima accennato, il contesto gioca un ruolo importante nel comunicare qualcosa, perché se ad esempio un maglione poggiato sulle spalle e con le maniche ricadenti sul petto è considerato un modo di abbigliarsi informale e normale in Italia, in America invece, indica omosessualità.

Mentre in Italia e nel resto d'Europa lo "spezzato" inteso come abbigliamento *casual* è accettato in diversi contesti, in alcuni Stati del Sud degli Usa è invece malvisto, dal momento che riporta alla mente di molti gli abiti usati e spaiati che gli immigrati acquistavano dai rigattieri all'epoca della colonizzazione inglese. La comunicazione interculturale dunque può apparire qualcosa di semplice alla quale non prestare troppa attenzione, ma è proprio qui che si commette l'errore maggiore,

¹⁰¹ Balboni P., Caon F., *La comunicazione interculturale*, Venezia, Marsilio Editore, 2005, pp 64-65: parte della semiologia che studia il significato assunto, nel comportamento dell'uomo, dalla distanza fra sé e gli altri e tra sé e gli oggetti.

¹⁰² Ibid: sistema di comunicazione non verbale che contribuisce a definire l'immagine di sé e a caratterizzarla a livello sociale, influenzando persino sulle reazioni di dominanza e persuasione sugli individui.

¹⁰³ Ibid

dal momento che la mancata comprensione dei significati che gesti, parole, abiti e simili hanno per ciascuna cultura provoca incomprensioni e conflitti tra le parti.¹⁰⁴

A proposito di quanto accennato relativamente alla molteplicità di significanti e significati del velo, si può dire che se non usato soltanto per ripararsi dal sole o dal vento esso è veicolo di messaggi di varia natura, dall'estetica alla politica allo status economico. Può avere una natura più "artistica" e inerire la libertà dell'arte; o più politica e coinvolgere le libertà politiche o ancora rappresentare una propria visione del mondo, in solidarietà a qualcuno o qualcosa (come nel caso dei simboli del pacifismo). Può infine costituire uno strumento per non farsi identificare - una sorta di maschera - rendendo in tal modo problematiche le operazioni di riconoscimento, come nei casi di patenti di guida o carte d'identità cui si accennava inizialmente relativamente alla realtà saudita.

Il giudizio sul velo varia anche a seconda dei soggetti implicati: tra privati le opinioni espresse sono libere e non producono effetti, ma in un ambiente lavorativo possono essere interpretate come discriminanti e dar vita ad accesi contrasti che di solito sfociano nel legale. A livello scolastico, può incidere l'insegnamento della religione o quello dello sport (nuoto in particolare) così come un terreno di scontro può essere costituito dalle uniformi scolastiche con le quali il velo verrebbe a scontrarsi.¹⁰⁵

A quanto detto finora, riscontrabile anche nel saggio della professoressa Tallarita¹⁰⁶, è possibile aggiungere che il rapporto tra Paesi occidentali e Stati musulmani si basa anche sul vestiario, in particolare in relazione alle scelte compiute dai musulmani residenti nelle cosiddette Nazioni sviluppate. Molti infatti

¹⁰⁴ Ibid

¹⁰⁵ Ferrari S., *Islam ed Europa*, pp 77-78

¹⁰⁶ Tallarita L., *Corpi velati. L'estetica del corpo e l'ostinazione del burqa*, Università Kore di Enna, RTSA (Rivista trimestrale di scienza dell'amministrazione), 2016, p 15

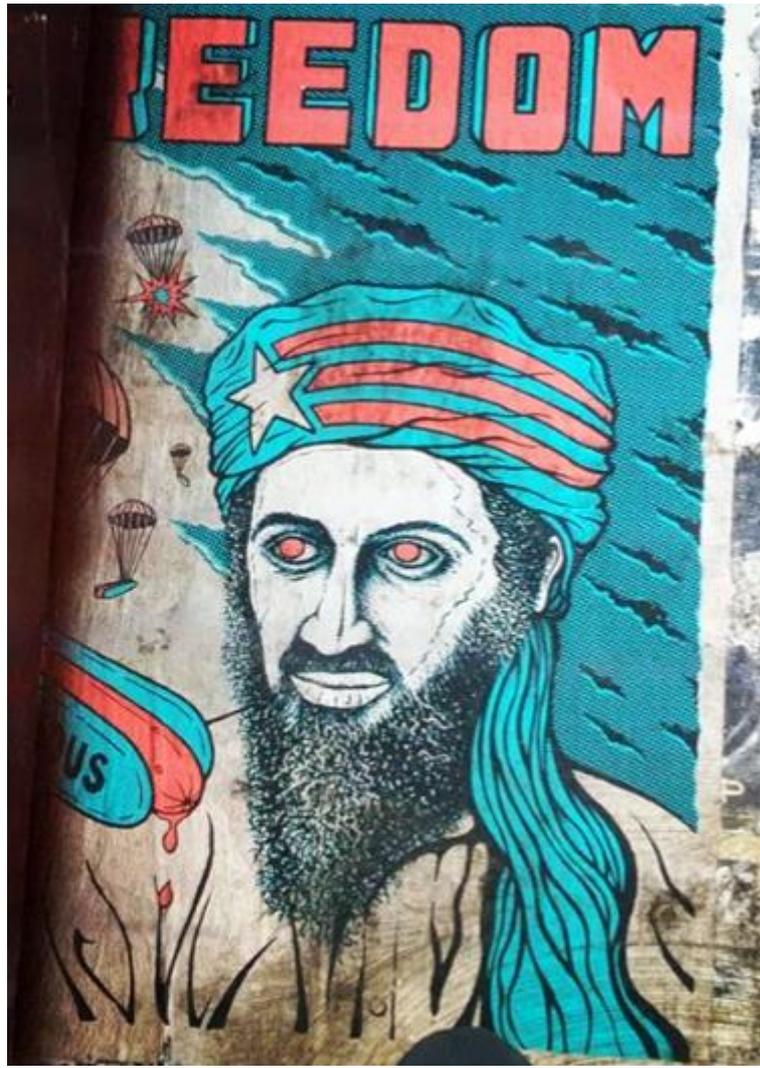
decidono di indossare gli abiti tradizionali a tutela delle proprie origini o perché sentono di essere emarginati nelle realtà di immigrazione e cercano dunque di opporsi ad una cultura che percepiscono come invasiva.

2.2 Donne e *new social media* (*social network* e *blog*)

In tema di visibilità del femminile e dei diritti e aspettative delle donne per quanto concerne la loro realizzazione, professionale e non solo, non si può oggi prescindere dal porre l'attenzione sui moderni mezzi di comunicazione di massa quali *social network* e *blog* e quella che alcuni chiamano "l'arte di strada", relativa ai *murales* creati per lanciare messaggi particolarmente significativi secondo gli autori (o autrici) che li realizzano. È questa la realtà sviluppatasi nel mondo musulmano prima e dopo le cosiddette "primavere arabe" (come sono state ribattezzate in Occidente) nelle quali un ruolo di spicco è stato giocato sia dalle citate "piazze virtuali" che dalle donne, che hanno combattuto in prima fila nel 2011 contro i regimi autoritari all'epoca ancora in essere¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Poster graffiti *street art* trovato nel 2017 a Fishtown, Philadelphia, Pennsylvania, che sembra raffigurare Osama bin Laden con indosso un turbante a stelle e strisce, *hot dog* che scendono con il paracadute, e con simboli alfanumerici decifrabili come sinonimi di libertà.

<https://www.urbanartopia.com/graffiti/category/hotdog>



2.3 Murales e street art nel mondo arabo

Le “Primavere arabe” vedono una forte partecipazione giovanile e femminile unitamente allo svilupparsi di nuove espressioni comunicative quali i *murales*: ciò è quanto accaduto ad esempio al Cairo ove i muri, sui quali fino ad allora non era stata realizzata alcuna rappresentazione, cominciano a riempirsi di disegni raffiguranti scene della lotta nella vicina piazza e di messaggi che incitano a ribellarsi contro il regime di Mubarak: essi vengono cancellati sin da subito dalle forze di sicurezza governative per poi essere ricreati nuovamente dai loro autori in una battaglia tra autorità e popolo che è il segno della volontà di quest’ultimo di non fermarsi nonostante la dura repressione del regime. Significativa in tal senso la rappresentazione della

“ragazza col reggiseno blu¹⁰⁹” (appellativo inesatto con cui è divenuta famosa nel mondo la giovane protagonista di questa brutta vicenda, dal momento che in realtà il *murales* tradotto dall’arabo significa “vergine del paradiso”), indossante tale accessorio al momento della violenza subita dalle forze di sicurezza egiziane: ragazza che nonostante la brutalità riesce a rialzarsi e a continuare a combattere e dunque simbolo del popolo che non si arrende a dispetto di quanto è costretto a sopportare e della sua strenua volontà di cambiare la realtà così da poter vivere finalmente liberi.¹¹⁰

I *murales* in tale specifico contesto, così come in generale in tutti i contesti, rappresentano un potente strumento comunicativo di qualcosa: problematiche e disagi di varia natura nella maggior parte dei casi, ma anche messaggi positivi e dunque espressione dell’arte personale di coloro che li realizzano (basti pensare al celebre *street artist* inglese Banksy che in giro per il mondo realizza graffiti sui muri di varie città e località, che rappresentano sempre un messaggio che l’artista vuole lasciare); *murales* e simili rappresentazioni che vanno sempre contestualizzati in relazione all’ambiente in cui si è formato l’autore e in cui vengono creati: per quanto concerne il nostro ambito d’interesse, i *murales* inneggianti all’*Isis* (nella maggior parte dei casi scritti in inglese così da rendere il messaggio universale) comparsi in varie città dei Paesi occidentali, come Stati Uniti, Canada, Svezia, Belgio e Olanda costituiscono un inno allo Stato Islamico visto come un’occasione di riscatto per quella fetta di popolazione molto spesso discriminata ed emarginata nelle realtà occidentali.

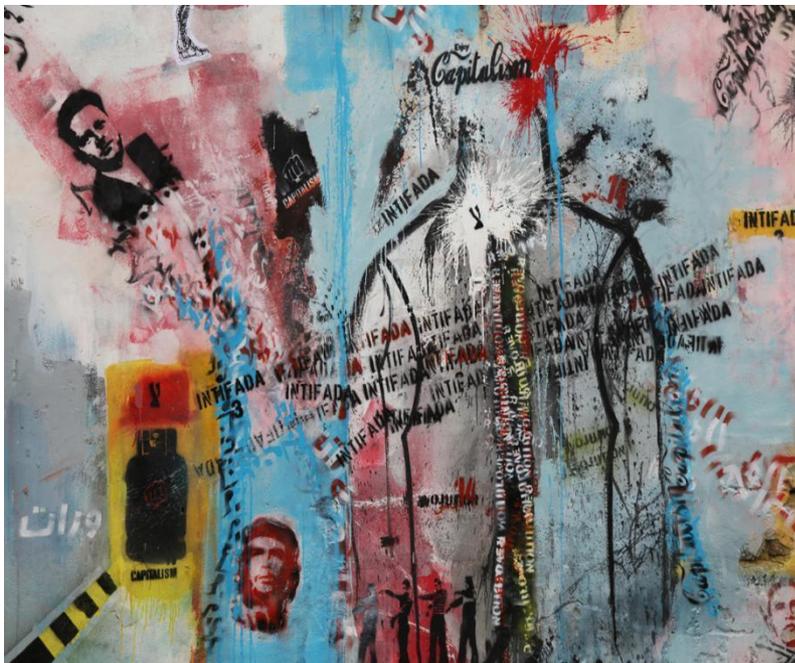


¹⁰⁹ Una donna seminuda. A destra, la scritta «Vergine del paradiso». Due visioni opposte del corpo femminile a confronto <https://style.corriere.it/lifestyle/la-primavera-araba-in-10-murales/?foto=5#gallery>

¹¹⁰ Pepicelli R., *Le donne nei media arabi*, p 34

Pervasività psicologica su una parte consistente della popolazione mondiale che dimostra, come detto in precedenza, la potenza di quel formidabile strumento tecnologico che è Internet¹¹¹.

Murales che, oltre a trasmettere messaggi di una certa importanza, sono anche vettori della cultura suburbana, spesso di quella giovanile e che costituiscono un forte marcatore territoriale della propria identità (il caso più celebre in tal senso è rappresentato dalle opere apparse sul muro separante Israele dai Territori Palestinesi sin dalla sua costruzione nel 2002, sul quale la popolazione palestinese simboleggia in maniera forte l'insofferenza per la situazione venutasi a creare, con separazione



di famiglie e difficoltà a raggiungere i luoghi di lavoro, solo per citare alcune delle conseguenze più significative seguite alla costruzione di tale muro).

Nonostante la forte e accresciuta partecipazione a livello politico, economico e sociale, le donne non vengono riconosciute come soggetti sui quali si fonda il progresso collettivo e sono ancora ritenute - specie nei contesti più periferici e arretrati dei Paesi in cui vivono, soggetti da proteggere e inferiori rispetto alla componente maschile, oltre ad essere vittime di abusi e violenze quasi sempre taciuti: ecco perché nei *murales* presenti per le strade vengono ad esempio raffigurate come ombre viandanti,

¹¹¹ *Murales* realizzato nel 2011 su un palazzo in macerie dal movimento artistico Ahl al-Kahf. In basso si riconoscono i volti di Che Guevara (a sinistra) e Barack Obama (a destra).

<https://style.corriere.it/lifestyle/la-primavera-araba-in-10-murales/?foto=3#gallery>

mute e con le mani legate¹¹².



Tale *street art* sta avendo il merito di mostrare al mondo arabo ciò che accade al suo interno, così da far smuovere le coscienze e attivare un processo che porti ad un effettivo miglioramento delle condizioni di vita delle donne.

Altro Paese arabo in cui i moderni mezzi di comunicazione giocano un ruolo molto importante a cavallo tra inizio anni duemila del nuovo millennio e anni dieci di suddetto è la Tunisia: per affermazione di Henna Chennaoui, giornalista *freelance* e *media* attivista dal 2010¹¹³, pur se in ritardo rispetto agli Egiziani anche i Tunisini scoprono le potenzialità di Internet e iniziano ad utilizzarlo come potente mezzo di comunicazione; *Facebook* ad esempio da semplice “luogo” in cui si pubblicano poesie, racconti e argomenti leggeri diviene “spazio” in cui praticare il cosiddetto *citizen journalism*¹¹⁴, un giornalismo cioè che documenti quanto accade nella realtà quotidiana, in periodi di maggior tensione ma anche in quelli di relativa tranquillità come una sorta di tg virtuale che renda partecipe la collettività della situazione in

¹¹²Shamsia Hassani <https://culturacolectiva.com/arte/graffiti-en-pro-de-paz-shamsia-hassani>

¹¹³ Pepicelli R., *Le donne nei media arabi*, ibid

¹¹⁴ Ibid

essere. Diversamente da quanto si potrebbe inizialmente pensare comunque, la situazione femminile nel Paese non trae ancora forte giovamento dall'avvento di tali forme di comunicazione, in quanto la visibilità femminile è limitata: basti pensare che alcune tv private sorte negli ultimi anni non accettano donne nei propri palinsesti (ad esempio alla conduzione del tg) mentre i due canali della tv pubblica (*al Watanyya* 1 e 2) ammettono una presenza femminile “consistente” pur nell’ottica di un “femminismo di Stato”¹¹⁵ e non quindi di un concreto accoglimento delle esigenze e dei diritti delle donne; per cercare di migliorare materialmente tale stato di cose risulta significativo il progetto della tv “*Nessau*”, dall’arabo *nisā*¹¹⁶ (che indica appunto il concetto di donna) interamente composta da soggetti femminili.

Il “femminismo di Stato” va a sovrapporsi alla tradizionale visione della donna dedita alle sole faccende domestiche o alla cura della prole, atteggiamento che viene ripreso anche dalle cosiddette *musalsalāt*, le *telenovelas* di origine turca aventi grande seguito in Nord Africa e in Medio Oriente. Ispirate ai modelli sudamericani a livello di intreccio narrativo e dunque complessità delle storie, esse forniscono da un lato l’immagine di una donna più autonoma dall’uomo, ma che necessita, dall’altro, pur sempre dell’intervento di quest’ultimo: se per un verso cioè si narra di donne forti e in grado di muoversi da sé nel mondo, dall’altro emerge sempre la figura maschile che le riporta in casa così che possano riprendere le loro usuali attività domestiche. Il messaggio innovativo contenuto in tali progetti televisivi viene dunque “annullato” dalla presenza “salvifica” dell’uomo; ciononostante, di recente, in Arabia Saudita una carica istituzionale di peso ha fortemente criticato le *musalsalāt* perché rappresentanti un’immagine distorta della donna, diversa dagli usi e costumi abituali e in particolare da quelli del regno saudita.

¹¹⁵ Ibid: definizione inerente l’adozione della donna a simbolo degli obiettivi che un Paese si propone di raggiungere, pur non dando alle esigenze femminili l’importanza che effettivamente spetterebbe loro.

¹¹⁶ Dall’arabo “*nasā*”, radice che identifica la parola “donna” in arabo, Zanichelli, 2009

Capitolo 3

Special cases studies

3.1 Paesi musulmani: Egitto, Marocco, Tunisia, Algeria, Sudan e Iran

Attraverso l'indagine condotta sull'uso del velo, ho potuto scoprire realtà fra loro differenti e molto interessanti, in un arco temporale compreso tra metà Ottocento e i primi anni del XXI secolo: gli Stati sui quali ho posto la mia attenzione sono stati l'Egitto, il Marocco, la Tunisia, l'Algeria e in misura più ristretta il Sudan, per poi soffermarmi brevemente sulla realtà iraniana. Prima di analizzare più in dettaglio i Paesi appena citati, ritengo sia interessante un breve quadro generale sul rapporto tra Paesi musulmani e diritti umani, relativamente cioè alla tutela delle aspettative e delle libertà delle donne da un lato e dall'altro di tutto ciò che riguarda la vita civile di uno Stato.

Gli Stati islamici (non nel senso di aree governate da integralisti come accaduto di recente nel caso dell'*Isis*, ma di Nazioni in cui è professata la religione islamica) hanno sempre avuto un rapporto conflittuale con quelli che sono i diritti inalienabili di ciascun individuo, dal momento che molto spesso questi ultimi risultano - o risulterebbero - in contrasto con la *šarī'a*. Uso il condizionale dato che la legge sharaitica da effettivo limite/ostacolo all'attuazione di un programma modernista o al miglioramento delle condizioni di vita di un Paese diviene alibi perfetto per non avviare un percorso di cambiamento all'interno dello Stato. Ciò è appurabile ad esempio ponendo l'attenzione sulla mancata ratifica da parte di molti Paesi musulmani della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo del 1948 perché ritenuta in contrasto coi principi musulmani e prodotto della cultura occidentale o per un tentativo dei Paesi arabi di elaborare una propria carta comune dei diritti inviolabili dell'*homo islamicus*, senza quei punti considerati in opposizione alla legge sharaitica. Tra gli oppositori a tutto ciò che si riconnette al mondo occidentale non vi sono soltanto i tradizionalisti, ma anche

intellettuale lucidamente critici della modernità dei Paesi sviluppati, che ritengono l'ideale di libertà proprio di suddetti Stati incompleto e non in grado di garantire un'effettiva e completa felicità agli uomini.

Fra i documenti di matrice araba più significativi va citato il *Memorandum del Governo del Regno dell'Arabia Saudita* del 1970¹¹⁷, importante sia per la fonte da cui proviene che per le spiegazioni fornite dalla monarchia saudita sulla mancata sottoscrizione della Carta del 1948 (ovvero l'uguaglianza tra uomo e donna, la possibilità di cambiare religione e l'esistenza di sindacati e simili organizzazioni dei lavoratori); altri documenti degni di nota sono la *Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo sull'Islam* (1990), la *Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo* (1981) e la *Carta araba dei diritti dell'uomo* (1994)¹¹⁸. La presenza, in quest'ultimo documento, di alcuni diritti di matrice occidentale e la previsione di garanzie tese ad assicurare il godimento effettivo di tali diritti, oltre all'assenza di richiami con la *šarī'a* possono essere considerati un passo avanti nell'ottica della coabitazione e della coesistenza tra il sistema di valori musulmano e quello occidentale.

Da un'approfondita analisi del diritto islamico emergono chiaramente, oltre alla citata dicotomia uomo/donna anche quelle fra musulmano e non musulmano e fra libero e schiavo che risultano concettualmente impossibili da superare in principio (tranne per la terza), eccezion fatta per l'intervento di quei giuristi e intellettuali che cercano in qualche modo di giungere a un contemperamento tra diritti umani e religione islamica, equilibrio cui finora non si è mai arrivati. La distinzione libero/schiavo è superata a livello teorico (oltre che pratico) grazie al silenzio e quindi assenso tacito da parte di esperti e giuristi che pone fine a

¹¹⁷ Pacini A., *Introduzione*, in A. Pacini (a cura di), *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Torino, 1998, p 5 ss

¹¹⁸ Borrmans M., *Convergenze e divergenze tra la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 e le recenti Dichiarazioni dei diritti dell'uomo nell'Islam*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1999, p 45 ss

tale distinzione per “desuetudine”, utilizzando un termine giuridico. Tale *modus operandi* utilizzato dagli esperti musulmani testimonia come il principio dell’immutabilità e quindi irreversibilità di alcuni assunti base dell’Islam, data la loro origine divina, sia in realtà soggetto a mutamenti al cambiare di alcune condizioni del contesto in cui tali assunti vengono messi in atto.

Egitto

Nella realtà islamica è questo il caso ad esempio dell’Egitto, descritto rispettivamente da Leila Ahmed¹¹⁹ e Lila Abū-Lughoud¹²⁰ nei propri scritti dai quali emerge il dibattito generatosi in seno alla società egiziana in seguito all’intervento delle potenze coloniali europee, la cui entrata in scena provoca da un lato un forte trauma nel Paese ma dall’altro è un importante spartiacque, in quanto per la prima volta dopo molto tempo si parla di diritti e libertà delle donne e soprattutto si mette in discussione la pratica di indossare il velo¹²¹. Le critiche europee a riguardo - che ricordiamo si basano su una prospettiva euro e androcentrica - fecero breccia tra le donne delle classi più abbienti della popolazione, più vicine agli occupanti e ricoprenti cariche di vertice nella pubblica amministrazione grazie a questi ultimi, mentre coloro che appartengono alle fasce più povere intensificano l’utilizzo di tale accessorio in nome di una tradizione plurisecolare che vogliono difendere, a tutela della propria identità. Lila Abū- Lughoud afferma come a cavallo fra anni ’80 e ’90 del XX secolo, in Egitto alcune donne dello spettacolo decidono autonomamente di portare il velo senza per questo sentirsi oppresse o private della propria libertà: scelta personale significativa perché testimonia la veridicità del fatto

¹¹⁹ Ahmed L., *Oltre il velo*, p 50

¹²⁰ Abū- Lughoud , L., *Remaking women*

Feminism and modernity in the Middle East, edited by Lila Abū- Lughoud, New Jersey, Princeton University Press, 1998, p 47

¹²¹ Ahmed L., *Oltre il velo*, ibid

che alla base di tale pratica vi siano una tradizione plurisecolare e varie regolamentazioni legislative a riguardo, ma dimostra anche come le donne che decidono di portare il velo lo facciano perché a proprio agio, nell'ottica di una modernizzazione effettiva e non più solo teorica che permette loro di uscire dalla cerchia delle mura domestiche e di prender parte alla vita pubblica¹²² e lavorativa del proprio Paese.¹²³

In entrambi i saggi prima citati si può riscontrare come le autorità locali, quando intervenute per favorire l'utilizzo del velo, si muovono in tal senso all'interno di un dibattito più generale quale la rinascita della Nazione, allo scopo di ridare centralità a quelli che a loro modo di vedere sono i principi più significativi da cui ripartire: in questa direzione rientrava il favorire l'impiego delle donne nei settori produttivi del Paese (specie industriali) in nome, almeno apparentemente, dei pari diritti che spettano alle donne e della possibilità di esprimere le proprie abilità; impiego che però va a scontrarsi con gli altri e numerosi compiti dei quali si occupa il mondo femminile, incombenze che non permettono alle donne di poter effettivamente migliorare la propria condizione dal momento che in realtà non vengono loro accordati gli stessi diritti degli uomini.¹²⁴

Egitto in cui, negli ultimi tempi, si è cercato di tutelare maggiormente la figura femminile contro discriminazioni, abusi e ingiustizie varie. Questo apparente processo di cambiamento, dal momento che in realtà v'è ancora molta strada da percorrere per poter parlare di effettivi passi avanti nei confronti delle donne, si è concretizzato soprattutto in occasione delle rivolte di piazza Tahrīr nel 2011 e nell'immediato post rivoluzione di quell'anno, per poi ridimensionarsi e lasciare le donne in una situazione più svantaggiata rispetto alla controparte maschile. In merito alla condizione femminile si è espressa anche *Al - Azhār*, una delle

¹²² Ibid

¹²³ Ibid

¹²⁴ Ibid

più importanti istituzioni religiose e sociali del mondo musulmano, nonché celeberrima Università in cui si insegnano discipline di ambito scientifico e religioso; un'istituzione che non sempre ha preso una netta posizione quando è stata interpellata, ma che ha fermamente condannato ogni forma di violenza e sopruso nei confronti delle donne.¹²⁵

Sempre in Egitto, per quanto concerne in particolare la religione e la tematica del velo, due importanti figure che si sono espresse a riguardo sono Amr Khaled, una delle maggiori personalità del mondo musulmano¹²⁶, e un celebre 'alim che interpellato sulla tempistica e sulla modalità relative all'indossare l'*hijab*, ha risposto ad alcune domande poste dai telespettatori di un noto programma televisivo del Paese.¹²⁷

¹²⁵ Elsakaan N., *Riconsiderare l'identità delle donne musulmane nell'Egitto post - rivoluzionario*, Guido Valdini, *In verbis*

Lingue, letterature, culture, Città di Castello (Pg), Carocci editore S.p.a, 2019

¹²⁶ Mandaville G. P., *Islam and politics*, Routledge, New York, 2014: Amr Khaled è un attivista musulmano egiziano ed è considerato una delle maggiori personalità del mondo arabo (il *New York Times* lo definì nel 2006 come l'uomo più famoso e influente del mondo musulmano e l'anno successivo come una delle personalità più influenti dell'intero pianeta).

¹²⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=mug215PiBnM>, Mekameleen Tv, *In che occasione si indossa l'hijab? Vi sono differenze? E cosa dicono Corano e Sunna?* 2019, 02/08/2020



Anteprima 1 في هذا الفيديو يتحدث الداعية المصري عمرو خالد ان الحجاب فرض من عند الله و ذلك لوجود آيات تؤكد وجوب ارتدائه وأهمية القيام بتغييرات من أجل تحسين صورة الاسلام

Anteprima 1: nel video, il predicatore egiziano Amr Khaled afferma come il velo è imposto da Dio, in quanto ci sono versi che confermano la necessità di indossarlo e l'importanza di apportare modifiche per migliorare l'immagine dell'Islam.

In questo secondo caso, il *faqih* cui sono rivolti alcuni quesiti sul velo da parte dei telespettatori risponde affermando che, in merito alla tempistica di uso dell'*hijab*, basta seguire quanto previsto dalla *Sunna*, al pari della modalità d'uso dell'*hijab*, che deve coprire non solo il capo ma anche il viso.

3.2 Realtà maghrebine

Marocco

Un'interessante descrizione della realtà marocchina emerge dalle opere della sociologa Fatima Mernissi¹²⁸, che in uno dei suoi saggi narra come sia stata regolata la condizione femminile nel corso del tempo, dalle origini sino ad oggi.

La sociologa attualmente è ritenuta una pioniera del movimento femminista islamico, anche se fino a metà anni '80 è stata ritenuta una femminista laica dato il suo considerare la religione come un ostacolo. È a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta che al pari dell'intero movimento femminista cambia prospettiva relativamente ai rapporti tra religione e diritti religiosi. La studiosa infatti ritiene che precetti religiosi e uguaglianza fra uomini e donne siano assolutamente fattibili, a differenza di quanto sostenuto dalla maggioranza degli studiosi islamici (di sesso maschile): attraverso lo strumento dell'*ijtihad*, cioè dell'interpretazione del Corano o degli *hadith*, la Mernissi rivede alcuni di questi ultimi dai tratti chiaramente misogini (su tutti quello attribuito all'eminente narratore di *hadith* al - Bukhari che recita << *Mai conoscerà prosperità un popolo che affiderà il suo governo ad una donna* >>) dimostrando in tal modo come le letture androcentriche realizzate nel tempo contrastino col messaggio coranico.¹²⁹

Per quanto concerne il velo, la sociologa marocchina afferma come la pratica di indossare tale accessorio dell'abbigliamento femminile abbia inizio all'epoca del Profeta per porre un limite ad una sessualità sfrenata che viene praticata dalle tribù arabe

¹²⁸ Studiosa all'Università Mohammad V di Rabat e autrice di numerose opere tra cui, oltre a *Beyond the veil*, spiccano *La terrazza proibita*, *Harem e l'Occidente* e altre.

¹²⁹ Salih R., in (a cura di) Fatima Mernissi: << *Contrariamente a quanto si crede, l'Islam non avanza la tesi dell'intrinseca inferiorità femminile. Piuttosto il contrario, afferma la potenziale uguaglianza fra i sessi. La disuguaglianza esistente non si basa su una teoria biologica o ideologica dell'inferiorità femminile, ma è il risultato di istituzioni sociali specifiche disegnate per contenerne il suo potere; cioè segregazione e subordinazione legale nella struttura familiare* >>

all'avvento dell'Islam; in tal modo viene stoppato il "consumismo" sessuale caratterizzante l'epoca. Velo che, a detta della Mernissi, ha come obiettivo quello di favorire un rapporto di collaborazione tra i due sessi e non di supremazia maschile sul femminile, cui si è giunti attraverso un'imposizione implicita volta a celare la scarsa resistenza degli uomini all'attrazione femminile.¹³⁰

Fatima Mernissi si sofferma su un altro punto che ritiene significativo, ovvero la presunta debolezza delle donne velate teorizzata in Occidente: la studiosa marocchina mostra come non sia affatto vero che le donne aventi il capo coperto si trovino in una condizione di inferiorità rispetto agli uomini, ma che anzi oggi esse siano molto più agguerrite che in passato nel difendere i propri diritti e la propria dignità. Porta come esempio chiarificatore quello di una celebre conduttrice televisiva egiziana, tale Heba Kotb¹³¹, che indossa il velo e conduce ogni sera una trasmissione dedicata alla sessualità e al rapporto che con essa hanno le donne, registrando percentuali di ascolto molto alte. Il suo successo mediatico è reso possibile anche grazie all'utilizzo dei moderni mezzi di comunicazione, attraverso i quali riesce a raggiungere un pubblico molto vasto dimostrando sia la bellezza estetica, delineata dall'utilizzo del velo, sia dal suo charme e dalla sua determinazione. Mernissi, che in un'altra opera descrive il periodo compreso fra gli anni '70 del secolo scorso e i giorni nostri, mostra come il velo sia uno strumento utilizzato dagli uomini per tenere sotto controllo le donne divenute nel frattempo sempre più autonome e indipendenti e rimarca il fatto che non è il Corano a sancire la condizione di sottomissione della donna all'uomo ma si affermano ideali di

¹³⁰ Mernissi F., *Beyond the veil. Male - female dynamics in the modern muslim society*, Cambridge (Massachusetts) 1975, p 55

¹³¹ Musulmana conservatrice ed esperta sessuologa (prima musulmana sessuologa riconosciuta anche nel mondo islamico) che parla di tale tematica a partire dai dettami coranici in chiave innovativa, dal momento che per molti appartenenti alla religione islamica è ancora oggi inconcepibile accettare una donna che parli di un simile argomento in tal modo. La Kotb interviene in vari *shows* televisivi indossando l'*hiğāb*, e ha una posizione più intransigente in relazione all'omosessualità che considera come una malattia.

democrazia e giustizia per una comunità musulmana in cui uomini e donne lavorano fianco a fianco.¹³²

La Mernissi, guardando oltre i confini del proprio Paese natio e rivolgendosi a Stati come la Francia, afferma inoltre che simili realtà, ove si trovano diverse comunità islamiche, dovrebbero evitare di fomentare un sentimento di islamofobia nei confronti del musulmano tramite paure ingiustificate, dal momento che per altro verso si fanno promotori di progetti di integrazione sociale per non discriminare il diverso.

La realtà marocchina, pur nelle sue complessità, registra notevoli passi avanti sulla strada di una modernizzazione a tutela delle donne che permetta a queste ultime di godere degli stessi diritti degli uomini: le riforme intraprese rappresentano un punto d'incontro tra la base islamica della cultura marocchina con le istanze di modernità (in termini di democrazia e uguaglianza) provenienti da un tessuto sociale molto attivo a livello politico, specie nella sua componente più giovane sempre più cosciente dei propri diritti civili grazie all'accresciuto livello d'istruzione, al sostegno proveniente da organizzazioni internazionali e alle nuove tecnologie. In tal senso, l'elemento maggiormente indicativo della volontà del Marocco di procedere verso il progresso è costituito dal nuovo statuto personale promulgato nel 2004, il quale cancella una serie di termini offensivi nei confronti delle donne e modifica un'impostazione di chiaro stampo patriarcale come quella del precedente testo legislativo, elaborato molto velocemente all'indomani dell'indipendenza ottenuta nel 1956. Una riforma precedente l'approvazione del nuovo Codice dello Statuto personale del 2004 era stata messa in atto da re Hassan II, padre dell'attuale re Muhammad VI, attraverso la quale si metteva fine alla confusione esistente tra *shari'a* e *fiqh*, tra legge coranica e diritto islamico (che in quanto prodotto dello

¹³² Pepicelli R., in (a cura di) Fatima Mernissi, *Femminismo*, pp 69-71

studio e dell'interpretazione giurisprudenziale umana può essere modificato).

Sostanzialmente, su un piano formale, con la legge del 2004 viene garantita alle donne la libertà di scelta dell'uomo da sposare senza dover passare dal previo consenso del padre, del fratello o del figlio (situazione che ancora caratterizzava il Paese all'epoca); l'età minima per sposarsi è di diciotto anni sia per gli uomini che per le donne; viene abolito l'obbligo di verginità prematrimoniale per donne; queste ultime hanno autonoma gestione del proprio patrimonio, separato da quello del marito, e vedono facilitate le procedure per il divorzio che precedentemente potevano protrarsi anche per un decennio; viene introdotto il principio della *partnership* e della collaborazione nella gestione degli affari di famiglia. Non è prevista l'abolizione della poligamia, che non costituisce l'unico tasto dolente della questione, dal momento che a livello teorico si è arrivati a tale traguardo ma nella quotidianità si registrano ancora troppe eccezioni al nuovo regolamento - come testimoniato dai resoconti di molti tribunali e dalle denunce di numerose ONG attive nel Paese. Il sostrato culturale impregna ancora fortemente la società marocchina così che il percorso per una più effettiva modernizzazione sociale risulta lungo e complesso; a ciò vanno aggiunti due fattori materiali che attualmente impediscono a molte donne di poter essere concretamente indipendenti dai propri uomini: l'analfabetismo e le difficili condizioni economiche in cui versano, specie nelle aree rurali del Paese, dove le donne sono impegnate nel lavoro dei campi e dove i livelli di analfabetismo raggiungono percentuali elevate. Nonostante ciò, sono state poste le basi per un miglioramento futuro, favorito tra l'altro dall'avvento alla guida del Paese di Muhammad VI nel 1999, che sin dal discorso d'insediamento dichiara di voler agire in nome dello Stato e non della Nazione come accaduto fino ad allora (e ciò rappresenta un importante cambiamento in quanto sta ad indicare che il re opera per il benessere dell'intera comunità nazionale e non per un interesse

ristretto e particolaristico). Egli mette fin da subito in chiaro come uno dei suoi obiettivi sia la parità di condizioni fra i sessi; ancora, gioca un ruolo importante la sottoscrizione da parte del regno marocchino della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (di cui è presente una traccia nel preambolo della Costituzione del 1996), che costituisce un supporto alle lotte delle donne marocchine per il miglioramento delle proprie condizioni. Allo stesso tempo, gli attentati dell'11 settembre negli Usa e a Casablanca nel 2003 sono un ulteriore strumento utilizzabile nella battaglia sociale delle donne e non solo, perché la questione riguarda l'intera società marocchina e perché si è compreso il valore dell'unità sulle questioni fondamentali della vita civile dello Stato.

Da segnalare, tra le varie riforme promosse dalla monarchia di Muhammad VI, quella del Ministero degli *Awqāf* (lett. beni di manomorta), approvata nel 2004 e attraverso cui viene istituita la figura della *murshida* (plur. *murshidāt*) predicatrice/ trici all'interno delle moschee, così come in tutte le strutture con compiti educativi e assistenziali nel Paese¹³³.

Le donne che hanno diritto a divenire *murshidāt* ma anche '*alimat*, cioè esperte in legge (da '*ilm*, sapere in arabo) entrano a far parte di un sistema in cui vi è un Consiglio Superiore del Sapere, al cui capo vi è il re e di cui fanno parte i principali *ulema* del Paese, aventi il compito di vigilare sul rispetto dei principi dell'Islam malikita (con annesse leggi e comportamenti sociali). Le *murshidāt*, una volta assunto tale incarico, hanno il compito di predicare nelle moschee per sole donne, negli ospedali e nelle scuole, oltre che in altre strutture a carattere assistenziale: il loro ruolo può essere paragonato a quello di assistenti sociali che cercano di risolvere i problemi della vita quotidiana di ciascuno secondo criteri islamicamente corretti. Sia le '*alimat* che le *murshidāt* non possono divenire *imam* (ruolo spettante esclusivamente alla componente maschile della società), ma

¹³³ Darif M., *Monarchie marocaine et acteurs religieux*, Afrique Orient, Casablanca, 2010, p 58

possono esclusivamente guidare la preghiera all'interno di una congregazione femminile se ideologicamente sono conformi alle altre consorelle. La legge del 2004, che istituisce la figura della predicatrice, si iscrive in un ampio progetto di riforma volto a favorire la modernizzazione del sistema religioso nazionale caratterizzato da tolleranza e moderazione, specie a seguito degli attentati di Casablanca del 2003, a livello di politica interna e per rendere il Paese un punto di riferimento africano sulla strada della modernizzazione.

Per quanto riguarda il velo, la sua regolamentazione presenta note positive e negative allo stesso tempo. Da un lato infatti, il governo ha recentemente approvato una legge che vieta completamente l'importazione, la vendita e la produzione di *burqa* e *niqāb*, ma non il loro utilizzo: in questi termini, il provvedimento risulta contraddittorio dal momento che non si blocca radicalmente "l'industria" del velo. Tra gli effetti negativi di tale scelta legislativa vi sono una forte frattura sociale, un forte risentimento da parte dei giovani delle classi più disagiate che porta, a detta dell'autrice del presente articolo alla nascita di un nuovo mercato, quello del velo.¹³⁴ L'approvazione di tale norma è voluta dalle autorità allo scopo di garantire maggiore sicurezza nazionale dal momento che molti eversivi o malviventi utilizzano tale capo d'abbigliamento per commettere i loro crimini e non farsi riconoscere; tuttavia, fin quando non si arriverà ad un divieto completo dell'utilizzo di tale accessorio, il passo avanti del Paese non potrà dirsi avvenuto e completo.

Tunisia

La Tunisia si è sempre differenziata (e lo fa tuttora, sotto molti punti di vista) rispetto al restante contesto islamico, dato che all'indomani dell'indipendenza dalla Francia raggiunta nel 1956,

¹³⁴ Del Vecchio F., *Il Marocco e la nuova schiavitù del velo proibito*, in *Mente politico*, 2017, <https://www.mentepolitica.it/articolo/il-marocco-e-la-nuova-schiavit-del-velo-proibito/1069>

il legislatore tunisino si è mosso in direzione di una modernità di “stampo occidentale” potremmo dire, pur mantenendo tracce della cultura islamica sottostante, a livello giuridico e culturale.

Basti pensare al Codice dello statuto personale promulgato il 13 agosto del 1956, che costituiva un progetto avanguardista per il contesto e l'epoca in cui fu approvato, dato che prevedeva l'abolizione della poligamia, del dovere di obbedienza dovuto dalla donna all'uomo, stabiliva il mutuo consenso degli sposi all'atto della contrazione del matrimonio e sostituiva il divorzio al ripudio: alla base di tale avanzata legislazione, le idee di Tahar Haddad, celebre riformatore tunisino autore di un saggio famosissimo nel mondo arabo, dal titolo “Le nostre donne nella *shari'a* e nella società”. Nello stesso 1956, nasce l'*Union National de femmes de Tunisie* che ha come obiettivo quello di valorizzare le donne a livello politico, economico, culturale e sociale oltre che di combattere ogni forma di discriminazione nei loro confronti; l'anno successivo viene imposto il divieto di indossare il velo e viene concesso il diritto di voto alle donne.

L'epoca in cui il Capo dello Stato tunisino è Habib Bourguiba, periodo in cui la società nel Paese subisce considerevoli mutamenti (come abbiamo già visto), si caratterizza per l'uso delle immagini e nello specifico della fotografia a fini politici *in primis* e di riflesso socioculturali. Il presidente Bourguiba infatti si fa fotografare nel momento in cui svela un'anziana accorsa ad acclamarlo, a simboleggiare il cambio di rotta intrapreso dallo Stato nordafricano, verso un ordinamento repubblicano e democratico, e la sua ferma volontà di ammodernarsi. Nella stessa foto emerge il pianto dell'anziana signora, emozionata per quanto sta accadendo davanti ai suoi occhi: la scena immortalata serve a sottolineare l'importanza del momento, al pari di altri che avranno luogo negli anni a venire, nell'ottica di una teatralizzazione della scena politica e sociale, Tale “rappresentazione scenica” fa sì che la fotografia e quindi l'immagine di una persona o di un oggetto catturati da uno scatto

in un preciso momento restino scolpiti nella memoria collettiva, nazionale e del mondo intero¹³⁵.

Tramite un confronto con il vicino Marocco, è possibile notare come in quest'ultimo Paese le stesse fotografie conferiscano un'aura aristocratica e regale ai membri della famiglia reale: in particolare attraverso la foto di Lalla Aisha, uno dei figli di re Muhammad V, che posa con il capo non ricoperto dal velo dal quale capo traspare una ciocca di capelli, è l'immagine di una monarchia che è vicina al popolo, che si è evoluta e che merita l'indipendenza dal colonizzatore francese. Per mezzo di questa e altre foto realizzate durante l'esilio in Madagascar, il sovrano vuole mostrare alla "madrepatria" francese che l'operato della Residenza e più nello specifico del *makhzen*, cioè del corpo diplomatico al suo servizio, rappresentino un'istituzione reazionaria che va contro gli interessi del Paese, a differenza del re in persona che è simbolo di modernità e sviluppo.¹³⁶

Sotto la dittatura di Ben Ali (pur con tutte le eccezioni del caso per definizione stessa) si è perseguita una politica che mirasse a rendere il Paese quanto più moderno possibile; nacquero ad esempio associazioni a tutela delle donne come il Club di studio della Condizione della donna o l'Associazione delle donne tunisine per la Ricerca e lo Sviluppo.¹³⁷

Come detto poc'anzi comunque, nonostante lo stato sicuramente avanzato della legislazione sociale della società tunisina il sostrato islamico resta, specie per quanto inerisce il diritto di famiglia e l'organizzazione di quest'ultima, e si può dire che il legislatore non ha finora voluto modificarlo, e quando è intervenuto lo ha fatto più per ragioni di opportunità che per una convinzione di fondo: la donna difatti ha sì migliorato la propria condizione giuridico - sociale sotto molti punti di vista ma

¹³⁵ Abouddrar B., *Come il velo è diventato musulmano*, pp 138-142

¹³⁶ *ibid*, pp 138-147

¹³⁷ Bouhleli M., *Tunisia: storia società e tradizioni, arte e cultura, religione*, Edizioni Pendragon, Bologna, 2000, in (a cura di) Abouddrar, *Come il velo*, p 147

ancora, nella maggior parte dei casi, le donne non hanno riconosciuti l'operatività e dunque il concreto contributo che forniscono alla famiglia; a ciò si aggiunge il fatto che la maggior parte dei Tunisini si rifà alla tradizione, così che molto spesso una donna tunisina è tenuta al mantenimento dei fratelli e dei parenti del marito.

Nel percorso di sviluppo socioculturale che come detto caratterizza praticamente da sempre la Tunisia in epoca moderna, suona in controtendenza la decisione del governo guidato da Youssef Chahed di vietare l'utilizzo del *niqāb* e in seconda istanza dell'*hiğāb*, nonché l'accesso ai luoghi di lavoro alle donne che indossano tale accessorio. La giustificazione addotta dal primo ministro a difesa della propria decisione consiste nell'affermare che sotto il velo potrebbero celarsi potenziali *jihadisti* e quindi minacce per il Paese; il provvedimento ha suscitato le proteste dei vertici conservatori musulmani che accusano il governo di calpestare il diritto di ogni cittadino a manifestare liberamente il proprio credo in qualsiasi luogo e che sperano in un passo indietro dell'esecutivo che, dicono (al pari dei media del Paese), sono caduti preda di un forte sentimento anti islamico.¹³⁸

Algeria

La quarta realtà arabo - musulmana che ho affrontato nel mio lavoro d'indagine sul velo e sulla sua regolamentazione è stata l'Algeria, Paese molto importante nello scenario nordafricano per quanto concerne usi e costumi sociali, come nel caso del velo.

La storia recente dello Stato algerino è lunga e tormentata, dal momento che a partire dalla colonizzazione francese iniziata nel

¹³⁸ Freda G., *Tunisia, velo islamico vietato negli uffici pubblici*, <https://www.ilgiornale.it/news/mondo/tunisia-velo-islamico-vietato-negli-uffici-pubblici-1722055.html>
15/02/2020

1830 e terminata nel 1962, gli Algerini si sono visti imporre con la forza lingua, usi e abitudini francesi in contrasto con le proprie tradizioni arabo- musulmane, e hanno ottenuto l'indipendenza ad un prezzo molto alto. Infatti, una volta conquistata questa estesa porzione di territorio nel Nord del continente africano negli anni '30 del XIX secolo, i francesi vi inviano una parte della propria popolazione di modo da sfruttarne le risorse disponibili e tenere sotto controllo gli abitanti indigeni. I coloni divengono proprietari delle principali testate giornalistiche del Paese e sono così in grado di governare e condizionare l'opinione pubblica algerina; ad essi si affianca una nuova borghesia che in quel momento muove i primi passi, così che le principali risorse economiche del Paese sono nelle mani di una minoranza. La maggior parte degli Algerini invece è costretta a vivere in una difficile situazione economica, amplificata anche dalla requisizione delle terre, cui fa paradossalmente da contraltare un boom demografico: tutto ciò ha come conseguenza un vertiginoso incremento della disoccupazione, specie tra i giovani.

È a partire dagli anni Trenta del XX secolo che iniziano a svilupparsi nel Paese i primi movimenti nazionalisti che richiedono l'indipendenza dalla madrepatria nel senso proprio del termine, dal momento che fino ad allora vi erano stati primi accenni di lotta a tutela della propria identità nazionale, senza però la forza e le caratteristiche di movimenti di lotta armata contro l'occupante straniero. Con la nascita del FLN (Fronte di Liberazione Nazionale) nel 1954 hanno inizio le prime effettive rivolte armate contro l'occupante francese che si concretizzano, tra gli episodi più significativi, nella Battaglia di Algeri, combattuta fra il 1956 e l'anno successivo, che porta all'attenzione dell'opinione pubblica francese la situazione nella colonia; nel 1961 alcuni generali francesi presenti nel Paese tentano un colpo di Stato che però fallisce e in quello stesso anno si svolge un referendum che porta ad un accordo tra Francia e Algeria che si concretizza l'anno successivo negli accordi di Evian. A seguito dell'indipendenza, lo Stato nordafricano vive

una condizione di forti turbolenze, causate dalle già citate ragioni di natura economico - sociale oltre che dalla forte presenza dell'esercito nella vita di tutti i giorni.

Per quanto concerne la condizione femminile algerina, consideriamo due aspetti: da una parte la lotta delle donne per l'indipendenza dalla Francia, che le pone in una condizione avanguardista rispetto alle loro precedenti condizioni sociali; d'altro canto però, una volta terminata tale esperienza rivoluzionaria, le algerine sono costrette a rispettare la tradizione e i dettami imposti dalla componente maschile della popolazione, così che ad esempio devono indossare il velo o vengono confinate all'interno delle abitazioni per dedicarsi al focolare domestico, in una visione tradizionalista degli spazi sociali di una donna. Nonostante gli sforzi compiuti e il coraggio avuto nella lotta contro l'oppressore straniero, nonché a dispetto dell'importanza delle loro richieste, le donne algerine vengono ritenute soggetti di secondaria importanza e le loro ragioni derubricate a questioni discutibili successivamente. Ciò costituisce senza dubbio un passo indietro nel loro percorso di emancipazione, dal momento che dopo aver lottato e perso (o rischiato di perdere) la vita per il proprio Paese, le algerine vedono escluse le loro richieste dalle priorità nazionali da cui ripartire per una rinascita collettiva: il tutto sulla spinta dei nascenti movimenti islamisti i quali auspicano il ritorno ad un Islam più puro (a detta loro) e quindi, nei fatti, più intransigente.

È importante soffermarsi sulle algerine in lotta per l'indipendenza del proprio Paese dal colonizzatore francese, relativamente all'abbigliamento indossato e in particolare in relazione al velo. Come già detto, durante la guerra contro l'occupante europeo, l'*hiġāb* diviene il simbolo della resistenza ad esso, l'elemento che rappresenta la cultura musulmana da tutelare: tale velo risulta molto utile negli anni della lotta sanguinosa contro i colonizzatori, dal momento che o gli uomini travestiti da donne o queste ultime che con il velo non possono essere immediatamente

riconosciute, riescono a meglio colpire il nemico con granate, bombe e armi varie. Emerge dunque un primo aspetto negativo riguardo le donne algerine, le quali si ritrovano ad essere semplici strumenti nelle mani degli uomini loro correligionari.¹³⁹

Il secondo aspetto negativo che colpisce la figura femminile del Paese nordafricano è rappresentato dalle critiche alle quali è sottoposta sia da parte islamica nel caso in cui si sveli (una sfacciata adescatrice¹⁴⁰), sia da parte degli occupanti che assurgono il velo a simbolo di profonda arretratezza sociale e culturale (una bigotta che si oppone al progresso¹⁴¹). Specie a seguito dello svelamento, deriva la difficoltà di una donna algerina a camminare per strada nei primi tempi post indipendenza, dal momento che si sente in pericolo e non ha più i tradizionali riferimenti in qualche modo geografici che il velo le assicurava (può sembrare paradossale ma attraverso tale copertura e il tipo di voci che sentiva accanto a sé, la donna algerina riesce ad orientarsi per i vicoli della *Kasba*, la parte antica delle città algerine).

Terzo e ultimo aspetto che reputo significativo per meglio comprendere il contesto in cui ha avuto luogo l'insurrezione algerina, in particolare per quanto riguarda la sua componente femminile, è il momento in cui tutto ha avuto inizio: il 13 maggio 1965, quando Lucienne Salan e Suzanne Massu (mogli dei rispettivi generali) si ritrovano in Place du Forum insieme ad alcune musulmane e si svelano pubblicamente. Un atto sicuramente rivoluzionario e che può far pensare, tra le altre cose, che le due donne siano fervide femministe: in realtà non è così, dal momento che entrambe concepiscono il togliersi l'*haïck*, cioè il copricapo algerino, come una prosecuzione dell'opera iniziata dai rispetti coniugi nel reprimere la ribellione araba; si tratta un

¹³⁹ Fanon Frantz, *L'Algeria si svela*, tr. it. di Del Lucchese, in *Scritti politici*, v. 2 DeriveApprodi, Roma, 2007, p. 60. Fanon è una delle personalità più importanti del Novecento e descrive, da un punto di vista psicologico (essendo psichiatra) il versante interiore, introspettivo, delle algerine in lotta.

¹⁴⁰ M'Rabet F., *La femme algérienne*, Maspero, Paris, 1965, p. 129, in (a cura di) Abouddrar, *Come il velo*

¹⁴¹ Ibid

piano già scritto e preparato dagli uomini dove le donne sono soltanto in apparenza le vere protagoniste, perché nei fatti fungono poi da spettatrici interessate dell'intera vicenda, non partecipano vere le cui esigenze sono realmente difese dall'intera società.

Pur tuttavia è possibile segnalare alcuni passi avanti nell'ottica di una ripresa del percorso di sviluppo delle lotte femminili in Algeria¹⁴², come in occasione delle elezioni del 1995 in cui le donne dello Stato nordafricano tornarono al voto dopo anni, o come in occasione dell'approvazione, nel marzo 2015, della legge che prevede il carcere per chi commette violenze nei confronti delle donne. Nell'aprile dello stesso 2015, viene stabilito che le donne possono accedere al Consiglio degli *ulema* in qualità di *mufiti*: significativa in tal senso la dichiarazione del Ministro per gli affari religiosi Muhammad Aysa, il quale afferma che le donne membri del Consiglio permettono alle algerine di far sentire le proprie istanze così da cercare di migliorare le proprie condizioni e dato che vi sono molte algerine dotate di una ricca cultura e in grado di emettere le *fatwa*, ovvero responsi di natura giuridico – religiosa, fino a questo momento a totale appannaggio degli uomini.

Una delle figure di spicco della realtà algerina e tra le più interessanti del panorama internazionale contemporaneo è quella di Assia Djébar, pseudonimo di Fatima - Zohra Imalayen, nata nel 1936 in un paese alle porte di Algeri e ritenuta la portavoce di tutte le donne algerine che non possono avere una voce nel proprio Paese. Prima donna ad essere ammessa *all'Académie Française*, nel 2005, vive tra Algeria e Francia e si afferma come romanziera e femminista laica, ponendo sin dagli esordi

¹⁴² Un'importante figura nelle lotte femminili per l'emancipazione e la parità di diritti nel Paese è quella di Soumia Salhi, leader dell'Unione delle lavoratrici algerine e voce del femminismo algerino. È grazie al suo operato e a quello di varie associazioni battutesi nella lotta per un'uguaglianza quanto più possibile completa ed effettiva che si è riusciti a creare delle relazioni proficue e stabili sia in Algeria che all'estero, soprattutto in Francia ove è presente un alto numero di donne algerine.

all'attenzione dell'opinione pubblica algerina le problematiche delle donne musulmane del Paese nordafricano.

Come Fatima Mernissi, anche la Djébar parla di importanti figure femminili del passato che sono state dimenticate, nonostante avessero lottato per un ruolo alla pari di quello maschile. La scrittrice algerina narra di donne del proprio Paese che denunciano il presente e il passato (solo teoricamente, dato il divieto d'espressione e quindi di parola) e anelano ad un futuro migliore. La Djébar, nelle sue opere, descrive le emozioni provate dalle donne che indossano il velo e che a causa di quest'ultimo non possono esternare; ciò di cui si parla all'interno di una casa o in un vicolo di città: cerca di portare alla luce dunque l'altra faccia della medaglia, i pensieri profondi delle donne musulmane (nello specifico algerine). Secondo la scrittrice, l'immagine delle algerine nel mondo è rimasta ferma ad un quadro del celebre pittore francese Eugène Delacroix dal titolo "Donne d'Algeri nei loro appartamenti", che il pittore realizzò dopo aver visitato un *harem* del Paese.

A seguito delle critiche che molti le hanno mosso relativamente al francese utilizzato, la Djébar ricorda come inizialmente il passaggio dall'arabo popolare al francese le sembrasse una "dispersione di vivacità nel gioco dei colori"¹⁴³; si chiede se le donne vivano a dispetto di tale suono e afferma in seguito come << *il velo calato sui corpi e sui rumori rende privi di ossigeno persino i corpi fittizi* >>¹⁴⁴ dal momento che << *non appena essi si avvicinano al momento della verità, si trovano di nuovo la caviglia incatenata a causa delle proibizioni sessuali vigenti nel mondo reale* >>¹⁴⁵ (a testimonianza delle limitazioni che le donne algerine devono sopportare nel proprio Paese).

¹⁴³ Djébar A., *Donne d'Algeri*, Giunti, Firenze, 2004, p 14

¹⁴⁴ Ibid

¹⁴⁵ Ibid

3.3 Oltre il Maghreb: il caso del Sudan

Quinto Paese che ho analizzato nel mio lavoro di ricerca è stato il Sudan, spesso noto alle cronache per guerre e carestie (su tutte quella del Darfour o Sud Sudan) in cui la religione maggiormente professata è l'Islam. Nel Paese vige la *šarī'a* o legge islamica, ma questa non viene applicata in termini particolarmente duri come si potrebbe pensare¹⁴⁶, dal momento che permea la vita (in tutti i suoi aspetti) di un Sudanese ma, grazie al Sufismo e alle relative sette, che predicano amore per Dio a differenza della tradizione islamica che parla invece di "timore di Dio", il carattere della popolazione sudanese è improntato alla cordialità, all'accoglienza e alla gentilezza verso il diverso.

In tal senso, è possibile notare come nel Paese la donna, pur in un contesto prettamente patriarcale, si trova in una condizione migliore rispetto a quella di altre musulmane che vivono nel *dār al-islām*: in Sudan ad esempio una donna può ricoprire incarichi apicali e ricevere lo stesso rispetto che avrebbe un suo pari livello uomo, in quanto nel Paese africano ai ruoli viene data notevole importanza. E sempre a proposito del rispetto della donna e del suo ruolo nella società sudanese, è significativa l'abolizione, nel 2019, della cosiddetta "legge sull'ordine pubblico" approvata dalla dittatura militare di Omar Bashir, al potere dal 1989, e che per trent'anni ha impedito alle donne del Paese africano di vivere normalmente: tale legge infatti prevedeva un numero consistente di frustate e la lapidazione in pubblico per quelli che venivano considerati reati dalla spietata dittatura al potere (si trattava di semplici atti quali l'indossare i pantaloni, guardare la tv o ascoltare la radio, assistere ad eventi sportivi o incontrarsi anche solo per pochi minuti con uomini estranei alla propria cerchia familiare, anche se questi fossero amici).¹⁴⁷

¹⁴⁶ Lobasso F., Lanza di Scalea I., Caon F., *Problemi interculturali legati alla comunicazione non verbale in Tra lingue e culture La comunicazione interculturale tra Italiani e Sudanesi*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, digital publishing, 2018

¹⁴⁷ Zaccaria D., *Per le donne del Sudan ora il medioevo è finito*, <https://www.ildubbio.news/2019/11/30/per-le-donne-del-sudan-medioevo-finito/>, 04/05/2020

In seguito ad una fase iniziale di proteste in cui si chiedeva una risposta contro una grave crisi economica, l'intervento della componente femminile nelle manifestazioni ha cambiato il corso di tali proteste, portando alla caduta del regime e alla vittoria femminile a tutela dei propri diritti. Quest'ultimo obiettivo è stato raggiunto grazie ad una ragazza sudanese di nome Alaa Salah che al grido di *thowra* (rivoluzione in arabo) incita i suoi connazionali (e le donne in particolare) a ribellarsi contro un regime sanguinario che ha privato l'intero popolo sudanese e in special modo la sua componente femminile della propria dignità. Grazie ai moderni mezzi di comunicazione, l'operato di Alaa è stato ripreso dai cellulari di chi era presente in quel momento nella capitale Khartoum ed è

diventato virale in tutto il mondo, venendo esaltato dal noto vignettista sudanese Khalid Alabih, da anni in esilio a Copenaghen, come "volto e nome della nostra rivoluzione" (celeberrima in tal senso l'immagine utilizzata dal noto vignettista in un *tweet* da lui stesso prodotto per l'occasione).¹⁴⁸



Altra figura di spicco della realtà sudanese è quella di Mahmud Muhammad Taha¹⁴⁹, importante soggetto politico del Paese nella seconda metà del secolo scorso, il quale si esprime sul velo affermando come l'Islam non sia a favore, dato che esso può dar vita ad una castità "*imposta con le porte chiuse e i vestiti*"¹⁵⁰, ma affermando che tale accessorio sia solo la conseguenza del peccato di Adamo ed Eva, che si sono

¹⁴⁸ Marconi F., *La foto dell'ispiratrice delle proteste in Sudan è già diventata il simbolo della resistenza delle donne*, https://www.huffingtonpost.it/2019/04/10/la-foto-dellispiratrice-delle-proteste-in-sudan-e-gia-diventata-il-simbolo-della-resistenza-delle-donne_a_23709222/, 04/05/2020

¹⁴⁹ Taha M. M, architetto in pensione, fondatore e animatore dei Fratelli repubblicani in Sudan, autore de " *Al risalā al- taniyah min al islām* (Secondo messaggio dell'Islam) e " *Tawtir šarī ' al ahwal al šaḥsīīt* " (Evoluzione della legge di statuto personale).

¹⁵⁰ Aldeeb S. A. e Sahlieh A., *Il diritto islamico Fondamenti, fonti, istituzioni*, edizione italiana a cura di Marta Arena, Carocci editore, Roma, 2008, p 65

coperti con le foglie degli alberi. Taha prosegue affermando che l'Islam è a favore della libertà e contro qualsiasi forma di oppressione.

3.4 Il caso iraniano

Nello scacchiere musulmano, l'Iran ha da sempre costituito una realtà diversa dalla restante parte degli Stati in cui si professa l'Islam, come nel caso egiziano, sia per il tipo di Islam che viene praticato (quello sciita, professato al di fuori dei confini iraniani soltanto dal partito *Hezbollah* in Libano e in alcune aree del vicino Iraq) che per quanto concerne il sistema politico vigente nel Paese dal 1979, da quando l'Ayatollah Khomeini prese il potere istituendo una teocrazia¹⁵¹, unica forma di governo di questo tipo presente nel mondo islamico attuale.

La condizione femminile nell'antica Persia ha da sempre costituito un metro di giudizio per gli osservatori esterni al Paese mediorientale, che approcciandosi ad esso lo hanno descritto con toni negativi. Per conoscerlo a fondo però è necessario indagarne la storia recente.

¹⁵¹ Enciclopedia Treccani: il termine "teocrazia" è composto dalle parole greche *thèos*, dio, e *kràtos*, potere, per cui letteralmente sta ad indicare il "governo di Dio". In tale forma di governo, sia il potere spirituale che quello temporale discendono da Dio, e coloro i quali esercitano tali poteri (prettamente un corpo clericale) ricevono l'incarico direttamente dalla divinità. Per essere più precisi, sulla base di quanto appena detto, si può parlare di una "ierocrazia", cioè di un sistema governativo in cui l'aspetto sacrale predomina su tutto: il clero, oltre ad occuparsi degli aspetti spirituali della vita del popolo, si occupa anche del benessere materiale di quest'ultimo attraverso una politica basata sui principi religiosi. Esempi di teocrazia esistiti nel corso dei secoli sono stati l'Egitto dei faraoni; la Chiesa cattolica, che soprattutto con Gregorio VII nell'XI secolo mirava a creare un governo di questo tipo che fosse superiore a tutti i regni all'epoca esistenti, percorso poi continuato con Bonifacio VIII nel Trecento e proseguito fino al XIX secolo, specie in Italia, con lo Stato pontificio; e infine l'Iran, che dalla Rivoluzione dell'ottobre 1979 guidata dall'Ayatollah Khomeini è divenuto un governo a forte base sharaitica, in cui il Corano costituisce il perno di tutti gli aspetti della vita della Repubblica.

La cultura patriarcale che caratterizza tuttora la società iraniana è presente nel Paese anche prima della Rivoluzione Khomeinista del biennio 1978-79, all'epoca degli *Shah*, e non viene intaccata nemmeno dai loro tentativi di riforma per rendere l'Iran un Paese occidentalizzato. Disposizioni come l'abolizione forzata del velo (1963), o la concessione del diritto di voto quattro anni più tardi presentano un carattere selettivo (essendo rivolte principalmente ai ceti più benestanti della popolazione urbana) e non modificando nel profondo le condizioni di vita delle donne più povere o che abitano nelle aree rurali, e sono uno strumento politico utilizzato per contrastare le aree più conservatrici e gli *ulema*, cioè il clero sciita iraniano, che mal sopportavano la figura dello *Shah*.

Tali disposizioni dunque non si pongono l'obiettivo di far maturare la società civile iraniana e le stesse donne così da lottare per i diritti di queste ultime, ma tentano anzi di soffocare qualsiasi anelito di libertà che le iraniane auspicano per la propria esistenza. Sulla stessa scia si muovono, a partire dal 1979, gli *Ayatollah* che giungono al potere, cancellando ad esempio la legge a protezione della famiglia approvata nel 1967, che costituiva all'epoca una delle legislazioni più avanzate dell'intero mondo mediorientale, e costringendo le iraniane a vivere una condizione nettamente peggiore rispetto a quella precedente.

Un importante aspetto relativo alla Rivoluzione khomeinista è la massiccia partecipazione femminile a quest'ultima: se da un lato ciò può apparire razionalmente come un controsenso, vista l'evoluzione negativa della condizione femminile iraniana, d'altro canto vi sono ragioni ben precise alla base di tale partecipazione. L'Islam infatti in quel momento è una bandiera di libertà e progresso delle donne, della sinistra, degli *ulema*, degli intellettuali, di tutta la società iraniana dunque; per le donne inoltre costituisce non solo uno strumento contro il tentativo di occidentalizzazione del Paese che ancora allora si cercava di attuare, ma l'unico modo per entrare sulla scena pubblica, per

divenire protagoniste di un mondo dal quale erano sempre state escluse. E proprio l'esclusione delle donne dalla vita politica e sociale del Paese all'indomani della Rivoluzione costituisce un tratto saliente della vita in Iran, in quanto la carica rivoluzionaria apportata dalla presa di coscienza femminile e dalla loro volontà di lottare fa paura al regime autocratico degli *Ayatollah*, che non tollerano la diversità e l'opposizione alle loro decisioni. Le donne iraniane sono dunque mezzi nelle mani degli uomini, sotto il governo degli *Shah* così come all'epoca della Repubblica Islamica, le loro richieste vengono strumentalizzate per mantenere intatto lo *status quo* (specie in seguito alla Rivoluzione del '79).

Contro tale strumentalizzazione e in opposizione ad una visione così intransigente basata sulla religione islamica si muove oggi il "movimento delle donne" che lotta non contro l'Islām in quanto tale, ma contro l'uso che ne fanno le autorità al potere, le quali si basano sul principio del *wilayat al-faqih*, il potere del diritto cioè, che si manifesta attraverso il monopolio dei sapienti (rigorosamente di sesso maschile) per quanto concerne l'interpretazione dei testi sacri e la loro applicazione nell'ordinamento giuridico.

Le partecipanti a tale movimento si rifanno ai principi egualitaristici presenti nel Corano, al riconoscimento della stessa dignità sia agli uomini che alle donne, al loro essere uguali di fronte a Dio e al rifiuto di pratiche barbariche come la lapidazione, non menzionate nel Corano. Il movimento delle donne organizza convegni, incontri, pubblica propri scritti sulla rivista *Zanan*, ed è attivo anche nel mondo del cinema, dello sport e dell'arte. Da non dimenticare il suo impegno politico, visibile ad esempio dalla, seppur esigua, presenza nel *Majlis* (Parlamento in arabo) iraniano che negli anni ha portato all'introduzione di importanti clausole a loro tutela all'interno del diritto familiare (clausole prematrimoniali che attribuiscono alla donna il diritto di divorzio, o la sua presenza come consiglieri nei tribunali che si

occupano di diritto di famiglia); da segnalare inoltre la comune visione da parte di femministe laiche e islamiste, in aperto conflitto durante la Rivoluzione, circa la necessità di migliorare la condizione femminile: comune visione determinata da un percorso di sofferenze sperimentato insieme, che ha dato loro consapevolezza della propria importanza e della necessità di un forte mutamento ideologico.

In quest'ottica s'inserisce l'attività di donne come Mehranguiz Kaar o di Shirin Ebadi (premio Nobel per la pace nel 2003) che, consapevoli del valore della mobilitazione femminile per un effettivo progresso della società iraniana, sostengono le islamiste nei loro sforzi per uno studio in senso più egualitario dei testi sacri utilizzati dal regime teocratico per governare il Paese. Le donne iraniane, attraverso un percorso tortuoso e caratterizzato da prevaricazioni, privazioni e sofferenze, sono giunte alla consapevolezza del proprio peso nel progresso di uno Stato e, in una realtà come quella iraniana di Mahmoud Ahmadinejad, di orientamento ultraconservatore, la lotta condotta da queste donne assume ancor più valore¹⁵².

Come visto dunque l'Iran è un Paese complesso, di difficile decifrabilità per chi non conosce i meandri della sua cultura e del suo modo di ragionare, e molto spesso è stato ed è definito come un luogo da evitare a qualsiasi costo, in quanto fonte di grande pericolo. Se è vero, da un lato, che le condizioni di vita nel Paese sono alquanto precarie specialmente per le donne e i soggetti più deboli della società e se è vero che l'assoluta intransigenza mentale del regime al potere dal 1979 determina problemi non solo all'interno del Paese ma anche all'esterno (con il nemico storico rappresentato dagli Stati Uniti) è pur vero che l'Iran si caratterizza per una storia e una cultura millenarie (si tratta dell'antica Persia) e per scenari architettonici e paesaggistici di valore, oltre che la grande ospitalità dei propri abitanti.

¹⁵² Rau G., *Il velo rivoluzionario: donne e Islam nell'Iran contemporaneo*

Ciononostante, come sappiamo, il Paese presenta molti aspetti negativi, legati alla costante violazione dei diritti umani, dati i principi sui quali si basano gli *Ayatollah*, violazioni che colpiscono in particolare le donne. Nelle parole della giornalista italiana Tiziana Ciavardini¹⁵³, che per molti anni ha vissuto in Iran, il Paese mediorientale può essere definito come complesso e appunto di difficile decifrabilità. Relativamente alla situazione delle iraniane, la Ciavardini afferma che è possibile individuare due “schieramenti” all’interno del Paese: quello delle donne assolutamente contrarie ad ogni forma di cambiamento e molto religiose, e quello di coloro che invece auspicano un cambio di rotta per quanto concerne la loro subalternità nei confronti del genere maschile.

Dalle parole della giornalista italiana emerge come la realtà femminile iraniana non sia caratterizzata solo da donne religiose e donne laiche, ma da una serie di altre sfaccettature che faticano ad emergere (dato il duro regime cui sono sottoposte) e, in molti casi, memori di ciò che accadde a molte donne nel corso e all’indomani della Rivoluzione khomeinista. Nonostante siano le principali vittime della politica repressiva del regime, le donne sono allo stesso tempo il più importante motore che determina il cambiamento interno della società¹⁵⁴; fin quando ad una donna non è concesso esprimere autonomamente la propria volontà, essa non sarà mai libera, secondo la Ciavardini.

¹⁵³ Ciavardini T., giornalista, antropologa e studiosa di religioni; è autrice di numerosi saggi e articoli di attualità, ha vissuto per molto tempo fuori dall’Italia e in particolare ha trascorso dodici anni in Iran, Paese cui è molto legata e che ha molto approfondito nei suoi studi.

¹⁵⁴ www.vociglobali.it Silvestri V., *Iran, dove le donne combattono tra pregiudizi e contraddizioni*

3.4 La situazione in Europa

3.4.1 Breve cenno introduttivo

La storia recente dell'immigrazione musulmana in Europa ha inizio all'indomani del secondo conflitto mondiale e al principio delle lotte per l'indipendenza dalla madrepatria. È infatti negli anni Cinquanta che i primi uomini, giovani e meno giovani, lasciano i propri Paesi d'origine per approdare nel Vecchio Continente in cerca di migliori condizioni di vita: in questa fase si parla tecnicamente di "migrazione individuale"¹⁵⁵, o meglio ancora di "Islām individuale", dal momento che solo gli uomini lasciano le proprie famiglie (mentre le donne restano nelle terre nate per occuparsi della prole e della casa) e dato che si parla di una religione vissuta individualmente, in cui non si è ancora sviluppato un senso di appartenenza religiosa collettiva.

Negli anni Settanta si assiste ad un cambio di rotta all'interno del fenomeno migratorio musulmano, avendo inizio in tale momento storico le prime migrazioni femminili di ricongiungimento coi propri coniugi e familiari, a seguito di importanti stravolgimenti di natura economica e politica negli Stati musulmani d'origine, che determinano violente proteste (specie nelle capitali) e che spingono gli Stati da poco indipendenti ad adottare provvedimenti nuovi in direzione di un progresso all'occidentale, dato che il principale punto di riferimento all'epoca è rappresentato dai Paesi più sviluppati. È molto significativo in questo momento storico il fatto che le donne musulmane non indossino il velo, perché lo ritengono un simbolo di un passato negativo da dimenticare quanto prima e lo considerano un residuo del vecchio regime colonialista e oppressivo; si rifanno inoltre, come accennato poc'anzi, alle donne occidentali che circolano liberamente nei propri Paesi d'origine, senza alcun velo posto sul capo.

¹⁵⁵ Medici M. A., *Non solo velo*

A partire dagli anni Ottanta la situazione cambia ulteriormente, in quanto iniziano ad essere messi in discussione anche i principi più strettamente legati alla *shari'a*, quali lo statuto personale e la stessa condizione femminile, nell'ottica di un miglioramento delle condizioni generali dei musulmani e, più nello specifico, delle donne professanti la religione islamica; non sempre ciò porta ad un effettivo passo avanti nello stile di vita delle donne musulmane, come nel caso algerino in cui le donne hanno addirittura meno spazi che in precedenza, in nome di una restaurazione di valori islamici, ritenuti la vera base sociale da cui ripartire. Ancora, è possibile notare come tra gli anni Ottanta e i Novanta del secolo scorso, si assiste ad un'ulteriore metamorfosi relativamente ai costumi sociali e alla vita degli Stati musulmani, e in particolare per quanto concerne l'uso dell'*hijāb*, dal momento che le giovani musulmane indossano il velo perché orgogliose della propria religione e dotate di maggiore conoscenza del mondo circostante, e quindi anche degli stili di vita dei Paesi occidentali (ciò grazie allo studio nelle Università del Nord Africa e del Medio Oriente, e anche nelle ex colonie).¹⁵⁶

3.4.2 Una difficile convivenza: tentativi di regolazione

Tra le diverse comunità provenienti da Paesi extra europei, quella musulmana è la più numerosa nel Vecchio Continente: si tratta di una comunità che vive e opera attivamente soprattutto negli Stati occidentali dell'Europa e che viene vista molto spesso come una forte minaccia piuttosto che come una semplice diversità. Tale sentimento ostile, pur con differenze tra i vari Paesi, ha avuto una recrudescenza in seguito agli attentati terroristici dell'11 settembre 2001, a partire dai quali le autorità occidentali assumono un atteggiamento molto più rigido che in precedenza nei confronti di soggetti islamici ritenuti vicini ad ambienti radicali, così che molti *imam* sono sottoposti a processo ed

¹⁵⁶ Ibid, p 5

espulsi e numerose moschee sono perquisite, anche ripetutamente¹⁵⁷. Scelte di questo tipo sono il frutto di una “politica della paura”, dato che tecnicamente si parla di timore “emotivamente percepito” e non di qualcosa che è oggettivamente riscontrabile e riscontrato: se un accadimento luttuoso e che si imprime fortemente nell’immaginario collettivo di un Paese ha luogo al di fuori di quest’ultimo, le autorità utilizzano tale accadimento per adottare provvedimenti più stringenti nei confronti di un gruppo di individui ritenuti una potenziale fonte di pericolo per la società e per avvicinare maggiormente l’intera comunità nazionale a dei principi considerati giusti e basati, molto spesso, sulla difesa dell’identità nazionale (si parla di “giustificazione a distanza”, a sottolineare appunto come l’adozione di determinate misure sia motivata da ragioni di potenziali pericoli su larga scala). Questo è quanto avvenuto in Francia negli ultimi anni, dove si assiste sempre più a maggiori restrizioni nei confronti dei musulmani e in particolare delle musulmane al fine di arginare quella che viene definita come un’avanzata integralista islamica (come avremo ampiamente modo di comprendere nella lettura di questo paragrafo).¹⁵⁸

A tutto ciò si somma il timore di molti europei circa il cambiamento in atto nel continente, relativamente alla paura di perdere la propria identità cristiana a causa di un multiculturalismo sempre maggiore; ci si appella allora alla comune base religiosa cristiana assurta in questo caso come sinonimo di civiltà, di un insieme di valori e non di religione in sé.

Tra le problematiche alla base dei rapporti spesso difficili nella convivenza tra Europa e mondo islamico v’è quella costituita da alcuni riti islamici che provocano attriti tra le parti, tra i quali spiccano la macellazione degli animali senza previo stordimento,

¹⁵⁷ Ferrari S., *Islam ed Europa*, p 60

¹⁵⁸ Cassia P., *Contre l’état d’urgence*, Paris, Dalloz, 2016, p 31

praticata anche in casa (con le annesse problematiche legate ai cattivi odori e alle urla degli animali), la necessità per i musulmani di recitare le preghiere canoniche durante la giornata anche in luoghi pubblici come uffici, scuole o per strada o ancora il sistema di sepolture islamico (all'interno delle città) che crea problemi igienico - sanitari. Per dirimere le controversie e favorire una coesistenza quanto più accettabile possibile, le pubbliche autorità si muovono adottando provvedimenti che spingono i musulmani a modificare le proprie abitudini più problematiche, quali la macellazione (da condurre in luoghi esterni alla città e tramite stordimento) e un sistema di sepolture realizzato *extra moenia*.¹⁵⁹

Da un punto di vista legislativo, la tutela della libertà religiosa nel Vecchio Continente poggia su tre principi che ricorrono, pur se in forme e con forza diversa, in ogni Paese: la garanzia dei diritti individuali e la possibilità di professare liberamente il proprio credo; l'incompetenza dello Stato nelle materie di ordine religioso e l'autonomia delle confessioni religiose; infine, un rapporto di "collaborazione selettiva" tra i vari Stati e le già citate confessioni religiose. Gran parte degli Stati dell'Europa occidentale e orientale sottoscrivono l'articolo 18 del Patto sui diritti civili e politici o l'articolo 9 della Convenzione europea sui diritti dell'uomo, così come molti capi di Stato e di Governo sottoscrivono un Trattato costituzionale che contiene una norma di analogo tenore agli artt. 2-10. Il contenuto dei documenti appena citati varia, cosicché non è indifferente la sottoscrizione dell'uno o dell'altro: tuttavia essi contengono un nucleo centrale diretto a garantire il rispetto della libertà di pensiero, di coscienza e religiosa nei limiti volti a tutelare alcuni valori fondamentali quali l'ordine pubblico, la sanità e la morale pubblica e basandosi sul primato della coscienza individuale così che ogni persona possa liberamente decidere senza danneggiare l'altro: è per tale ragione che in Europa nessuno, dal credente all'ateo o

¹⁵⁹ Ibid

all'apostata può essere discriminato per tale condizione o perché decide di abbandonare il proprio credo.¹⁶⁰

Il secondo punto cui si è prima accennato inerisce l'autonomia delle confessioni religiose grazie al limitato intervento dello Stato in tale ambito, rintracciabile nell'espressione pronunciata da Tayllerand nel 1791 in cui si affermava << *la religione è una questione privata su cui lo Stato non può esercitare il suo controllo* >>¹⁶¹; principio che trova massima esplicitazione nelle carte costituzionali di molti Paesi europei (come quelle di Germania, Italia e Irlanda) o in sentenze delle Corti costituzionali dei vari Stati del Vecchio Continente, come nel caso ungherese. Ricorre nei concordati e negli accordi stipulati dalle autorità governative statali con alcune confessioni religiose anche nei Paesi in cui tale dichiarazione è assente, in particolare quelli dell'Europa settentrionale ove vige un sistema di Chiesa nazionale o di Stato. La differenza più importante in tale contesto riguarda l'autonomia delle varie confessioni, a livello di una sua estensione sotto il profilo dottrinale e organizzativo (cioè la possibilità di autogovernarsi), anche nei Paesi dell'Europa settentrionale cui si è prima accennato. Pur tuttavia va sottolineato come il citato principio di autonomia valido per le confessioni religiose non si applica con la stessa ampiezza e intensità per organizzazioni di natura secolare: ecco perché in quest'ultimo caso la collaborazione tra autorità statali e suddette organizzazioni è subordinata alla struttura interna di queste ultime; ancora, la libertà di opinione è garantita dallo Stato solo all'interno delle formazioni sociali, non anche delle comunità religiose ove vale il solo principio di recesso.

Terzo punto che spiega il non intervento delle pubbliche autorità a livello religioso è la difficoltà ad essere subordinate a contenuti dottrinali o strutture giuridiche su cui lo Stato non interviene: non sussiste in Europa un problema relativo alla promulgazione di

¹⁶⁰ Ibid

¹⁶¹ Ibid

nuove leggi volte a regolamentare la presenza islamica nel Continente, in quanto esistono già normative emanate negli scorsi decenni che possono essere immediatamente attuate: le principali problematiche nei rapporti tra Cristianesimo e Islam oggi risiedono nel già accennato elevato numero di musulmani presenti sul suolo europeo e quindi nella rapidità con cui le comunità islamiche si sono accresciute; nella radicalità con cui una parte di musulmani segue la propria fede e nell'assenza di organismi centrali che manifestino unitariamente le istanze islamiche (i musulmani si sentono parte di una *umma* universale a livello teorico, ma nella pratica non costituiscono gruppi unitari, presentandosi invece divisi tra varie associazioni a carattere locale o comunque limitato)¹⁶². L'adozione di provvedimenti restrittivi nei confronti dei musulmani, applicata dalle autorità e auspicata sempre più spesso da molti cittadini del Vecchio Continente, può determinare un atteggiamento di netta chiusura e opposizione degli europei nei confronti del musulmano che si sentirà in tal modo discriminato e seguirà teorie più radicali per difendere la propria identità religiosa e salvaguardare la propria persona, provocando così un inasprimento della tensione tra le due parti. Questo è il caso ad esempio dell'Austria, ove di recente il governo guidato da Kurz ha approvato una legge che "vieta di indossare indumenti religiosi che coprano la testa": un provvedimento esplicitamente rivolto al mondo musulmano (dal momento che gli ebrei potranno continuare a portare la *kippah* e che saranno esclusi dal divieto cappucci o veli utilizzati per ripararsi da pioggia o neve o che siano indossati per motivi sanitari¹⁶³) e giustificato dalla "necessità" di preservare le bambine non ancora capaci di decidere autonomamente in ambiti come questo.

¹⁶² Ibid

¹⁶³ Mastrobuoni T., *Austria: bandito il velo islamico alle scuole elementari*, 2019, https://www.repubblica.it/esteri/2019/05/16/news/austria_bandito_il_velo_islamico_alle_scuole_elementari-226399070/, 03/04/2020

Se normativamente non esiste dunque in Europa un problema di carenza legislativa, come precedentemente affermato, d'altro canto va ricordato che non esiste una legislazione unitaria valida per tutti i Paesi del continente, in quanto ogni Stato adotta propri provvedimenti che regolano al meglio la materia, con differenze anche all'interno di uno stesso territorio nazionale. Autonomia legislativa che vale anche per uno degli aspetti di maggiore stridore tra le parti allo stato attuale, e cioè l'indossare il velo da parte musulmana. A partire da tale aspetto psicologico, ci si muove sempre più spesso in ottica "protezionistica" nel Vecchio Continente, dal momento che molti europei si sentono minacciati "dall'invasione islamica" (grazie anche all'azione delle istituzioni pubbliche che, come già accennato, a seconda del momento storico parlano di gravi minacce all'assetto sociale di un Paese pur di riuscire a tenere sotto controllo una determinata fetta della popolazione).

Alla base dei contrasti tra mondo musulmano ed occidentale, non solo europeo (includendo dunque anche gli Stati Uniti), come si accennava inizialmente, va annoverato il multiculturalismo, vale a dire la coesistenza di popoli provenienti da diverse aree geografiche del mondo che si ritrovano in un medesimo ambiente; tale coesistenza (eccetto pochi casi) è nella quasi totalità dei casi fonte di tensioni e forti attriti e ciò che risalta sempre più spesso negli ultimi tempi è l'emergere delle crepe di un sistema che nonostante la volontà dei protagonisti in molti casi o non è affatto applicabile o lo è con grandi difficoltà. Ciò è quanto avviene nel caso dell'Islam e del suo rapporto con l'Occidente dal momento che chiedere alla componente musulmana di adeguarsi alle abitudini culturali dei Paesi più sviluppati, come nella fattispecie del velo, risulta qualcosa di quasi impossibile applicazione; soprattutto le più giovani oggi infatti decidono di indossare il velo non per particolari retaggi culturali o per imposizione da parte delle famiglie o di altre istituzioni, ma per scelta volontaria e consapevole, in nome della propria identità di individui musulmani e per lottare contro le

discriminazioni cui molto spesso sono sottoposte¹⁶⁴ (oltre che per i citati traguardi professionali raggiunti, come accennato all'inizio di questo capitolo). Non sono però, come si potrebbe inizialmente supporre, i più anziani all'interno delle comunità islamiche a pressare affinché si torni agli antichi abiti culturali, bensì i membri delle seconde e terze generazioni di immigrati, cioè coloro che sono nati e cresciuti nei Paesi europei e in quelli più sviluppati (vedasi il caso turco inerentemente alle scelte compiute dalle studentesse universitarie): ecco la ragione per cui negli ultimi decenni vi sono state forti proteste da parte della componente femminile del mondo musulmano, in Paesi come la Francia ove la presenza islamica è forte al pari dei contrasti e delle difficoltà incontrati nella vita quotidiana da tali soggetti nel difficile percorso d'integrazione¹⁶⁵.

3.4.3 Donne da tutelare

Prima di affrontare più nello specifico la situazione in alcuni dei principali Stati del Vecchio Continente, è possibile aggiungere a quanto detto finora che in Europa le prime vittime di atteggiamenti discriminatori e razzisti nei confronti della realtà islamica sono le donne, sia in ambito lavorativo che al di fuori di quest'ultimo. Ciò in conseguenza di una cultura fortemente patriarcale caratterizzante le comunità di immigrati musulmani in Europa e di un atteggiamento di ottuso, potremmo dire, etnocentrismo culturale che vede nelle donne svelate l'obiettivo da raggiungere e che non riconosce invece alle donne velate pari dignità e diritti, nonostante si tratti di femminismo musulmano e quindi teoricamente si parli dell'altra faccia della medesima comunità. Sotto questo profilo, infatti, è da rimarcare il fatto che già al loro arrivo in Europa le donne musulmane non vengono

¹⁶⁴ Cagnolati A., docente di Storia della Pedagogia presso l'Università degli Studi di Foggia

¹⁶⁵ Massari M., *Musulmane e moderne*.

Spunti di riflessione su donne, Islam e costruzioni sociali della modernità, Rassegna Italiana di Sociologia, 2014, p

considerate come soggetti giuridici al pari degli uomini, bensì come membri interni alla famiglia o più in generale alla *umma* musulmana, e per ciò sminuite di valore rispetto alla controparte maschile; a questo aspetto fa seguito la mancata tutela giuridica in Europa, in quanto considerate come semplici immigrate provenienti da un mondo dotato di proprie leggi, costumi e usanze. Tale mancanza di protezione legale determina il protrarsi di situazioni difficili e umilianti, dal momento che se ad esempio una musulmana viene ripudiata dal marito che, compiendo un viaggio nella propria terra d'origine, decide di sposarsi con una donna dello Stato europeo in cui vive, le leggi di quest'ultimo non garantiscono la donna musulmana che è impossibilitata a ricongiungersi col marito e nel caso abbia figli non può garantire nemmeno a costoro il riunirsi col proprio padre; stessa situazione si crea qualora non vi siano figli a carico, ma la donna voglia ottenere la cittadinanza del Paese in cui risiede il suo coniuge.

Come affrontano tale problematica i Paesi occidentali? Si può partire da una considerazione di base che spiega il perché di provvedimenti spesso contrastanti tra loro: il legislatore e il giudice europei si muovono sulla base del contesto in cui vivono e operano, prendendo in considerazione dunque gli individui che compongono una determinata realtà, con tutte le differenze del caso. È per questa ragione che se in un preciso momento storico un insieme di individui è favorevole all'adozione di duri provvedimenti, o al contrario propende per una più morbida linea, il legislatore e il giudice si muovono verso un inasprimento della normativa vigente o, al contrario, verso un "allentamento delle maglie" legali: in tal senso si spiegano le decisioni adottate rispettivamente dal Consiglio di Stato nel 1989 e dalla Corte di Cassazione nel 2014, in Francia, nel giudicare due situazioni aventi come minimo comune denominatore lo stesso tema: l'uso del velo da parte di giovani donne nel Paese transalpino.

A livello comunitario, la Corte dei diritti di Strasburgo (EDU in inglese), esprimendosi su due sentenze precedentemente emesse

in Belgio e Francia, ha utilizzato due parametri differenti, accettando sostanzialmente nel caso del Belgio¹⁶⁶ il giudizio emesso, mentre in occasione della sentenza francese, tre anni prima, gli stessi giudici europei avevano sottolineato come il legislatore nazionale avrebbe dovuto riflettere più a fondo sulle conseguenze della sua decisione. I pronunciamenti della Corte di Strasburgo dimostrano, leggendo tra le righe, come nei vari Paesi europei vi sia una tendenza crescente a ridurre il pluralismo in chiave assimilazionista, specie per quanto concerne l'ambito religioso, così da poterlo meglio tenere sotto controllo e porre dei paletti, di conformità ai valori occidentali, per quanto riguarda l'accesso a cariche istituzionali. Il metro di giudizio adottato da Strasburgo inoltre è volto a salvaguardare l'impianto giuridico franco – belga, il quale costituisce un importante (per non dire centrale) strumento di contenimento del radicamento islamico in Europa.

Uno dei casi più interessanti a riguardo è quello della Francia, ove il principio della laicità dello Stato è particolarmente importante e viene utilizzato per garantire il rispetto delle leggi adottate, al fine di mantenere separate religione e giurisdizione statale. Le autorità transalpine infatti, nel corso del tempo, hanno costantemente cercato di difendere la laicità dello Stato, pur non riuscendovi molto spesso, dal momento che non sempre è stata garantita imparzialità di trattamento tra le diverse anime della società.

Nell'ottica di favorire la maggiore e migliore integrazione sociale per i nuovi arrivati, ad esempio i musulmani, a partire dagli anni Cinquanta e fino ad inizio degli Ottanta del Novecento, furono realizzate opere di edilizia popolare chiamate *habitations à loyer modéré*, o *HLM* in cui vivevano tutti coloro che provenivano da altri Paesi, tra cui appunto i musulmani. Col passare del tempo però si è visto come tale scelta non abbia giovato all'auspicata integrazione sociale cui si voleva giungere, date le precarie

¹⁶⁶ *Affaire Belcacemi et Oussar c. Belgique*, n. 37798/13, CEDH 2017

condizioni in cui vivevano gli abitanti di tali *quartiers*; in conseguenza di tale situazione venivano messi fortemente in discussione i principi di *solidarité* e *mixité* fino a quel momento tanto propugnati.¹⁶⁷

Alla mancata inclusione sociale tramite i progetti di edilizia popolare, ha fatto seguito una più generale esclusione sociale del “diverso” dal Francese (specie per quanto concerne i musulmani), dal momento che in nome della già accennata e preminente laicità dello Stato si è intervenuto affinché le varie componenti rappresentative del mondo islamico collaborassero nel costituire organi quanto più unitari possibile e affinché questi ultimi fossero posti sotto la tutela dello Stato francese: in tal modo le autorità del Paese transalpino cercano di inquadrare e dunque regolamentare la fetta musulmana della popolazione residente in Francia sulla base dei principi della laicità e della convivenza (secondo i criteri occidentali) tra culture diverse.¹⁶⁸

Ciò costituisce un’eccezione all’usuale regolamentazione delle diverse confessioni religiose praticate in Francia, dal momento che nei confronti di ebrei e cristiani lo Stato non è mai intervenuto in modo così marcato nel tentativo di tenere sotto controllo la porzione di fedeli professanti tali credi.¹⁶⁹

Infine, riprendendo quanto accennato a principio di questo paragrafo e prima di analizzare i casi più specifici relativi alla situazione francese, è importante sottolineare come alla base di tali atteggiamenti discriminatori, in Francia, nei confronti dell’altro, vi sia un forte razzismo mascherato da un falso moralismo e da un latente ma presente senso di superiorità che sviluppa in alcuni un sentimento nostalgico verso il periodo imperiale e coloniale, in cui veniva applicato il concetto di *assimilation*,

¹⁶⁷ Petrillo A., *Ideologie e politiche della casa per i migranti nella Francia del secondo dopoguerra*, in (a cura di) Costantini D., *Multiculturalismo alla francese?*

Dalla colonizzazione all’immigrazione, Firenze University Press, 2009, pp 108-122

¹⁶⁸ Fregosi F., *L’esperienza francese di regolamentazione pubblica dell’Islam*.

Tra regime di laicità politica pubblica volontarista e riforma della religione, in (a cura di) Costantini D., *Multiculturalismo*, pp 123- 144

¹⁶⁹ Ibid

assimilazione in italiano, ovvero lo stretto controllo dei popoli sottomessi (o di coloro che vivono in Francia) obbligati ad adottare costumi e usanze francesi, oltre che lingua e leggi della madrepatria.¹⁷⁰ Ciò ha a che fare anche con il velo (indossato o meno all'interno degli edifici scolastici ad esempio) e il dibattito relativo a tale capo d'abbigliamento risale al 1989, quando tre ragazze musulmane frequentanti un liceo di Creil, cittadina alle porte di Parigi, rifiutano di rispettare l'ordinanza del preside che vietava loro di portare tale accessorio non potendo più seguire le lezioni; in poco tempo, la questione assume una valenza nazionale (da semplice problematica locale) dando vita ad accese discussioni tra le parti relativamente alla possibilità di manifestare il proprio credo attraverso simboli visibili come appunto il velo. Nello stesso anno, il più alto tribunale amministrativo del Paese afferma in una sentenza che fintantoché il mostrare simboli religiosi non costituisce "pressione, proselitismo, propaganda o provocazione non può essere bandito dalle scuole" ; nel '94 viene emanata la "circolare Bayrou", dal nome dell'allora ministro dell'istruzione, cui segue dieci anni dopo l'adozione da parte del governo Chirac della cosiddetta "legge anti velo" (per fermare quella che si riteneva un'inarrestabile avanzata dell'islamismo) che proibisce l'uso di simboli religiosi in luogo pubblico; nel 2010 viene approvato un nuovo provvedimento che riprende quanto affermato dal provvedimento anti velo e nel 2019 una legge vieta alle mamme che portano i figli a scuola di indossare il velo. Quest'ultima misura infiamma ancor di più lo scontro sia da parte musulmana - che si sente privata di un proprio diritto - che da parte francese per il già citato principio di laicità a sé molto caro.

A proposito della legge antivele del 2004, promulgata tra gli altri dall'allora Ministro dell'Interno Nicolas Sarkozy, essa è stata il frutto di un clima di forte tensione sociale nei confronti del

¹⁷⁰ Costantini D., "La condizione di integrazione", o il ritorno dell'assimilazionismo nella legislazione sull'immigrazione, in *Multiculturalismo*, pp 167-185

musulmano che, come detto in precedenza, non poteva essere controllato secondo i canoni della laicità francese, dato che non poteva essere inserito nelle dinamiche politiche di gestione dell'Islam. La legge del 2004, infatti, simboleggia il passaggio da una laicità laica ad una religiosa, impostata sull'idea di garantire la sicurezza sociale e culturale da una nuova minaccia costituita dall'incalzante integralismo islamico: pericolo in realtà infondato, dal momento che l'effettiva pericolosità del mondo musulmano è molto bassa e che ci si basa, nei fatti, sul principio del vivere insieme (del dover vivere insieme, si potrebbe dire) così da perseguire in termini esasperati una laicità e una libertà che non sono in realtà tali. Una concezione repubblicana, com'è stata definita per quanto concerne in particolare la fattispecie francese, ma che vale per buona parte dell'Europa moderna, attraverso la quale si cerca di imporre la neutralità vigente sul piano pubblico ai privati, ai singoli cittadini e tramite cui si vuole drasticamente ridurre, se non eliminare, lo stesso principio della separazione tra religione e laicità di modo da sostenere, anche economicamente, le istituzioni operanti in ambito religioso così da portarle sotto il proprio controllo. Tali comportamenti sono il frutto di un "dispotismo morale dissimulato"¹⁷¹, com'è stato definito, ovvero di una forma di discriminazione nei confronti dell'altro basata sulla ricerca a tutti i costi dell'omologazione fra gli individui e caratterizzata (tale discriminazione) da un forte rifiuto delle differenze e delle diversità. Ancora, è possibile parlare di "dispotismo democratico"¹⁷², ovvero di un falso modello di libertà in cui non si distingue più tra quanto è naturale e quanto non lo è ma si persegue l'idea di uniformità e omologazione così da non creare squilibri sociali.¹⁷³

Il discorso religioso inerente l'Islam è stato dunque impostato in modo tale da risultare ben controllabile dalle autorità, quasi in

¹⁷¹ Hajjat A., Mohammad M., *Islamofobie. Comment les élites françaises fabriquent le problème musulman*, Paris, La Decouverte, 2013, p 33 e p 148

¹⁷² Magni B., *I confini del corpo*, in *Trattato di biodiritto*, diretto da Rodotà S., Zatti P., Milano, Giuffrè, 2011, p 24

¹⁷³ Battistelli F., *La sicurezza e la sua ombra. Terrorismo, panico, costruzione della minaccia*, Roma, Donzelli, 2016, p 9

termini autoritari, e in questo senso l'espressione che simboleggia meglio tale assunto è quella di Sarkozy, che al momento della promulgazione della legge affermò: << *Quando si entra in una moschea ci si deve togliere le scarpe. Allo stesso modo, quando un'allieva entra in classe, deve togliersi il velo* >>. ¹⁷⁴

Le difficoltà nella convivenza tra francesi e musulmani sono dunque permanenti (come nel resto d'Europa), e hanno come primo e principale bersaglio (molto spesso) il velo indossato dalle donne; ciò è dovuto alle problematiche relative alla coesistenza tra abitudini islamiche e diritto di tale Paese e si lega alla regolamentazione dell'*hijāb* all'interno della stessa comunità islamica oltre che al suo esterno, nei rapporti con la società francese. ¹⁷⁵

¹⁷⁴ Tevanian P., *Il razzismo repubblicano e le sue metafore: il caso della metafora laica*, in (a cura di) Costantini D., *Multiculturalismo*, pp 144-165

¹⁷⁵ Radio Montecarlo, <https://www.mc-doualiya.com/programs/%D9%85%D8%AF%D9%88%D9%86%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%85/20191119-%D8%BA%D8%A7%D8%AF%D8%A9-%D8%B9%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D8%A3%D9%8A-%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D9%84%D8%A7-%D9%8A%D8%AC%D8%A8-%D8%AD%D8%B5%D8%B1%D9%87-%D9%81%D9%8A-%D9%82%D8%B7%D8%B9%D8%A9-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%85%D8%A7%D8%B4>

البحر المباشر

MCD
مونت كارلو
الدولية

الأكثر قراءة أبراج برامج فرنسا للغرب العربي الشرق الأوسط #فيروس كورونا

الحجاب وجدل الإسلام في فرنسا

نشرت في: 13:07 - 24/11/2019

بودكاست سمعي



خبر وتحليل الحجاب وجدل الإسلام في فرنسا

00:03 02:54

ينتمحور هذا البودكاست حول الحجاب وجدل الإسلام في فرنسا حيث اصبح الحديث حول الحجاب يأخذ منحاً سياسياً 2 *Anteprima* كما هو منتظر من خلال استنفار الأحزاب اليمينية، الوسطية منها والمتطرفة، من أجل توجيه النقاش نحو ملف الهجرة باعتبار جزء مهم من المهاجرين في فرنسا هم من أصول ثقافية إسلامية. في المقابل يقتصر أنصار الحجاب ومن يتسامحون مع وجوده في مؤسسات الدولة على اعتبار الموضوع من باب الحريات الدينية

Anteprima 2: il presente podcast si concentra sul velo e sulla polemica ad esso legata che si sviluppa in Francia, Paese in cui il discorso sul velo assume una valenza politica, dal momento che, contro esso, si mobilitano i partiti di destra, sia centristi che estremisti, in nome della libertà religiosa.

Scontro sul velo a scuola che rientra in quello più generale tra individualismo religioso, ovvero il praticare ciò in cui si crede non all'interno di una comunità organizzata ma da sé, e principi di imparzialità delle istituzioni pubbliche¹⁷⁶, non influenzate da

¹⁷⁶ <https://www.mc-doualiya.com/chronicles/%D8%AE%D8%A8%D8%B1-%D9%88%D8%AA%D8%AD%D9%84%D9%8A%D9%84/20191124-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AC%D8%A7%D8%A8-%D9%88%D8%AC%D8%AF%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D9%81%D9%8A-%D9%81%D8%B1%D9%86%D8%B3%D8%A7>

elementi di natura confessionale¹⁷⁷; ciò in virtù dell'assunto base della società francese, consistente nel garantire a tutti parità di diritto e uniformità di trattamento, elemento non presente ad esempio in Germania¹⁷⁸. Qui infatti, vige il principio dello *ius sanguinis*, ovvero l'appartenenza o meno al popolo tedesco che implica l'essere inizialmente considerati come ospiti nel Paese d'accoglienza per poi, dopo alcuni anni, divenire effettivamente cittadini dello Stato in cui ci si trova. Ad un cambiamento circa l'acquisizione della cittadinanza tedesca si arriva fra anni '80 e '90 del '900, quando ci si rende conto che la percentuale di coloro che provengono da Paesi islamici è di gran lunga superiore rispetto a 20 anni prima o comunque alle stime inizialmente elaborate: si vede come da un lato nel corso del tempo gli immigrati hanno potuto riunirsi ai propri familiari grazie ad una politica che incentiva la presenza di nuova manodopera negli Stati europei che in tal modo possono progredire economicamente; dall'altro lato ci si è reso conto che tale sistema d'accoglienza non è più praticabile e va riformato per adattarsi ai nuovi flussi migratori. La decisione che segna il cambio di passo, in terra teutonica, nelle politiche di accoglienza e gestione dell'immigrazione (nel nostro ambito d'interesse musulmana) è quella di chiudere le scuole differenziate per chi proviene dall'estero, e di integrare i nuovi arrivati nella scuola pubblica; contemporaneamente vengono velocizzate le procedure per l'acquisizione della cittadinanza tedesca così da ridurre i tempi¹⁷⁹.

Sempre in Germania, è importante analizzare la questione del velo dal momento che nel Paese centro europeo ha luogo una diatriba che costituisce, da un punto di vista legislativo, un interessante caso di natura costituzionale: nel 2003 infatti, la Suprema Corte tedesca accetta il ricorso (a differenza di quanto fatto precedentemente dal Tribunale amministrativo di Stoccarda, dalla Corte di giustizia amministrativa del *Land* e dal Tribunale

¹⁷⁷ Ferrari S., *Islam ed Europa*, p 95

¹⁷⁸ Pace E., *L'Islam in Europa Modelli di integrazione*, Carocci editore, Roma, 2004, p 65

¹⁷⁹ *Ibid*

amministrativo di Berlino, che avevano rigettato tale ricorso) presentato da una maestra musulmana contro le pubbliche autorità del Baden Wuttemberg, *Land* in cui si svolge la vicenda; donna che si rivolge alla Suprema Corte dal momento che, nonostante avesse superato tirocinio ed esame di Stato, non vede assegnata una cattedra per aver dichiarato durante i colloqui di voler indossare il velo. I giudici costituzionali si esprimono a suo favore affermando che impedirle di accedere alla professione sarebbe una violazione del principio di libertà religiosa e della possibilità di svolgere un lavoro senza discriminazioni.¹⁸⁰ Pronunciamento della Corte che non condanna il velo (non essendo questo uno strumento atto a diffondere una determinata dottrina religiosa) bensì afferma che esso è “*espressione di enunciati e idee di valore altamente differenziato*”¹⁸¹.

Problemi di convivenza e accettazione tra le parti, specie se una di queste è musulmana, si registrano anche in Belgio, Olanda, Gran Bretagna e Svizzera. In quest’ultimo Paese si vive una situazione in parte simile a quella francese, anche a livello legislativo, seppur limitatamente influenzata da quest’ultima. Più esattamente, nel 1995 il dipartimento della pubblica istruzione del cantone di Ginevra si esprime a favore dell’accettazione di studenti che indossano il *hiġāb*: tale decisione trae i suoi presupposti da una sentenza del Tribunale federale emessa due anni prima, nella quale si afferma che per << *i cittadini di altri paesi e culture residenti in Svizzera, [...] non è deducibile una regola giuridica secondo cui devono imporsi delle restrizioni sproporzionate nelle loro convinzioni religiose o filosofiche*>>¹⁸². Dipartimento che un anno dopo, nel 1996, si muove in senso opposto ordinando ad un’insegnante di scuola elementare di togliere il velo, insistendo sul fatto che << *l’abbigliamento*

¹⁸⁰ Ibid

¹⁸¹ Odugbor O. Marcellus, *Il diritto musulmano*, Lateran University Press, Brossura, 2010, p 27 << Accanto al desiderio di rispettare regole di abbigliamento, [...] può essere interpretato anche come segno per la conservazione di tradizioni della società di origine>>

¹⁸² Ferrari S., *Islam ed Europa*, p 77

rappresenta anche indipendentemente dalla volontà della ricorrente, il vettore di un messaggio religioso in una forma sufficientemente forte >>¹⁸³; tale pronunciamento, contrario al ricorso della docente, viene confermato l'anno successivo dal Tribunale federale elvetico e nel 2001 dalla Corte europea per i diritti dell'uomo di Strasburgo: il primo dei due enti giuridici afferma che la docente, a domande degli alunni inerenti la sfera religiosa difficilmente avrebbe potuto celare le proprie convinzioni confessionali, oltre al fatto che lavorando in una scuola rappresenta lo Stato ed è quindi tenuta al rispetto del principio di non identificazione. La Corte di Strasburgo, da par sua, rifacendosi alla sentenza Kokkinakis¹⁸⁴ evidenzia come nelle società democratiche più sviluppate, in cui convivono varie culture e quindi orientamenti religiosi, può risultare necessario limitare alcune libertà individuali per tutelare quelle collettive, così da non far venir meno i diritti di ciascun individuo¹⁸⁵.

In Olanda il velo è fonte di ampio dibattito a livello giuridico e sociale da molto tempo, più esattamente a partire da metà anni '80: nel Paese infatti ci si è interrogati circa la base religiosa dell'uso del velo per la componente femminile e sui termini in cui gli organi decisionali delle scuole dovessero tenere in conto tale aspetto e se vietare o meno tale accessorio dell'abbigliamento femminile musulmano. Sin da subito sono emerse differenze tra ambito pubblico e istituti cristiani, dal momento che nel primo caso potevano essere imposte limitazioni alle donne musulmane circa l'uso del velo e la frequentazione obbligatoria delle lezioni di nuoto ed educazione fisica, restrizioni che potevano essere revocate in base alle decisioni delle pubbliche autorità, mentre le scuole cristiane potevano proibire alle proprie alunne l'utilizzo di tale copricapo: ciò è quanto stabilito nel 1989 dalla Corte di giustizia della città di Den Bosch, che ha decretato come i

¹⁸³ Ibid

¹⁸⁴ 25/05/1993, con la quale la Corte europea dei diritti dell'uomo condanna la Grecia, Paese natale dell'uomo, in quanto violante la libertà religiosa di quest'ultimo.

¹⁸⁵ Ibid

cittadini possano subire limitazioni alle proprie libertà sulla base di comprovate esigenze, ma allo stesso tempo nessun limite viene imposto agli enti o istituti privati (nella fattispecie cristiani) che quindi possono liberamente prendere le decisioni che ritengono più opportune. Tale pronunciamento è rimasto non verificato per molto tempo prima di essere preso in considerazione dalla Suprema Corte olandese¹⁸⁶; la situazione nei Paesi Bassi è rimasta incerta fino ai giorni nostri, dal momento che non si è ancora pervenuti ad una decisione unitaria da parte delle istituzioni.

Anche il vicino Belgio ha vissuto una condizione di incertezza e continui dibattiti attorno il mondo musulmano, dato che per un verso si chiede alla componente islamica di togliere il velo così da evitare problemi di riconoscimento o simili, e dall'altro ci si scontra con i diritti di chi professa l'Islam e in generale con diritti e libertà inviolabili di ciascun individuo.¹⁸⁷

A testimonianza di tale clima di dibattito attorno al velo (e di polemica attorno il mondo musulmano) nel Paese dell'Europa centrale, è significativa la sentenza cosiddetta "C 157/15" o Achbita (dal nome della donna musulmana coinvolta nel pronunciamento della Corte di Giustizia europea¹⁸⁸), da cui emerge come l'*hiğāb* sia stato considerato nella fattispecie in questione un elemento ostacolante nello svolgimento del lavoro della musulmana, oltre che negativo per quanto concerne l'azienda di sorveglianza e sicurezza presso la quale la donna era impiegata: ostacolo che ha portato al suo licenziamento. Aspetto caratterizzante in tal senso infatti è stato il suo essere *receptionist*, ovvero avere un rapporto visivo con i clienti; ciononostante, quello della Corte di Giustizia non è un pronunciamento definitivo, dal momento che spetta al giudice di merito valutare se occorrono o meno i presupposti per una tale drastica decisione.

¹⁸⁶ Shadid, Koningsveld, *Muslim dress in Europe*, <https://www.unive.it/indexislamicus> pp 49-54

¹⁸⁷ Ibid, pp 54- 58

¹⁸⁸ Sentenza della Corte di Giustizia europea 14/03/2017 (in Belgio sentenza C 157/15 o Achbita, in Francia sentenza C 188/15 o Bougnaoui)

A riguardo, va fatta una distinzione importante tra discriminazione diretta e indiretta, determinando la prima la mancata tutela dei diritti e delle libertà individuali sulla base delle convinzioni politiche o religiose dell'individuo, e la seconda determinando effetti negativi sulle libertà individuali pur essendo formalmente neutra: in questo secondo caso, va valutato se le restrizioni stabilite nei confronti di un individuo in relazione al suo manifestare espressamente convinzioni politiche o religiose, siano giustificate da valide motivazioni.

In Stati come la Svezia la situazione è relativamente più tranquilla¹⁸⁹ perché vige una gestione dei rapporti tale che alle comunità religiose diverse da quelle locali è consentito professare il proprio credo e seguire gli annessi riti purché si rispettino le regole del Paese ospitante. Si tratta di Nazioni in cui vige una distinzione tra Chiesa di Stato e Chiesa nazionale e nelle quali le autorità politiche intervengono molto limitatamente nelle questioni religiose lasciando libertà di scelta e azione ai membri di tali comunità (come detto a principio del presente lavoro).

Prima di proseguire nel nostro viaggio di studio e analisi sul velo e su ciò che esso comporta per le donne musulmane che lo indossano, ritengo interessante porre l'attenzione sull'esistenza delle moschee femminili in Europa (nel caso specifico in Danimarca) e sul ruolo delle musulmane al loro interno e in generale nel mondo islamico.

Come sappiamo, lo spazio pubblico al di là delle mura domestiche è generalmente vietato alle musulmane, dal momento che non le si ritiene in grado di gestire un tale ambito in quanto fonte di disordine sociale: ciò è quanto accade soprattutto nei Paesi arabo – musulmani dove sono ancora forti le resistenze nei confronti delle donne. In Europa invece la situazione è differente, dal momento che in Paesi come la Gran Bretagna, a Londra in particolare, è possibile che una donna divenga *imam* della

¹⁸⁹ Ferrari S., *Islam ed Europa*, p 24

comunità musulmana *queer* e più in generale LGBTQ: qualcosa di straordinario, mettendola su un piano teorico assoluto, tenuto conto della visione della donna nel mondo islamico. Restando in Gran Bretagna, nella vicina cittadina di Bradford lo scenario è completamente diverso, dato che la cittadina è abitata da una comunità musulmana di origini pakistane con un alto tasso di segregazione sociale e dove non è solitamente consentito alle donne di prender parte alla preghiera unitamente agli uomini¹⁹⁰.

Di recente, però, il Consiglio delle donne musulmane presente in città ha deciso di rompere con la tradizione e di istituire una sezione femminile e un consiglio d'amministrazione a maggioranza femminile: decisione che è stata approvata da una delle più importanti istituzioni educative islamiche presenti in Europa e in America. L'imam Zaid Shakir, co – fondatore dello Zaytuna College¹⁹¹, ha infatti favorevolmente accolto l'idea del Consiglio di Bradford (che non prevede di oltrepassare i limiti delle relazioni di genere stabilite nell'Islam) affermando che l'apporto delle donne dato dal talento e dalle abilità che possiedono contribuisce a migliorare il *masjid*, moschea in arabo.

In Danimarca infine, la richiesta di un imam donna, Sherin Khankan, ha incontrato il favore delle fedeli e l'opposizione di tre deputati danesi, che le hanno mosso l'accusa di voler dar vita ad un luogo in cui praticare la flagellazione e, in generale, le norme più severe della *shari'a*. Quest'ultimo aspetto dimostra che, grazie anche all'intervento dei media occidentali (come nel caso danese) una donna musulmana trova grandi difficoltà ad esprimersi liberamente in Occidente dal momento che per un verso vengono meno alcuni bavagli che caratterizzano la vita nei Paesi arabo – musulmani ma dall'altro, giocando sulla parola

¹⁹⁰ Petersen J., *Pop-Mosques, Social Media Adhan and the Making of Female and LGBTQ Inclusive Imams*, Journal of Muslims in Europe, vol 8, n. 2, p 178-196

¹⁹¹ Lo Zaytuna College è un college musulmano sunnita fondato a Berkeley (California) nel 2008. Fondato da Hamza Yusuf, Zaid Shakir e Hatem Bazian, è stato il primo college musulmano ad essere fondato negli Stati Uniti. Prima di divenire college, lo Zaytuna era un istituto fondato nel 1996 da Hamza Yusuf e Hesham Alausi

velo, se ne costruiscono di altri molto più soffocanti e accecanti della propria persona.

A conclusione di questo paragrafo, è possibile dire che per un'effettiva e quanto più completa integrazione dei musulmani e delle musulmane (in particolare) nella realtà occidentale, è necessaria maggiore comprensione delle esigenze femminili islamiche a partire dal considerare le donne che professano la religione di Allah come soggetti aventi gli stessi diritti della controparte maschile e che devono quindi essere poste sullo stesso piano; è necessario inoltre non isolare la componente musulmana presente nelle società europee e non imporre presunti modelli di integrazione che, a lungo andare, si rivelano errati e discriminatori.

3.5 E in Italia?

Nel nostro Paese vivono circa 5.141.000 stranieri di cui la maggioranza assoluta è di fede cristiana (oltre 2.000.000 di individui) e poco meno di un terzo (oltre 1 milione e mezzo di persone) professa la religione islamica (numeri in aumento negli ultimi anni); ai musulmani presenti nel nostro territorio non è riconosciuta alcuna tutela legislativa, al pari di altre confessioni come quella ortodossa (solo quella greco - ortodossa possiede un'intesa con le autorità italiane) o ai sikh e la loro o meno permanenza nel nostro territorio è stabilita in base alla domanda di forza lavoro, ragion per cui vista la perdurante crisi economica, tale modello è fortemente messo in crisi¹⁹². La mancata tutela legale è dovuta all'assenza di un impianto normativo moderno che protegga le confessioni presenti in Italia¹⁹³, in quanto ci si

¹⁹² Zanfrini, L., *Convivere con il "differente". Il modello italiano alla prova dell'immigrazione*, in REMHU: *Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana*, 2012, p 25

¹⁹³ Arosio G., *Islam in Italia*, p 25, contenente i dati presenti nel Dossier Statistico immigrazione 2018, condotto dal centro studi e ricerche IDOS in partenariato con il Centro Studi Confronti.

basa ancora su quello di epoca fascista¹⁹⁴ sui “culti ammessi”. Tuttavia, una normazione del fenomeno migratorio e più nello specifico di quello islamico, si ha con la legge Turco - Napolitano del 1998, con la quale entra in scena per la prima volta nel vocabolario politico – sociale italiano la parola integrazione; da quel momento, l’Italia cessa di essere un Paese di sola emigrazione e inizia ad essere anche un Paese di immigrazione.¹⁹⁵

L’idea d’integrazione, cui si è giunti attraverso un’apposita commissione istituita dal governo Prodi in quel periodo e attraverso la cui attività è stato definito il concetto stesso di integrazione, non si è comunque sviluppata in maniera lineare con quello che dovrebbe essere il suo naturale percorso: quando in Italia e in Occidente si utilizza questo termine infatti, come già visto nel caso francese, non ci si riferisce ad un’integrazione a 360° del “diverso” nella società di arrivo, ma s’intende fondamentalmente un processo di assimilazionismo e di adattamento dello straniero alla nuova realtà in cui vive. È il musulmano (e soprattutto la musulmana) che deve adattarsi al modo di vivere e comportarsi italiano, o francese o di qualsiasi altro Paese occidentale, mentre da parte europea e in generale dei Paesi più sviluppati v’è solo un’azione di marginalizzazione di chi professa la religione islamica o proviene da uno Stato arabo, un tentativo di tenere a distanza un potenziale grande pericolo sociale.

Il concetto di integrazione, per come è stato formulato, si basa sul ruolo delle donne che hanno su di sé il peso di costruire la società futura, fornendo certezze e punti di riferimento di cui in realtà avrebbero bisogno anch’esse: le madri devono educare i propri figli (non anche le figlie, dato che viene posto l’accento sulla figura maschile piuttosto che considerare sullo stesso piano

¹⁹⁴ Lo Piparo G., *Velo islamico in Italia: cosa dice la legge*, in Voce controcorrente, 2019, <https://vocecontrocorrente.it/velo-islamico-in-italia-cosa-dice-la-legge/>, 05/02/2020

¹⁹⁵ Farris S. R., *La retorica dell’integrazione*, in (a cura di) Bonfiglioli C., Cirillo L., Corradi L., De Vivo B., Farris S.R., Perilli V., *La straniera*, Roma, Edizioni Alegre, 2009, pp 84-96

entrambi i soggetti), al pari delle altre donne che devono istruire i familiari o i parenti da poco arrivati che si trovano all'interno del nuovo contesto sociale, senza che nemmeno tali donne abbiano conoscenza della nuova realtà. Si tratta quindi, a ben vedere, di un patriarcalismo e di una politica assimilazionista sotto mentite spoglie.

L'errata interpretazione del concetto di integrazione è ravvisabile anche a partire dall'etimologia stessa della parola, che deriva dal latino *integer/ integrum*¹⁹⁶, integro, e dal verbo *in - tangere*, cioè non toccare, non modificare: si vuole inglobare all'interno della propria una cultura diversa, senza però comprenderla e accettarla fino in fondo. Ecco perché a lungo andare sorgono problemi di convivenza fra le parti, che possono sfociare in diatribe legali o più serie questioni sociali.

In tal senso si può affermare come il legislatore italiano finora si sia limitato ad accogliere i nuovi arrivati non a 360°, favorendo una loro completa integrazione, ma solo per questioni di potenziale profitto economico (sfruttare tale forza lavoro per il progresso del nostro Paese) o nell'ottica di un'accoglienza seguita da una non troppo tardiva espulsione dai confini italiani. Ciò è avvenuto non solo in termini diretti, specie al Nord Italia e ad opera del partito della Lega Nord, ma anche indirettamente chiedendo agli immigrati di registrarsi presso gli appositi organi, italiani e islamici, senza tener in alcun conto la loro difficoltà linguistica nel comunicare data dalla mancata conoscenza della nostra lingua.

Ciò che caratterizza la realtà musulmana nel nostro Paese è la provenienza da aree geografiche diverse che determina una presenza etnica e nazionale fortemente variegata, con pratiche e progetti migratori diversi e in assenza di un retaggio coloniale forte come nel caso delle ex colonie anglo - francesi: nel nostro Paese sono infatti presenti marocchini, tunisini, egiziani e

¹⁹⁶ Ibid

senegalesi - citando le nazionalità più numerose rispetto alle altre, che arrivano con un bagaglio personale differente¹⁹⁷. Tra tali nazionalità possiamo notare delle diversità, di genere ad esempio, con un certo equilibrio nel mondo marocchino e una netta prevalenza maschile in quello senegalese; ancora, mentre per chi proviene dal Nord Africa, egiziani inclusi, il trasferirsi in un'altra Nazione può costituire in partenza qualcosa di temporaneo per poi divenire un progetto più stabile e permanente, i senegalesi intendono il trasferimento in uno Stato diverso dal proprio per un periodo non superiore ai 10 - 15 anni a seguito del quale vi sarà un ritorno nella terra d'origine (dando vita ad un progetto migratorio circolare di ricambio¹⁹⁸).

Le motivazioni che spingono la maggior parte dei musulmani a trasferirsi in un Paese come l'Italia sono legate, oltre all'aspetto lavorativo, soprattutto allo stile di vita occidentale, più libero e con maggiori opportunità, anche per le donne, di realizzarsi e non essere vincolati a usi e costumi tradizionali. Donne che svolgono un ruolo molto importante nella comunità musulmana immigrata stabilendo il confine tra lecito e illecito, fornendo gli elementi per costruire l'identità collettiva e innalzando barriere a tutela dell'identità individuale e comunitaria. Le donne musulmane, oggi, essendo consapevoli della propria importanza, reclamano maggiore autonomia all'interno della coppia e dunque una presenza maschile non invalidante, a sottolineare anche la volontà di svincolarsi da legami familiari particolarmente oppressivi, tipici del Paese di provenienza; donne che vivono la religione in modo personale cercando anche qui di liberarsi dai dettami maschili (ripensando e avanzando degli interrogativi in termini critici su alcuni passaggi del Corano ma non per questo allontanandosi dal suo messaggio). Possiamo dunque parlare nel nostro Paese di un "*Islam plurale*"¹⁹⁹, sia per le diverse culture

¹⁹⁷ Saint-Blancat C.I, *L'Islam in Italia*,
Una presenza plurale, Edizioni Lavoro, 1999, p 37

¹⁹⁸ Ibid

¹⁹⁹ Ibid

islamiche presenti nel territorio che per il modo in cui ciascuno vive la religione

Donne che cercano di vivere la propria vita di musulmane emigrate in un Paese diverso dal proprio, secondo i precetti musulmani ma allo stesso tempo con minori limitazioni, specie a livello culturale, rispetto a quelle vigenti nelle proprie terre d'origine: in alcuni frangenti ad esempio tali donne emigrate cercano di insegnare ai propri figli i valori islamici pur in un contesto per certi versi più liberale rispetto agli Stati musulmani (con l'espressione "per certi versi" intendo riferirmi al fatto che, come sappiamo, in Europa come nel nostro Paese i musulmani sono guardati molto spesso con sospetto dall'opinione pubblica); in altri casi l'integrazione nel nuovo contesto riesce più difficilmente o non riesce del tutto, dal punto di vista linguistico a quello culturale più in generale.²⁰⁰

Si tratta di soggetti giuridici giunti nel nostro Paese per ricongiungersi con mariti, padri, figli partiti in precedenza e che costituiscono (tra i vari gruppi migratori verso l'Italia) la percentuale più alta di soggetti inattivi sul mercato del lavoro nazionale, dal momento che per egiziane, bangladesi, marocchine o donne provenienti dal Sud - est asiatico risulta più difficile trovare un impiego nel nostro Paese rispetto ad esempio alle donne dell'Europa orientale²⁰¹. Ciò è dovuto sia a fattori interni alla comunità musulmana (l'uomo si occupa degli affari pubblici, esterni alla famiglia, la donna della cura della prole e della casa, impedendo a quest'ultima la conoscenza della lingua e del nuovo contesto in cui si trovano a vivere) sia esterni alla comunità, in particolare per quanto concerne le discriminazioni religiose (*in primis* il velo)²⁰²: un caso emblematico a riguardo è quello della giovane Sara Mahmoud, di origine egiziana e musulmana, che nonostante sia nata in Italia e abbia la cittadinanza italiana, si è

²⁰⁰ Chiappelli T., *Religione e società*, XXIV, settembre - dicembre, 2009, docente di Scienze dell'educazione e della psicologia presso l'Università degli Studi di Firenze, p 23

²⁰¹ Bello G. B., *La dimensione dell'immigrazione femminile in Italia*, Università degli Studi di Milano, p 24

²⁰² Dossier Statistico Immigrazione, 2015

vista rifiutare un impiego di volantinaggio perché il datore di lavoro della fiera di calzature presso la quale la giovane avrebbe voluto trovare un impiego chiedeva, tra i requisiti, di “avere capelli lunghi e vaporosi”.²⁰³ Come verrebbe spontaneo immaginare, molto spesso queste donne vivono una realtà fatta di restrizioni, botte e insulti da parte dei mariti e padri dei propri figli i quali, in nome dell’ortodossia che ritengono più giusta, ricorrono alla violenza anche nei confronti dei più piccoli: molti uomini musulmani infatti affermano che le proprie mogli e figlie non devono indossare abiti scollati, bensì coprirsi secondo usi e costumi islamici così da non vestire “all’occidentale”. Tra gli innumerevoli casi di donne che non riescono a sottrarsi a tali pratiche violente e umilianti ve ne sono invece alcuni in controtendenza, come quello di Khadigia, di origine marocchina e che vive in Italia da oltre vent’anni, che trova la forza di ribellarsi al proprio compagno violento non appena quest’ultimo sta per usare violenza - per la prima volta nella loro vita familiare - nei confronti del loro figlio; gesto ancor più significativo, quello della donna, per la solitudine in cui è lasciata soprattutto dalle amiche che le contestano l’essersi ribellata al proprio uomo, aspetto a loro dire non contemplato dalla religione e dalla pratica islamica.

A tutela delle musulmane che vivono nel nostro Paese esiste un’associazione chiamata ADAMI (Associazione donne musulmane d’Italia), nata nel 2001 e che si prefigge come obiettivo principale l’inserimento delle donne professanti la religione di Allah nel nostro contesto nazionale pur mantenendo la propria identità culturale, abbattendo i pregiudizi e gli stereotipi gravanti sulle musulmane.

Nel tentativo di superare la problematica relativa all’assenza di un accordo tra Stato italiano e comunità musulmana (e la conseguente assenza di tutele per chi professa il credo islamico), i governi Renzi e Gentiloni hanno avviato un tavolo di confronto

²⁰³ Ibid

con le comunità islamiche presenti nel nostro territorio, anche grazie ad un'attività di consulenza e mediazione con il Consiglio per l'Islam italiano; tavolo che si è interrotto con quello che è poi stato ribattezzato "Governo Conte 1" a seguito della politica dell'allora ministro degli Interni Matteo Salvini, in conseguenza della quale le principali associazioni islamiche presenti nel nostro Paese decidono di sottoscrivere un patto per l'Islam.

Con l'avvento del nuovo esecutivo, il cosiddetto "Conte bis", non è possibile al momento sapere come evolverà la situazione; c'è il timore, almeno a detta dell'autore del presente articolo, di una diaspora islamica in associazioni operanti singolarmente e prive di un collegamento unitario, aspetto questo che vanificherebbe i possibili effetti positivi di un qualsiasi patto con l'Islam. Pur tuttavia è corretto precisare come a livello normativo oltre al citato riferimento di epoca fascista (Regio decreto n.773 del 1931 che vieta di << comparire mascherati in luogo pubblico >>)²⁰⁴ l'unica ed effettiva norma regolante la questione, seppur molto alla larga, è la legge 152 del 1975, che ha subito due successive modifiche nel '77 e nel 2005²⁰⁵ e affermate che << è vietato l'uso di caschi protettivi o di qualsiasi altro mezzo che impedisca il riconoscimento della persona senza giustificato motivo >>.²⁰⁶ In riferimento a tale legge si è espresso il Consiglio di Stato nel



²⁰⁴ Ibid

²⁰⁵ Decreto Pisanu (dal cognome dell'allora Ministro degli Interni) che prevede due anni di reclusione e una sanzione fino a 2000€.

²⁰⁶ Provvedimento emanato nell'ambito della lotta al terrorismo e poi esteso anche alla questione del velo

2008 con sentenza 3076/2008, affermando che l'articolo 5 di suddetta norma consente di indossare il velo nel nostro Paese. Più nello specifico il Consiglio afferma, con tale pronunciamento, come compito del giudice che si pronuncia sull'uso del velo non sia quello di entrare nel merito della questione, verificando la natura del simbolo, quanto piuttosto che l'utilizzo di quest'ultimo non impedisca il riconoscimento dei soggetti che lo indossano.

È chiarificatrice in tal senso la vicenda della dottoressa Belfakir, praticante presso il Tribunale di Modena e Reggio Emilia, sollevata dal suo incarico perché indossante l'*hiġāb*; alla sua difesa da tali accuse, non ha fatto seguito alcuna replica da parte delle autorità giudiziarie che l'avevano sospesa dall'incarico, a dimostrazione della natura ideologica (piuttosto che basata su episodi effettivamente riscontrabili) della decisione presa nei suoi confronti.

Nel tentativo di fornire un chiaro e moderno sistema normativo che permetta di regolamentare al meglio la situazione, nell'agosto 2011 la deputata del Pdl di origini marocchine Souad Sbai, firma insieme al collega Manlio Contento una proposta di legge nella quale si afferma il divieto di indossare caschi protettivi o indumenti che non permettano di riconoscere il soggetto in questione, compresi quelli di natura etnica o culturale, come *niqāb* e *burqa*. Il primo sì a tale proposta suscita un ampio dibattito tra favorevoli e contrari ad una limitazione del velo. Tra i primi si annovera un'autorevole penna del giornalismo italiano quale Giuliana Sgrena, che in un editoriale pubblicato sul "Manifesto" - giornale per cui lavora - si dichiara concorde con la citata proposta di legge perché a suo dire bisogna garantire la dignità e la libertà delle donne; tra i contrari, le musulmane residenti nel nostro Paese (molte delle quali nate e cresciute qui) che reclamano a gran voce il loro diritto a poter indossare il velo in quanto in tal modo non si sentono private della propria libertà e non sono obbligate dai rispettivi mariti, familiari o parenti a portare tale capo d'abbigliamento; velo che rappresenta zelo

religioso, autodisciplina, dedizione, adesione ad una virtù, in base a quanto affermano in una lettera “delle libere italiane velate” scritta nel 2010 e indirizzata alle quattro principali cariche dello Stato, nella quale si chiede piena libertà di poter indossare il velo e di professare la propria religione, così da potersi proteggere dagli attacchi subiti negli ultimi tempi.

Altra nota positiva nella difficile convivenza tra fedi diverse è quella di Sara Murchid, di famiglia marocchina ma nata e cresciuta in Italia, la quale indossa il velo per scelta personale sentendosi una donna libera e slegando il *hiğāb* dalla retorica ad essa sottostante. Sara trascorre la sua vita nel nostro Paese senza particolari problemi, eccezion fatta per due episodi avvenuti all'interno dell'Università di Bologna da lei frequentata che non le impediscono comunque di laurearsi e coronare il suo sogno di diventare avvocato; il dettaglio più rilevante è rappresentato dagli sguardi ricevuti al momento della proclamazione che le fanno capire come il tipo di integrazione da lei immaginato non corrisponda alla realtà e anche l'ignoranza alla base degli atteggiamenti di molte persone.

Analizzando la realtà nostrana per capire come ha luogo la convivenza tra sistemi religiosi così diversi nel nostro Paese, è possibile notare come essa sia di solito caratterizzata da tensioni e attriti tra le parti dovuti da un lato all'azione di forze politiche di estrema destra - specie nel Nord Italia e ad opera della Lega Nord - e dall'altro dalla visibilità e quindi facile riconoscibilità di due degli aspetti maggiormente riscontrabili della religione islamica, vale a dire le moschee e il velo. Nel primo caso, le citate forze politiche estremiste cercano di bloccare in qualsiasi modo la realizzazione di tali costruzioni così che solitamente le parti in causa ricorrono ai Tribunali amministrativi regionali (o Tar) che intervengono basandosi sulle normative vigenti nel nostro Paese, generando però una situazione restrittiva per i musulmani. Altra spinosa questione che ciclicamente sale agli onori delle cronache in Italia è rappresentata dalla vestizione del

velo; nonostante come ben sappiamo il nostro Stato non prevede un divieto di entrare a capo coperto in luoghi pubblici, il velo scatena quasi sempre un ampio dibattito in seno alla nostra società. Da tener presente come non si tratta della volontà di una minoranza di affermarsi sulla scena pubblica, bensì della libertà di manifestare la propria appartenenza identitaria nel rispetto della libertà di autodeterminazione di ciascuno, nello specifico delle donne musulmane. Da sottolineare a riguardo come, al di là delle singole casistiche, ogni Regione nel nostro Paese si muova in maniera autonoma nell'affrontare la "questione islamica", se così vogliamo chiamarla, e come nei casi in cui la Corte Costituzionale venga interpellata in merito a controversie in materia, opti per il non decidere dirimendo la risoluzione delle stesse ai singoli tribunali che operano in un ambito sconosciuto.

In una forte atmosfera di contenzioso tra le parti come quella italiana, sia sui generali problemi di convivenza col mondo musulmano sia più nello specifico relativamente al velo, spesso ci si rivolge alla Corte dei diritti umani di Strasburgo, la quale si esprime a riguardo (relativamente cioè al portare tale accessorio) affermando che l'imposizione di divieti di indossare il velo non lede la parte musulmana essendo garantito uno dei principi fondamentali delle relazioni tra soggetti differenti, cioè quello di poter vedere chiaramente il proprio interlocutore²⁰⁷; ciò è sintomatico della mentalità comunemente diffusa - anche a livello politico - nel nostro Paese in merito alla figura femminile musulmana, dal momento che o la si vede come oppressa e umiliata oppure, nel caso in cui non siano velate, come un'entità uscita dalla nostra fantasia²⁰⁸. Negli anni, dalle autorità locali, sono emanati provvedimenti che vanno contro la libertà di vestire delle donne musulmane: tali normative sono bocciate dai prefetti e in un caso dal Consiglio di Stato²⁰⁹; circostanza che può essere

²⁰⁷ Corte europea dei diritti umani, 1 luglio 2014, S.A.S vs France, App. no. 43835/11

²⁰⁸ Pepicelli R., *Donne senza velo e diritti*, p 27

²⁰⁹ Consiglio di Stato, Sez VI, no 3076/2008, in (a cura di) Falletti E., docente di Diritto privato comparato presso l'Università Carlo Cattaneo LIUC di Castellanza, Scuola di Diritto.

presa come esempio è quella relativa all'uso del velo in Friuli Venezia Giulia ove in seguito alla circolare di un dirigente scolastico che vieta ad alcune studentesse di una scuola locale di portare il velo successivamente ad una rissa scoppiata tra alcuni loro compagni maschi (senza che dunque le ragazze fossero coinvolte) il Garante regionale dei diritti della persona umana si esprime affermando che la circolare è uno strumento discriminatorio, nonché una restrizione alla libertà di religione²¹⁰.

Sempre relativamente alla coesistenza di due mondi così diversi tra loro, è giusto rimarcare alcuni aspetti problematici specie per la parte musulmana: i tentativi condotti da alcune forze politiche di ridurre, a loro dire, quanto più possibile l'uso del velo, non fanno altro che danneggiare le donne: non far indossare tale accessorio, infatti, comporta l'impedire ad una musulmana di uscire di casa (dal momento che l'uso generale è che una donna esca dalla propria abitazione coperta in modo da non attirare l'altrui attenzione), così come il sostenere che le donne musulmane vanno salvate dall'Occidente denota una matrice paternalistica e razzista.

Più complesse risultano le questioni legate al diritto di famiglia, dal momento che nella maggior parte dei Paesi islamici la poligamia ed il ripudio costituiscono una prassi giuridico - sociale, mentre in Italia no: ecco che, in presenza di una seconda moglie all'interno dello stesso nucleo familiare, il giudice italiano non può sottrarre i minori a quest'ultima dal momento che altrimenti sarebbe arrecato danno proprio ai più piccoli; ancora, il ripudio prevede un risarcimento alla donna ripudiata: non riconoscerlo, almeno nei fatti, comporterebbe un danno per la donna.²¹¹

²¹⁰ Ibid: art. 3 legge regionale no 16/2013, a tutela delle minoranze presenti nel territorio regionale

²¹¹ Leocata P., *Ecco perché vietare il velo penalizza due volte le donne islamiche*, 2019, https://www.lasicilia.it/news/cultura/219331/ecco-perche-vietare-il-velo-penalizza-due-volte-le-donne-islamiche.html?refresh_ce, 03/04/2020

Come si può notare, il mondo islamico è una realtà complessa al pari di quella occidentale, ragion per cui è difficile una convivenza pacifica: tuttavia, con atteggiamenti meno arroccati su posizioni personalistiche e di chiusura e utilizzando un po' di buon senso si possono meglio accettare le diversità esistenti e pervenire ad una quanto più possibile equa regolamentazione di entrambe le parti (come in Gran Bretagna, ove sono state istituite delle apposite corti islamiche per questioni inerenti il mondo musulmano)²¹².

A conclusione del presente paragrafo dedicato alla situazione italiana, alla descrizione dei rapporti tra musulmani e Italiani e alla regolamentazione legislativa nel nostro Paese, mi sembra interessante riportare le storie di cinque donne che vivono in Italia da tempo, alcune delle quali si sono convertite all'Islām dopo essersi trasferite nel nostro Paese e che ci permettono di osservare una nuova realtà (sviluppatasi a partire dagli anni '90) fatta di musulmane che lavorano, studiano, sono vittime di discriminazione ma allo stesso tempo rappresentano sfumature di un mondo troppo spesso visto in termini monocromatici.

La prima tra loro vive a Piacenza e dirige l'Istituto di Studi Islamici "Averroè", ma non si occupa solo di questo: la giovane donna infatti, figlia di cattolici praticanti e convertitasi all'Islām nel 2010 (con sorpresa iniziale dei suoi genitori, che hanno poi compreso la sua scelta senza particolari problemi), studia teologia, ha due lauree e altrettante specializzazioni e ha deciso d'impegnarsi nello studio teologico del Corano e della *Sunna* per aiutare i molti musulmani presenti in Italia a conoscere bene, a reinterpretare la propria tradizione. Il suo lavoro di studio e analisi si sofferma anche sul rapporto tra religione islamica e cultura europea, così da permetterle di studiare meglio il proprio vissuto e di comprendere il messaggio coranico.²¹³

²¹² Ibid

²¹³ Aldaqre - Bocca Francesca, *Sotto il suo passo nascono i fiori. Goethe e l'Islām*, La nave di Teseo, Milano, 2019, p 40

La seconda donna oggetto di questo approfondimento vive a Reggio Emilia, è single e madre di una bambina di sette anni e da sempre si occupa di interculturalità, dialogo interreligioso ed emancipazione femminile; da maggio 2019 è membro del Consiglio comunale, prima volta nella storia della città emiliana. La donna auspica che si trovi un punto di equilibrio tra alcuni valori come la fratellanza, la pace e la tolleranza e la società del Paese ospitante, di modo da poter convivere pacificamente nel contesto sociale in cui ci si trova.

La terza donna oggetto del presente studio è anch'essa impegnata a livello politico come la precedente (essendo consigliera comunale), indossa il velo e in occasione della sua candidatura a tale carica ha ricevuto insulti e minacce, ma non si è scoraggiata e ha deciso di lottare in nome suo e di tutte le musulmane che quotidianamente incontrano tante difficoltà nei vari ambiti di vita all'interno della società.

Gli ultimi due casi che ho analizzato sono quelli di una giornalista, ma anche scrittrice e poetessa, che viaggia spesso all'estero come inviata di alcune celebri testate quali *Panorama*, *Avvenire* o *The Post Internazionale* e che, in seguito a un viaggio in Siria nel 2013, ha deciso d'impegnarsi ancor di più come ambasciatrice di pace nel mondo (venendo nominata Cavaliere dell'Ordine al Merito della Repubblica dal Presidente Mattarella), lottando in nome di altre donne musulmane che vivono in Italia che vengono ripetutamente offese per il solo fatto di essere musulmane; l'altro caso cui accennavo riguarda una giovane musulmana, vice presidente dell'UCOII (Unione delle comunità islamiche d'Italia) e da sempre impegnata nella società civile. La sua attività si caratterizza per la lotta volta a tutelare i diritti di tutti, dai giovani alle donne, in modo da contrastare anche i vari rigurgiti di islamofobia presenti in Italia e in Europa. A riguardo, afferma come sia sbagliata l'idea per cui se una donna musulmana porta il velo sia o una bigotta, o una santa o una persona che non sa divertirsi, dal momento che lei stessa compie

tutte le azioni di una ragazza occidentale e ha anche avuto un fidanzato; per cui si chiede cosa ci sia di strano nella conduzione di una simile vita da parte di una musulmana.



3.6 Moda araba e *hiġāb*

Prima di proseguire nella trattazione del velo, con particolare attenzione alla realtà sicula e più ancora palermitana, credo sia interessante una piccola “digressione” sulla moda islamica, visto che il tema centrale di questa tesi è un accessorio d’abbigliamento; negli ultimi anni, infatti, comincia a svilupparsi sempre più una moda islamica che permette alle donne professanti tale religione di potersi “sentire alla moda” in qualche modo e non diverse in quanto musulmane: il riferimento è cioè alla “*modest fashion*” (letteralmente moda modesta) detta altrimenti moda islamica. I primi a lanciare e a lanciarsi in tale nuova sfida sono stati rispettivamente Dolce&Gabbana e Nike, con la “*Ramadan collection*” e appunto la “*modest fashion*”:

Un ambito fino a poco tempo fa snobbato e marginale e che adesso invece viene ritenuto essere il futuro del *business* (dal momento che alcune stime valutano un potenziale giro d’affari pari a circa 500 miliardi di dollari e, in misura più ridotta, di circa 240 miliardi di euro).

Dapprima la nuova tendenza è stata accolta nei grandi magazzini americani di Macy’s, per poi approdare sulla piattaforma online (e non solo) inglese Asos. L’idea di aprire alla *modest fashion* nel Regno Unito è stata della fotografa di moda (convertitasi all’Islam) Lisa Vogl, che ha dato vita ad un tipo di abbigliamento



che permette sia di coprire le parti del corpo che non si vuole rendere visibili (anche in relazione alle norme coraniche) che di essere *trendy*, di tendenza appunto. Nuove produzioni

Asos che si caratterizzano per

abiti lunghi e a maniche lunghe (l'*abaya*) e *hiġāb* delle più diverse colorazioni, con una gamma di tonalità brillanti al neon, motivi audaci e stampe di tendenza.²¹⁴

L'altro importante innovatore della e nella moda islamica è stato la succitata Nike, la quale ha creato un modello di *hiġāb* che ben si adatta alle necessità delle atlete musulmane: il cosiddetto pro *hiġāb* permette infatti alle donne di svolgere attività fisica senza impedimenti di vario genere, ad esempio garantendo loro la possibilità di udire il fischio dei direttori di gara durante una competizione sportiva.

Con il velo tradizionale infatti, che molte atlete erano obbligate a portare non avendo alternative, sentire diveniva impossibile dal momento che bagnandosi di sudore suddetto velo si appesantiva e impediva che il fischio dell'arbitro giungesse all'orecchio della donna musulmana: è questo il caso di Ibtihji Muhammad, atleta Nike e campionessa di scherma, più volte penalizzata per falsa partenza proprio per il motivo appena citato. La Muhammad ha indossato il pro *hiġāb* per la prima volta nel 2017 e la sua reazione è stata carica di emozione: l'atleta spera tra l'altro che questo nuovo capo d'abbigliamento possa far allargare e incentivare il dibattito sul velo nel mondo sportivo. Per alcune atlete, il nuovo *hiġāb* è un simbolo per le ragazze di tutto il mondo affinché non rinuncino a praticare lo sport nella propria

²¹⁴ Amer A., *Rivoluzione "modest fashion"*,

https://www.ilmessaggero.it/moda/tendenze/londra_velo_islamico_collezione_moda-4438607.html

vita; per altre è invece simbolo d'identità che ricorda alle donne musulmane che possono fare qualsiasi cosa²¹⁵.

Nel nostro Paese, la rappresentazione che nella quasi totalità dei casi viene fatta delle donne musulmane velate è di soggetti interamente avvolti nel *burqa*, o in *hiğāb* e altri “abiti” alquanto coprenti, che oltre a non corrispondere al vero (dato che in Italia di solito non vivono donne interamente “racchiuse” nel *burqa* ma al massimo col capo coperto da un velo) fornisce un'immagine fuorviante ed errata della realtà islamica: ciò è quanto si può riscontrare ad esempio in alcune delle riviste femminili più lette in Italia tra le quali *D- la Repubblica delle Donne*, *Donna Moderna*, *Io Donna*, *Vanity Fair* e *Vogue Italia*. Riviste che nella maggior parte dei casi, per mostrare quella che a loro dire è l'oppressione delle donne musulmane e la libertà della quale invece godono le loro omologhe occidentali, giocano molto su una rappresentazione cromatica differente, raffigurando le donne musulmane come viventi nel passato, in bianco e nero per l'esattezza mentre le donne che vivono in Occidente vengono rappresentate a colori: colori cupi indicanti la mancanza di libertà, l'anonimità della propria esistenza, colori accesi che indicano invece vitalità e libertà.

Un'interpretazione distorta della realtà islamica è data anche dalle raffigurazioni di bambini avvolti in abiti più “radicali” quando invece in molte aree del mondo islamico ciò non corrisponde al vero, e dall'errata traduzione delle parole arabe presenti in slogan o abiti e simili che i piccoli musulmani portano con sé: è questo il caso della foto pubblicata da *Vanity Fair* il 15 aprile del 2004 in cui viene rappresentata una bimba con una fascia sulla testa in cui letteralmente viene riportata la professione di fede in Allah e Maometto, resa però con “di chi è pronto al martirio”,²¹⁶ così che il senso iniziale del messaggio viene completamente stravolto.

²¹⁵ Seferi K., *hiğāb e Nike*, in Lo Sbuffo, <http://losbuffo.com/2020/02/24/hijab-e-nike/>, 26/03/2020

²¹⁶ *Vanity Fair*, no 16, 15/04/2004

Capitolo 4

4.1 Cosa pensano le donne del velo? Un'analisi del loro vissuto per comprendere cosa significa indossare tale accessorio

Nel corso del mio lavoro di ricerca e approfondimento sull'*hiğāb*, il suo significato sociale e individuale e altri aspetti ad esso legati, ho avuto modo di venire a conoscenza di esperienze di donne musulmane emigrate in Occidente e, nel caso specifico in Italia. Ho approfondito la vita delle donne in molti Paesi musulmani grazie agli scritti di figure femminili attive nel campo del sapere (filosofe e scrittrici, come Fatima Mernissi o Assia Djebar) o *leaders* di associazioni e gruppi in lotta (sia materiale che negli spazi adibiti a discutere verbalmente la tutela dei diritti femminili) per la parità di diritti tra uomini e donne, come nel caso di Asma Lamrabet²¹⁷.

Una delle figure che in tale ottica esprime il proprio dissenso nei confronti del mondo occidentale e dell'intero sistema che regola la vita delle donne musulmane è Chahdorrt Djavann, di origini iraniane: essa, in modo veemente, si domanda perché molti intellettuali continuano a dibattere sulla condizione femminile senza mai averla vissuta da vicino. Si chiede poi perché una donna, sin in tenerissima età, debba essere maledetta o sia quasi costretta a maledirsi perché nata come tale e costretta a subire offese e ingiurie durante la propria vita.²¹⁸ Perché, afferma, nascere donna in un Paese musulmano è una condanna che bisogna scontare durante il corso della propria esistenza,

²¹⁷ Borrillo S., *Islamic Feminism in Morocco: the Discourse and the Experience of Asma Lamrabet*, Africa World Press and Red Sea Press, Trenton, 2016, pp 111-127: celebre studiosa marocchina, Asma Lamrabet è ritenuta la voce principale del dibattito, interno al Paese nordafricano, sul rapporto tra genere e Islam, ed è considerata una delle *leaders* mondiali della cosiddetta *gender ġihad*, cioè la lotta per la parità dei diritti; fino al 2018 è stata direttrice del Centro Studi sulle questioni femminili della Lega degli *ulema* di Rabat: oggi partecipa a *network* transnazionali come il movimento *Musawah* (uguaglianza) o la Summer School in Islamic Critical Thought di Granada

²¹⁸ Djavann C., *Giù i veli*, Lindau Edizioni, 2004, p 47

subendo umiliazioni e insulti quasi come fosse una colpa il nascere donne.

Una delle personalità socioculturali di spicco del mondo musulmano e internazionale è Amina Wadud, autrice musulmana americana di numerosi celebri saggi tra cui in particolare *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*²¹⁹, nel quale descrive la società islamica dalla prospettiva femminile, rileggendo il contenuto coranico con gli occhi delle donne. Si muove da un punto di vista femminista non nel senso di un nuovo movimento di pensiero, bensì per lottare a favore dell'uguaglianza e della parità di trattamento, della giustizia sociale tra uomini e donne; la Wadud basa la propria attività di analisi e approfondimento su quella che definisce "lettura di genere", una lettura del Corano e delle principali fonti islamiche cioè che vale per entrambi i sessi dal momento che, come abbiamo avuto modo di vedere, il Corano non fa distinzioni tra uomini e donne e afferma l'uguaglianza tra loro. In tal senso, un ruolo importante è giocato da Bint al - Shāṭi'²²⁰, prima donna araba ad aver commentato il Corano in epoca contemporanea.

La Wadud si definisce femminista islamica non in quanto riprende i contenuti coranici alla lettera o comunque segue un approccio tradizionale alla religione islamica, allo stesso livello delle altre femministe (tra cui quelle laiche rispetto alle quali ha posizioni differenti) ma perché intende il termine "islamico" in un senso più generale e complessivo, di approfondita conoscenza dell'Islam.

La sua opera ha ricevuto critiche non tanto a livello accademico quanto negli ambienti confessionali, tradizionalmente più restii ad innovarsi e dove vige una cultura fortemente patriarcale; con la sua opera la Wadud ha acceso i riflettori sulle problematiche

²¹⁹ Wadud A., *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York, Oxford, Oxford University press, 1999, p 53

²²⁰ Al - Rahman A. A. (or Bint al - Shāṭi'), *Wives of the Prophet. Feminist or feminine?* Ruth Roded, British Journal of Middle Eastern Studies, 2006, pp 51-66

incontrate quotidianamente dalle donne che desiderano avvicinarsi alla conoscenza, agli studi, ma che ne sono private.

In questo senso la studiosa riprende quanto affermato nel Corano – ovvero che la conoscenza è un diritto sia per gli uomini che per le donne – e la sua esperienza personale, caratterizzata dal desiderio di conoscere, perseguito strenuamente e senza sostegno esterno, da parte dei docenti che la seguivano nel corso dei primi anni di studio e poi del dottorato. Ritiene dunque necessario un cambiamento nell'approccio agli studi esegetici e coranici che determini un ammodernamento della società musulmana, facilitato anche dalle ampie possibilità offerte dalla moderna tecnologia che permette di discutere e ragionare in termini molto più rapidi che in passato.

Shaykha Safia Shahid, docente presso il *Women's Muslim College* (una delle poche istituzioni scolastiche musulmane nel Regno Unito) e allieva dello *shaykh* Muhammad al - Yaqoubi²²¹ sottolinea l'importanza dell'istruzione femminile in particolare e dell'istruzione in generale²²² e mette in luce i riferimenti coranici relativi a tale ambito della vita sociale musulmana e al rispetto dovuto alla figura femminile, sottolineando la rapidità di apprendimento e le qualità insite nelle musulmane che per questo devono essere valorizzate. Qualità da valorizzare per combattere gli estremismi che in misura sempre maggiore vanno diffondendosi nel mondo islamico e non solo, così da sfatare anche i tabù sviluppatisi e diffusi in Occidente sulla condizione delle donne musulmane.

La studiosa cita anche alcuni *hadīth* che invitano a trattare correttamente una donna, a testimonianza di come già dalla nascita dell'Islām si affermassero i diritti di cui oggi molte

²²¹ Al- Yaqoubi, figlio di Ibrahim al - Yaqoubi (celebre imam della moschea di Damasco) è un sufi siriano di fama internazionale e fino al 2011 ha insegnato presso la citata moschea, prima di dover fuggire in esilio a causa delle sue idee rispetto al regime siriano. È il fondatore di *Sacred Knowledge*, istituzione con sede in Gran Bretagna dedicata all'insegnamento dell'Islam tradizionale.

²²² << Signore! Accresci la mia scienza >> (Cor. 20, 114) e ancora << E in verità, nella creazione dei cieli e della terra e nell'alternarsi del giorno e della notte vi sono segni per quei che han intelletto >> (Cor. 3, 190)

musulmane non godono (e che, nel IX secolo, insieme alla cospicua eredità lasciatale dal padre, permisero a Fatima al - Fihri di fondare una delle più celebri moschee del mondo islamico, la Qarawiyyin di Fes, Marocco), come quando si afferma << *il migliore fra voi è colui che è migliore verso la propria moglie* >> e ancora << *il paradiso giace sotto i piedi delle madri* >>.

Una delle figure femminili più importanti del panorama musulmano è Bint al-Shāti' (lett. figlia della costa), pseudonimo di A'isha Abd al-Rahman, prima donna ad aver condotto un'esegesi del Corano. Lo pseudonimo utilizzato si ricollega al luogo di nascita, Damietta, città a nord dell'Egitto affacciata sulla costa e venne impiegato per proteggere la reputazione familiare e per evitare accuse di immoralità, così da non scatenare l'ira paterna. La Al Shāti' è autrice di decine di libri e centinaia di articoli, ma la sua opera principale è sicuramente il "Commentario retorico - esplicativo del nobile Corano" (*al-Tafsīr al bayānī li-l Qur'ān al-kārim* in arabo), uno studio delle ultime quattordici sure del Corano.

Il fatto che sia stata la prima donna a condurre un'analisi approfondita del contenuto coranico non deve far pensare che rientri nel quadro del femminismo islamico, dal momento che la sua attività e la sua visione del ruolo femminile sono basati su posizioni tradizionali; ciononostante, l'apporto che ha dato al percorso di progresso del mondo femminile, in Egitto e nell'intera realtà islamica, è significativo.

La Al-Shāti' ritiene, a proposito del Corano, che esso sia un'opera d'arte, da leggere come un'opera letteraria: una teoria ripresa dal suo mentore Amīn al-Khūlī e che costituisce una grande rivoluzione per l'epoca (anni Sessanta del Novecento), attirando le critiche degli *ulema*, i quali accusavano coloro che proponevano un simile metodo di studio del Corano di mettere in dubbio il dogma dell'inimitabilità coranica e la sacralità della parola divina. Respingendo le accuse, al-Shāti' afferma come un'analisi letteraria del testo sacro serva a farne risaltare la

bellezza e l'essenza del messaggio, senza alcuna possibilità di errore che si genera ogni qualvolta si ricorre ad un metodo di studio scientifico o comunque esterno al testo in esame; secondo la studiosa egiziana infatti, basta incrociare i riferimenti ad un dato concetto che sono presenti nel testo (nel caso specifico il Corano) per giungere alla vera comprensione del messaggio che Dio ha inviato agli uomini. La critica che la studiosa ha rivolto ai commentari tradizionali, definendoli "privi di metodo", e ai loro autori (che inserivano le opinioni personali nell'opera di analisi) possono essere ritenute eccessive dal momento che i principi del rifiuto di ogni contestualizzazione temporale e l'esistenza di un unico significato del Corano sono comuni anche ai commentari tradizionali, e financo al radicalismo sviluppatosi negli ultimi decenni.

Per quanto concerne il rapporto tra la Al- Rahmān e il mondo femminile, o per meglio dire l'idea che la studiosa egiziana aveva dei diritti delle donne, c'è da dire che essa potrebbe essere per un verso considerata contraddittoria di primo acchito, dal momento che A'isha Abd al- Rahmān ritiene del tutto differenti tra loro uomini e donne, sussistendo già a livello naturale e in secondo luogo mentale diversità evidenti tra i due sessi; critica aspramente tutte quelle donne che sostengono l'egualitarismo fra i sessi propendendo piuttosto per una complementarietà fra le parti, un rispetto della figura femminile che dev'essere tutelata e che deve, d'altro canto, continuare a svolgere i compiti che per natura, potremmo dire, le spettano (il parto, l'allattamento, la cura della casa)²²³. Pur tuttavia, A'isha Abd al- Rahmān si schiera dalla parte delle donne in tutti quei casi in cui ritiene che i diritti di queste ultime vengano maggiormente messi in discussione, come in occasione della riforma agraria del governo Nasser, nella quale le proprietà terriere femminili vengono considerate una

²²³ Al- Rahman A., *The Islamic Cocept of Women's Liberation, al- raida*, 2009, p 40

prosecuzione dei possedimenti di padri, fratelli e altre figure maschili²²⁴.

Da sottolineare infine come Bint al- Shāti è stata un'avanguardia nel panorama islamico della seconda metà del Novecento, dato che è riuscita in quello che nessuna donna aveva mai compiuto (lo studio del Corano) e ha quindi raggiunto una posizione tale da costituire una stella polare per le generazioni di donne a lei successive, che in tal modo hanno reclamato il diritto a prendere parte a un discorso religioso dal quale sono state a lungo escluse.

Una delle personalità femminili più importanti nel panorama musulmano, a cavallo fra Ottocento e Novecento, è Huda Sha'rawi²²⁵, divenuta celebre in Egitto nel 1923 per un gesto ritenuto all'epoca rivoluzionario: il suo togliersi il velo una volta scesa dal treno alla stazione centrale del Cairo, di ritorno da un congresso femminista tenutosi a Roma quell'anno. In seguito a tale gesto, la Sha'rawi camminerà molto spesso senza velo per le strade del Cairo, e sarà la prima egiziana a farlo: si tratta di un gesto sì rivoluzionario e quindi potente da un punto di vista simbolico (grazie alla fotografia che attraverso l'immagine dà enorme forza a ciò che viene immortalato nello scatto, foto che viene in seguito concessa alla stampa acquisendo ancora più importanza e valenza) ma si parla pur sempre di un atto compiuto da una donna ricca e potente, proprietaria e azionista del giornale *L'Egyptienne*, che ha di fronte a sé centinaia di donne venute ad accoglierla al suo rientro.

Inizialmente, la sua non fu una vita particolarmente felice, dal momento che è data in sposa a un cugino più grande di lei che non la ama e la terrorizza; una volta rimessisi insieme, a distanza di anni, la paura e la freddezza seguite a tale riunificazione lasciano il posto alla complicità politica. La Sha'rawi è attiva socialmente a tutela del diritto all'istruzione femminile (in particolare delle aristocratiche, sottoposte a condizioni più dure

²²⁴ Picchi M., *Genere, modernità e politiche sociali nell'Egitto di Nasser*, Storia del pensiero politico, 1, 2018, p 62

²²⁵ Herzburn D. S., *Femmes et politique au Moyen-Orient*, L'Harmattan, Paris, 2005, p 58

rispetto a quelle della nascente borghesia), presiede la Società delle donne moderne e compie numerosi viaggi in Europa: quando si trova nel Vecchio Continente toglie il velo, al ritorno nel Paese natio lo indossa nuovamente; sempre il velo è posto sul suo capo in occasione della manifestazione del 16 marzo 1919, in cui scende in piazza insieme a numerose altre donne di religioni differenti, a distanza di un paio di giorni dall'omicidio di una indipendentista per mano della polizia.

Nel panorama femminile musulmano, Shirin Neshat è una delle figure più significative, in quanto riesce a sfruttare le potenzialità offerte dalla fotografia e dalla videoarte, utilizzate per esplorare le diverse sfaccettature del mondo islamico. Fulcro della sua arte è la figura femminile islamica, il suo rapporto col mondo maschile e quello, più generale, con la cultura occidentale.

Nasce in Iran nel 1957 e vede la luce in un Paese totalmente diverso da quello attuale: all'epoca infatti, l'antica Persia è uno Stato che vuole assomigliare ai Paesi occidentali sotto molti punti di vista, dove l'influenza di questi ultimi è molto forte e dove, soprattutto, le donne sono libere e indipendenti. Si reca a Los Angeles nel 1974 per affinare le proprie conoscenze artistiche e può far ritorno nel suo Paese natale solo nel 1990: durante gli anni trascorsi lontano dalla propria terra natia, ha modo di osservare i cambiamenti che si verificano all'interno di quest'ultima, cambiamenti che la porteranno a realizzare, tra il 1993 e il 1997 una serie di fotografie (in bianco e nero) intitolate *Women of Allah*. I protagonisti di tali fotografie sono donne velate e primi piani di volti, mani e piedi sui quali sono riportati versi di poetesse iraniane contemporanee.



fotografia 1 *Rebellius Silence* (1994) - Shirin Neshat, foto di Cynthia Preston -
Gladstone Gallery, New York and Brussels

La prima immagine che ci si trova di fronte nello scorrere la galleria di foto realizzate dalla Neshat è quella il cui soggetto principale è proprio lei, dal titolo *Silenzio Ribelle* (1994), in cui la fotografa è rappresentata con il velo sul capo e soprattutto con un fucile posto sulla bocca: quest'ultimo simboleggia il silenzio imposto in quel periodo alle donne, solo a queste ultime però, dal momento che le iraniane non potevano parlare o cantare in pubblico. Sul volto della Neshat, unica parte visibile del corpo,

sono riportati i versi di una celebre poetessa, Tahereh Saffarzadeh (1936- 2008); a prima vista, l'immagine sembra trasmettere un senso di cupezza e di condanna per quanto sta accadendo in quegli anni in Iran, ma in realtà non è così: i versi della Saffarzadeh costituiscono infatti un inno al velo, e ciò permette di comprendere la posizione della Neshat su quest'ultimo, a suo favore cioè, il quale velo permette ad una donna musulmana di proteggersi dagli sguardi erotici degli uomini.

La seconda fotografia sulla quale è interessante porre la propria attenzione s'intitola *Birthmark*, marchio di nascita, realizzata nel 1995, nella quale la protagonista è sempre la Neshat che stavolta si copre la bocca con una mano. Anche stavolta viene rappresentato il silenzio cui le donne sono sottoposte sin dalla tenera età, silenzio che costituisce appunto un loro marchio di nascita; il dorso della mano che copre la bocca è ornato con varie decorazioni: la scelta non è casuale, dal momento che nel mondo orientale la decorazione ornamentale è da sempre legata al mondo femminile. Anche in *Untitled*, del 1996, tornano i temi del silenzio e della decorazione, affiancati stavolta da quello erotico: sulle labbra semi aperte della Neshat infatti si posano le dita decorate con frasi erotiche, mentre sul dorso della mano è presente un simbolo sciita.



fotografia 2 Shirin Neshat, Birthmark, 1995 – photo taken by Cynthia Preston – © Shirin Neshat – Courtesy Gladstone Gallery, New York & Brussels

Nella galleria di immagini della Neshat, è spesso immortalata una pistola rivolta verso lo spettatore, a simboleggiare la condizione cui la società l'ha costretta: uno stato di insicurezza e di terrore, dove le donne sono le principali vittime della teocrazia iraniana.

Il messaggio che Shirin Neshat vuole lanciare e lasciare alle sue connazionali e a tutte le musulmane è quello di lottare quotidianamente a tutela dei propri diritti e della propria libertà: non secondo i canoni occidentali però, ovvero tramite proteste di piazza ed eventi dal forte impatto visivo, ma silenziosamente. La Neshat inoltre crede che sia necessario rispettare in modo maniacale le regole imposte dagli uomini, dal momento che le donne diverranno più forti spiritualmente nel corso del tempo e gli uomini, prima o poi, si stancheranno del potere che allo stato attuale sventolano con tanta fierezza e non riusciranno ad arginare l'alito di libertà proveniente dalle donne.

Le due ultime figure femminili che ci permettono di comprendere meglio dall'interno il mondo islamico, nel caso specifico quello iraniano, sono quelle di Reyhaneh Jabbari e Shaparak Shajatzadeh: la prima è purtroppo andata incontro ad un tragico destino, essendo stata impiccata dopo aver ucciso l'uomo che voleva stuprarla. La Shajatzadeh ha invece avuto maggior fortuna, potendo scegliere l'esilio al posto della prigionia ma dovendo per questa scelta rinunciare a vedere i propri genitori e il proprio Paese d'origine.

Shaparak faceva parte delle attiviste dei *White Wednesdays*, i mercoledì bianchi, cioè una forma di protesta silenziosa nella quale le donne si tolgono i foulard nei luoghi pubblici; il 27 dicembre 2017, presso Enqelab Street, una donna sale su una cabina dell'energia, si toglie il velo e lo attacca ad un bastone sventolandolo. Tale gesto è simbolo della resistenza delle donne iraniane e fa subito il giro del *web*; una volta che ne sono venute a conoscenza, le autorità di Teheran ordinano l'arresto delle protagoniste del gesto e molte di loro sono ancora in carcere.

La Shajatzadeh viene arrestata, condannata a due anni di prigione più una pena detentiva sospesa nel 2018 e in carcere subisce, con violenza e contro la sua volontà, l'iniezione di sostanze sconosciute. E' una delle poche fortunate ad essere riuscita a fuggire dall'Iran trovando rifugio prima in Turchia e poi in Canada, dove adesso vive col marito e i figli.

4.2 Arabia Saudita: segnali di cambiamento?

A proposito dei diritti delle donne e di cambiamenti, auspicabilmente progressi, per quanto riguarda la loro condizione, ritengo significativo sottolineare la presenza di predicatrici musulmane, *da'yāt muthaqqafāt* in arabo, nello Stato

culla dell'Islam ovvero l'Arabia Saudita; la loro presenza sulla scena nazionale di suddetto Stato è significativa dal momento che riguarda un contesto religioso e, di riflesso, sociale molto rigido qual è quello saudita, ove la versione ufficiale dell'Islām è quella wahabbita e dove le donne, fino a poco tempo fa, avevano un ruolo di secondo piano.

Il ruolo di predicatrici è consentito dalla monarchia nell'ottica di un processo di rinnovamento sociale propugnato in particolare dal principe ereditario Muhammad Ibn Salman che pone al centro del proprio percorso riformatorio, almeno teoricamente, la figura femminile e che prevede, tra le altre cose, un aumento della presenza femminile nel mondo del lavoro per gli anni a venire.²²⁶ Sul ruolo svolto dalle predicatrici vi sono due "correnti" di pensiero: da un lato c'è chi, come Nawwāl al-ʿīd²²⁷ (nota predicatrice saudita), ritiene che a dispetto di tutti i possibili punti di contatto fra le parti le differenze sostanziali fra uomo e donna sussistono e sulla base di queste è errato parlare di uguaglianza fra i due sessi, perché è qualcosa di inconcepibile e dunque irrealizzabile (si parla in arabo di *al-khadba al-kubrā*, la grande menzogna cioè); d'altro canto c'è chi, come Muhammad bin Sālih al-ʿUthaymīn²²⁸, invece sottolinea il ruolo ricoperto da queste donne che in tal momento raggiungono posizioni significative e mettono in discussione le divisioni basate sul genere²²⁹.

²²⁶ <https://bit.ly/32P68Ag> *National Transformation Programm. Delivery Plan 2018-2020*, p 82

²²⁷ Nawwāl al-ʿīd, predicatrice saudita che su *Twitter* raggiunge i quattro milioni di *followers*

²²⁸ Muhammad al-ʿUthaymīn, morto nel 2001 e ritenuto una delle più importanti figure del salafismo conservatore, un punto di riferimento soprattutto in Egitto.

²²⁹ Makboul L., *Beyond preaching women*, p 328

Capitolo 5

La realtà siciliana, storicamente legata al mondo arabo

Nel mio lavoro d'analisi e indagine circa l'uso del velo, dopo aver studiato la situazione del mondo musulmano e, tra gli altri, in Europa e Italia, ho posto la mia attenzione sulla realtà siciliana e in particolare palermitana: nell'isola del Sud Italia infatti è da secoli stanziata una comunità musulmana che riesce a convivere pacificamente con la popolazione locale della cittadina di Mazara del Vallo (pur con differenze relative agli spazi di aggregazione degli immigrati rispetto a quelli degli autoctoni, che si aggiungono a quelle relative agli stili di vita delle due componenti della popolazione mazarese).

4.1 Cenni storiografici

L'immigrazione straniera (araba in particolare) in territorio siciliano e nel caso specifico in provincia di Trapani, ha inizio già nel Medioevo (il Val di Mazara è stata la prima area d'insediamento arabo in Sicilia) e prosegue a fasi alterne nei secoli successivi (tenendo conto dei vari processi politici che hanno cercato di bloccarla nel corso dei secoli) fino ad arrivare ai giorni nostri, a fine anni '60 - inizio anni '70 del secolo scorso (periodo di nostro interesse)²³⁰, in cui hanno luogo forti contrasti tra autoctoni (lavoratori siciliani per l'esattezza) e neo arrivati (prettamente tunisini) i quali subiscono non poche discriminazioni e corrono non pochi pericoli per la propria incolumità. Fortunatamente negli ultimi decenni la situazione va migliorando sempre più pur sussistendo zone d'ombra per una effettiva e completa integrazione della componente musulmana

²³⁰ Cusumano A., *Il ritorno infelice*, Sellerio editore, Palermo, 1976, p 46

non solo a livello sociale ma anche nel mondo del lavoro ad esempio, ove sono all'ordine del giorno episodi di caporalato e sfruttamento della manodopera straniera.

La prima presenza araba in Sicilia risale all'827 d.C., quando i primi musulmani sbarcano sul versante meridionale dell'isola stanziandosi in un'area poi chiamata Val di Mazara, dal nome della principale località della zona, Mazara del Vallo. Da lì poi si espandono in tutta l'isola conquistando Palermo nell'830; con l'arrivo dei Normanni e il regno di Federico II, la Sicilia conosce un periodo di floridezza che non si ripete più e che porta l'isola al centro del Mediterraneo e del mondo allora conosciuto. 11 secoli dopo un nuovo "sbarco" si registra sulle coste della Sicilia meridionale, essendo però stavolta formato da tunisini che fuggono da una realtà interna al loro Paese fatta di miseria e guerre e che cercano di rifarsi una vita in una delle porte d'ingresso d'Europa, considerato il continente della speranza e della libertà.

4.2 Integrazione, assimilazione, cosmopolitismo: uno sguardo d'insieme per comprendere gli sviluppi futuri.

Prima di esaminare più nel dettaglio i rapporti tra immigrati arabi, prettamente magrebini, e popolazione locale a Mazara, credo sia utile delineare alcuni concetti generali alla base della coesistenza tra individui di diversa origine in qualsiasi parte del mondo (specie ai giorni nostri, ove uomini e mezzi interagiscono in misura maggiore e più intensamente di prima), ovvero l'idea stessa di integrazione, di interazione, di cosmopolitismo.

L'integrazione, nella maggior parte dei casi, nei Paesi sviluppati ha luogo non sulla base di un'effettiva inclusione dei nuovi arrivati, ma sul timore di una loro esclusione dalle società ospitanti: ciò è frutto della crisi del cosiddetto *welfare state*, che non riuscendo più a garantire giustizia ed equità sociale agli individui facenti parte di una data comunità per quanto concerne

l'accesso alle risorse, genera marginalizzazione di una parte della popolazione e conseguente disagio sociale.²³¹

La realtà quotidiana che si vive nei Paesi più sviluppati del pianeta non è quella di un'inclusione effettiva degli immigrati che giungono lì, bensì di una più semplice interazione tra costoro e la popolazione autoctona, una coesistenza quanto più possibile pacifica tra individui appartenenti a culture diverse. Un concetto legato a quello di coabitazione tra soggetti di diversa origine culturale su uno stesso territorio che Beck analizza è quello di cosmopolitismo, sviluppatosi all'indomani del venir meno del principio di Stato - nazione che aveva caratterizzato la vita dell'umanità per più di due secoli.²³² Se infatti fino a qualche decennio fa l'idea di progresso e modernità sociale s'identificava con quella dello Stato d'appartenenza o in cui si viveva, negli ultimi anni si sta sviluppando una coscienza cosmopolita che accomuna gli esseri umani in un'unica categoria; pur tuttavia, Beck²³³ distingue tra cosmopolitismo, inteso come processo multidimensionale e culturale, e globalizzazione, di natura economica. Infatti, proprio a partire da una sempre più veloce interazione economica (non mentale e quindi sociale), oggi si tende sempre più a chiudersi in sé o comunque in spazi noti e per questo ritenuti sicuri, si ha paura del diverso e lo si discrimina.²³⁴

Una delle categorie che risulta maggiormente colpita da tale atteggiamento escludente è senz'altro quella dei migranti, che giungendo in un nuovo Paese si sentono spaesati e non hanno punti di riferimento (a meno che nella località di arrivo non abiti già un loro parente o conoscente) ai quali viene comunque chiesto di integrarsi, ovvero di conformarsi a modelli socio-culturali eteronormati dello Stato che li accoglie, senza dare risalto allo scambio di saperi e conoscenze che arricchiscono ciascun individuo. Prevale insomma la strategia della paura, cioè

²³¹ Bauman Z., *Fiducia e paura nella città*, Bruno Mondadori, Torino, 2005, p 42

²³² Beck U., *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma, 2005, p 38

²³³ Ibid

²³⁴ Guarrasi V., *La città cosmopolita*, Palumbo, Palermo, 2012, p 39

il far leva (per fine elettorali ad esempio) su paure interne di ciascuno nei confronti dell'altro.²³⁵

4.3 Donne e migrazioni

All'interno della questione migratoria molto importante è il ruolo delle donne, un tempo dirette verso una nuova realtà per ricongiungersi coi propri compagni precedentemente emigrati e che adesso costituiscono esse stesse delle "teste di ponte" (utilizzando un'espressione tratta dal gergo militare) che permettono in una seconda fase al resto della famiglia di raggiungerle nei nuovi Stati in cui vivono. Donne che decidono di partire alla volta degli Stati più sviluppati e, nell'ambito di nostro interesse, verso l'Italia non solo per poter godere di un tenore di vita migliore rispetto a quello della propria terra natia, ma anche per la crescente richiesta di manodopera (da parte delle realtà più sviluppate del mondo e in particolare di lavoratrici dedite all'assistenza agli anziani o alla famiglia da parte della società italiana).²³⁶ Donne migranti che affrontano i cosiddetti "viaggi della speranza" in cerca di un futuro migliore di quello che la loro terra natia può offrire e che vanno incontro a grossi rischi tra i quali oltre alla messa a repentaglio della propria esistenza, vi sono violenze e torture d'ogni tipo²³⁷, da quelle sessuali, all'infibulazione²³⁸, alle percosse.²³⁹

4.4 Il Mediterraneo: un mare ambivalente

Una "digressione" al tema della migrazione femminile, che ritengo utile alla comprensione della dimensione spaziale delle

²³⁵ Bauman, *Fiducia e paura*, p 3

²³⁶ Masiero N., Spano P., *Il lavoro delle donne tra vecchie e nuove vulnerabilità nel settore terziario in Veneto*, Paperlres, n 66

²³⁷ Attanasio L., *Se questa è una donna* (prefazione di Silvia Costa, quarta di copertina di Laura Boldrini), Robin Edizioni, 2014, p 35

²³⁸ Enciclopedia Treccani: Pratica condotta in una vasta area del mondo (Paesi centro - africani, penisola arabica e Sud-est asiatico), consistente nella cucitura dell'apparato riproduttivo femminile di modo da impedire alle ragazze (essendo praticata di solito alle bambine in tenera età) e quindi poi alle donne di provare piacere sessuale, così da renderle pure e poterle meglio controllare.

²³⁹ <https://www.unhcr.org/news/latest/2016/1/569fb22b6/refugee-women-move-europe-risk-says-un.html>

interconnessioni umane aventi come *set* principale la Sicilia, è quella relativa al mar Mediterraneo (essendo quest'ultimo una delle rotte più battute dell'epoca contemporanea, se non la più battuta in assoluto) da sempre crocevia di popoli e culture differenti (quindi fonte di scambi continui) ma anche, purtroppo, trappola mortale per centinaia di uomini e donne che hanno provato ad attraversarlo. Mediterraneo che, come poc'anzi accennato, ha un ruolo centrale nell'analisi del fenomeno migratorio in Sicilia e nei conseguenti rapporti tra popolazione locale e nuovi arrivati, dal momento che la sua isola maggiore si trova al suo centro ed è da sempre stata punto d'incontro di culture diverse.²⁴⁰

Il *mare nostrum*, come veniva chiamato dai Romani, per molto tempo è stato visto come un ostacolo allo svilupparsi della civiltà, dei commerci e delle varie attività economiche da un capo all'altro della propria estensione ed è stato temuto per la sua imprevedibilità e pericolosità. Se in passato ad esso si è dunque guardato con paura e diffidenza (Fernand Braudel²⁴¹ nel Cinquecento lo definì << *un personaggio ingombrante, complesso, fuori sede* >>²⁴²), oggi si pone il problema opposto, ovvero quello di una mancata visione d'insieme e di uno sguardo ad esso come ad un luogo di interscambio e interazione umana. Gli Stati rivieraschi a nord del bacino acquatico infatti considerano i loro "dirimpettaï" a sud inferiori e cercano di tenerli distanti con politiche di forte contenimento o direttamente di respingimento degli arrivi sulle proprie coste, così come i Paesi occidentali che si affacciano sul bacino (cioè gli Stati meridionali d'Europa da un lato e Israele a est) considerano il Nord Africa e il Medio Oriente come un'entità socio - culturale statica, non incline al cambiamento e soprattutto poco libera, ove i diritti di

²⁴⁰ Pepe M., *Mediterraneo: ipotesi per un progetto di convivenza*. In Canta C.C & Pepe M. (eds), *Abitare il dialogo: società e culture dell'amicizia nel Mediterraneo*, Franco Angeli, Milano, 2007, p 23-52

²⁴¹ Braudel F., *Mediterraneo*

Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni, Newton&Compton editori, 2002, p 64

²⁴² Fiume G., *Mediterraneo. Un falso bel tema*, *L'Indice* 12, p 25

ciascun individuo sono spesso violati. In questo senso oggi si parla spesso, tra studiosi ed esperti, di nuovo Mediterraneo globale, dal momento che l'attuale realtà contemporanea conduce sempre più verso un'ottica globalizzata in cui molti spazi e aspetti della vita umana sono condivisi: ciò è quanto affermato ad esempio da Philip Steinberg nell'opera *The Social Construction of the Ocean*²⁴³, in cui lo studioso inglese effettua un paragone tra il *mare nostrum* dell'antichità e il nuovo oceano globale contemporaneo rilevando un tratto comune, ovvero quello di uno spazio con *status* ambivalente, di realtà non possedibile da sé ma all'interno e per mezzo della quale il potere statale può essere legittimamente esercitato.²⁴⁴

Partendo dall'idea generale di oceano globale che comincia ad essere teorizzata da molti studiosi attivi nel campo dei *Mediterranean studies*, è possibile verificare come si passa da un'idea di Stato - nazione radicato sulla terraferma a quella di una Nazione che comprenda anche le acque e su di esse si basi: in tal modo viene superato il cosiddetto terrestrialismo metodologico e ci si apre ad una visione basata sulla continua circolazione di uomini, merci, mezzi e credenze, in cui i confini diventano porosi e facilitano (o impediscono) tale circolazione.

4.5 La condizione delle donne migranti

Volgendo nuovamente l'attenzione alla componente femminile dei flussi migratori verso il nostro Paese e in particolare la Sicilia, c'è da dire che le donne arrivate sulle nostre coste da altri Stati sono costrette ad affrontare una condizione doppiamente svantaggiosa rispetto alla controparte maschile, in quanto vengono guardate come soggetti più deboli e quindi più facilmente manipolabili e se riescono a raggiungere il loro obiettivo, cioè quello di trovare un impiego nel nostro Paese, al

²⁴³ Steinberg P. E., *The Social Construction of the Ocean*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p 26

²⁴⁴ Ibid

pari delle donne italiane hanno retribuzioni inferiori e subiscono trattamenti maschilisti discriminatori. Un ruolo determinante per evitare la loro marginalizzazione sociale è rappresentato dalle reti (parentali, amicali o di mutuo aiuto)²⁴⁵ che permette alle neoarrivate di sostenersi reciprocamente su questioni lavorative e sociali e di realizzare i propri progetti tenendo conto anche delle dinamiche sociali più generali, mediando dunque tra la propria volontà individuale e le norme comunicative della società in cui vivono e lavorano.²⁴⁶

Donne migranti e immigrate che, in base a quanto emerge dalla ricerca *Donne del Mediterraneo, L'integrazione possibile*²⁴⁷, contribuiscono a fare la differenza nel processo d'integrazione nel nostro Paese delle comunità straniere, e che per molti aspetti si differenziano dalla controparte maschile essendo più aperte e disposte al cambiamento, non interpretando in modo strettamente antagonistico la realtà, come qualcosa che sia solo bianca o nera.

A livello economico ad esempio, le donne a differenza della componente maschile aspirano principalmente alla riuscita della ricerca di un lavoro e all'indipendenza economica, mentre gli uomini auspicano fundamentalmente che le donne si prendano cura della prole e si dedichino ad un ambito casalingo e quindi più ristretto della vita di coppia/ familiare piuttosto che andare a vivere da sole e quindi essere stabili e autonome economicamente.

Per quanto concerne il velo, argomento centrale di questa tesi, dall'intervista condotta all'interno della ricerca organizzata dall'associazione "Farefuturo", emerge come tale accessorio (che costituisce un simbolo religioso) sia esibito dalle musulmane in parte per imposizione del marito o della famiglia e in parte per scelta volontaria; la differenza tra uomini e donne per quanto

²⁴⁵ Espinosa K., Massey D., *Undocumented migration and the quantity and quality in social capital*, Ashgate, Aldershot, 1999, p 38

²⁴⁶ Habermas J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 1998, p 40

²⁴⁷ Fondazione "Farefuturo", *Donne del Mediterraneo. L'integrazione possibile*, Marsilio, 2009

concerne il mostrare i simboli religiosi sta proprio qui, cioè nel fatto che gli uomini possono scegliere volontariamente cosa indossare, le donne no. In secondo luogo, per quanto riguarda il divieto (per le bambine musulmane) d'indossare il velo a scuola, le posizioni non sono distanti fra loro, e le differenze sono legate al livello d'istruzione, alla provenienza geografica e soprattutto alla religione; si tratta comunque di distanze ideologiche più che materiali, basate su esperienze vissute.

Per quanto concerne il rapporto tra velo e donne, dall'indagine di "Farefuturo" emerge come una parte del mondo musulmano (prettamente quella maschile) chieda una deroga alla normativa italiana che vieta d'indossare caschi o elementi che impediscono la visione del volto di una persona, mentre l'altra parte del mondo musulmano (costituita principalmente da donne) non richiede una deroga particolare alla legislazione italiana. Anche se più *al latere*, due concetti legati all'indossare il velo a scuola sono rappresentati da un lato dalla creazione di classi separate per bambini italiani e stranieri rispettivamente (tesi sostenuta principalmente da uomini, essendo le donne a favore dello *status quo* vigente di classi miste) e dall'altro dalla modifica dei programmi di studio, così da dedicare più spazio alla storia di altri Paesi oltre quella italiana e da insegnare altre religioni oltre quella cattolica.

4.6 L'emigrazione in Sicilia

Su questa scia hanno avuto luogo i fatti che hanno caratterizzato l'arrivo dei tunisini in Sicilia tra fine anni '60 e inizio anni '70 del secolo scorso a Mazara del Vallo: essi hanno ricevuto un benvenuto non proprio pacifico, essendo stati emarginati e guardati con sospetto e disprezzo per una serie di ragioni, in primo luogo politiche e secondariamente sociali. Partendo da una considerazione iniziale, si nota l'assenza di strutture ricettive in

grado di dare ristoro a coloro che sbarcano dal mare e la mancanza di programmi volti a favorire l'inserimento sociale attraverso ad esempio l'insegnamento della lingua italiana influiscono sulla mancata integrazione dei nuovi arrivati nella società ospitante. Ciò significa che i tunisini sbarcati al porto di Mazara non possono recarsi in alcuna struttura che li ospiti in attesa di un miglioramento delle loro condizioni di vita così da costringerli a vagare nelle campagne circostanti in cerca di una sistemazione di fortuna prima di essere "assoldati" dai proprietari terrieri della zona; sì, perché da tale contesto di mancata organica gestione degli sbarchi traggono giovamento i latifondisti della zona che preferiscono sfruttare al massimo i nuovi arrivati (che pur di rifarsi una vita sono pronti ad accettare qualsiasi condizione) piuttosto che la manodopera locale, che avanza richieste alle quali i grandi proprietari non vogliono dare risposta (ad esempio assicurazioni per incidenti sul lavoro e simili). Ciò causa ovviamente la rabbia dei contadini e dei giovani disoccupati locali che si vedono privati del lavoro (i giovani senza lavoro non capiscono perché questo venga dato agli stranieri piuttosto che a loro) così che cresce un forte rancore nei confronti dei tunisini che ovviamente non hanno colpe; su tale fuoco i politici gettano la benzina dell'intolleranza dal momento che, nell'agosto del 1972, danno vita ad una sorta di "crociata" moderna (cui si unisce la popolazione locale) che ha come obiettivo l'allontanamento definitivo di una presenza ritenuta sgradita. Se molti tunisini sono sottoposti a minacce o rischiano la vita in quei momenti concitati, una parte viene "acquistata" dalla grande proprietà terriera che non si fa sfuggire l'occasione di avere a disposizione manodopera a bassissimo costo.²⁴⁸

La realtà mazarese, di recente definita la comunità "più araba d'Europa" sia per la forte presenza arabofona che per l'essere una delle maggiori aree d'immigrazione della realtà italiana ed europea, a distanza di quarant'anni dai primi arrivi registra una

²⁴⁸ Cusumano, *Il ritorno infelice*, p 34

mancata effettiva integrazione, essendo comunque questo un processo lento e complesso che necessita dell'apporto di entrambe le componenti. I primi arrivati hanno assunto uno stile di vita caratterizzato ad esempio dall'acquisto di elettrodomestici, scooter e simili che allontanano o cancellano del tutto il loro ritorno in patria, avendo trovato ormai una stabilità economica che difficilmente riuscirebbero a ricreare nelle terre nate; le seconde e terze generazioni nate e cresciute in territorio siciliano vivono invece una realtà ambivalente, dato che costituiscono la sintesi tra le culture d'origine e la nuova, dalla quale sono accolti: pur vivendo in territorio europeo da anni, nelle proprie abitazioni seguono ad esempio programmi dei propri Paesi nati (dunque in arabo, dialettale o *fussha* che sia) e sanno poco del contesto circostante (siciliano o italiano che sia); parlano una lingua mista fra dialetto locale, italiano e arabo e hanno in comune con i ragazzi siciliani l'attesa di un lavoro che purtroppo in questa terra manca: in tal senso preferiscono girovagare per le vie della cittadina in provincia di Trapani piuttosto che lavorare come pescatori come fatto a suo tempo dai genitori.²⁴⁹

Per comprendere le modalità d'integrazione tra popolazione locale e stranieri a Mazara, si possono osservare le aree di residenza degli immigrati magrebini notando come esse siano principalmente distribuite nei due quartieri più antichi e allo stesso tempo più degradati del centro storico di Mazara, S. Francesco e Giudecca (che insieme formano la cosiddetta *casbah*) e molto meno immediatamente al di là di tali zone (in termini irrisori in periferia). I quartieri in cui risiedono gli immigrati si caratterizzano per l'appunto per edifici degradati e assenza di spazi aggregativi (moschea troppo piccola, una delle maggiori lamentate avanzate dai tunisini), oltre che per l'assenza di edifici ad uso abitativo in condizioni dignitose. Sempre in riferimento alla tipologia di edifici che costituiscono il tessuto

²⁴⁹ Vitale M., *Comunità musulmana a Mazara del Vallo*, <https://www.deapress.com/internazionale/19185-2016-01-16-15-38-46.html>, 03/05/2020

urbano mazarese, è possibile evincere come le costruzioni adibite ad uso commerciale dagli autoctoni siano in condizioni strutturali migliori di quelle di cui usufruiscono gli immigrati, essendo tra l'altro distribuite lungo i principali assi viari dei quartieri S.

Giovanni e Xitta (che si trovano appena al di fuori della *casbah*) e nelle arterie adiacenti i quartieri storici più degradati (ove si svolgono invece le sole attività economiche degli stranieri).

Tra le due componenti, prevale una “pacifica convivenza” in cui da un lato si accetta la presenza straniera senza compiere atti chiaramente ostili (a differenza di quanto accaduto in passato e tutt'oggi in altre aree del nostro Paese) ma dall'altro si guarda al diverso con sospetto: fattore esemplificativo in tal senso è costituito dalla mancata frequentazione dei due quartieri popolari prima citati da parte degli autoctoni che preferiscono recarsi nella zona della Marina ad esempio, una delle aree maggiormente affollate della cittadina trapanese. Luoghi di ritrovo comuni per entrambe le componenti del tessuto sociale mazarese, pur con tempistiche e modi differenti, sono: la Marina, ove entrambe le parti lavorano fianco a fianco da decenni; Piazza Regina, con la maggior presenza in tutta la cittadina di associazioni gestite dagli immigrati; il lungomare Mazzini, che pieno di attività commerciali e luoghi di ritrovo, si riempie soprattutto nei giorni festivi; Villa Jolanda, luogo di sosta e passeggiate; il ristorante tunisino del centro storico e la fondazione s. Vito Onlus (molto attiva nel sociale insieme alla Caritas locale proprio per aiutare le famiglie immigrate in difficoltà ad integrarsi).

A conclusione di quanto detto finora, si può dire che restano molti passi da compiere per realizzare una concreta integrazione tra la componente mazarese e quella straniera residente nella cittadina trapanese: coabitazione pacifica che può essere realizzata tramite una seria e giusta politica di edilizia abitativa per un verso e per altro attraverso una serie di attività sul piano culturale che favoriscano uno scambio di saperi e conoscenze tra le parti. Ponendo fine soprattutto alla “politica della paura” e

ponendosi nell'ottica del raggiungimento dell'equità e della giustizia sociale, sarà possibile dar vita ad un bell'esempio di effettiva integrazione tra due culture differenti che coabitano in uno stesso territorio.

Capitolo 6

Questionario d'indagine sull'uso del velo e sulle ragioni che spingono o meno ad indossarlo, con interviste condotte ad alcune donne residenti in Sicilia e in particolare a Palermo.

Il presente capitolo è dedicato alle interviste condotte nella mia città natale, Palermo, a donne musulmane residenti nel nostro Paese da alcuni anni, alle quali ho sottoposto dei quesiti spazianti dalla religione e dal ruolo che quest'ultima ha nella vita quotidiana di ciascuna, alla cinesica, (la copertura o meno del capo cioè), fino all'oggettemica, cui si lega la vestemica, relativamente alla funzione svolta dal vestiario a seconda dei contesti in cui ci si trova.

Interviste cui si è giunti dopo alcuni *steps*: dapprima infatti ho selezionato i quesiti da sottoporre alle intervistate attraverso un apposito manuale dedicato all'approccio interculturale tra soggetti appartenenti a società diverse tra loro²⁵⁰; in seguito ho individuato le donne cui sottoporre i quesiti: donne con un'età media compresa fra i trenta e i quarant'anni, residenti in Italia da più di cinque e svolgenti lavori che spaziano dalla traduzione di provvedimenti giudiziari dall'italiano all'arabo e viceversa presso il Tribunale di Palermo (e altri Tribunali in Sicilia) all'insegnamento della lingua araba presso l'Università degli Studi di Palermo e alcune scuole di lingua araba presenti nel capoluogo siciliano, alla mediazione culturale presso l'ufficio immigrazione. Una volta costituita la base per il lavoro d'indagine vero e proprio, ho proceduto con la somministrazione del questionario.

Prima della parte di questionario inerente l'uso del velo e i messaggi che trasmette, o in base all'idea che porta ad indossarlo, ho sottoposto a ciascuna delle intervistate domande generali

²⁵⁰ Balboni, E. P., *Intercultural Communicative Competence, a Model*, "Laboratorio Itals- Teaching Italian to speakers of other languages", Departemente of Sciences Languages, Ca' Foscari University, Venice, pp 5-52

inerenti l'età e il luogo di provenienza, tipo di lavoro svolto e livello d'istruzione, così da metterle a proprio agio precisando anche che i quesiti loro rivolti avevano una mera finalità d'indagine all'interno del mio lavoro accademico, non di divulgazione pubblica e quindi di non violazione della *privacy*.

Dopo i quesiti prima accennati, ho proceduto con il questionario vero e proprio inerente il rapporto tra donne musulmane e vita pubblica, oltre le mura domestiche, partendo dal contesto generale per poi focalizzare l'attenzione sull'utilizzo del velo; quindi mi sono concentrato sul rapporto tra donna velata e ambiente circostante.

Sono partito dal porre alcune domande relative al contesto in cui vivono i soggetti intervistati, chiedendo:

1. Che ruolo svolge la religione in Marocco e Tunisia?
2. Quali le sue ripercussioni sull'abbigliamento?
3. L'appartenenza religiosa è forte in Marocco, Tunisia/ Italia?
4. Vi sono altre forme di appartenenza? A livello politico, sociale? Come influisce ciò sui rapporti interpersonali?

Successivamente mi sono soffermato sull'uso degli spazi (pubblici o privati) tra Marocco e Tunisia, oltre che in Italia: in alcuni Paesi ciò che è pubblico è "di tutti" (quindi ci si lamenta di chi sporca un parco, una piazza) o è "di nessuno" (quindi nel piazzale dell'azienda/ di una scuola si possono buttare pacchetti di sigarette). In alcuni Paesi, gli spazi pubblici hanno un valore molto importante di condivisione sociale.

5. Qual è il valore dello spazio pubblico/ privato in Marocco, Tunisia/ Italia?
6. I marocchini/tunisini si ritrovano in spazi pubblici? Sono spazi di condivisione? Perché?
7. L'abbigliamento è diverso a seconda di spazio pubblico/ privato? Se sì, in che modo?

8. Come vivono gli Italiani questi spazi? Con la stessa idea? Gli Italiani si ritrovano spesso nelle piazze e nei bar.
9. Si usano gli spazi comuni (atrio, bar, caffè, mensa, ecc.) per risolvere problemi relazionali? Per parlare di lavoro? O di che cosa si parla in questi luoghi pubblici? Molte tensioni o conflitti vengono risolti in Italia al bar davanti ad un caffè.

Passando poi ad un'altra forma di comunicazione non verbale, la cinesica, ho posto domande inerenti i movimenti del capo (per capire se esprimono o meno dissenso), ovvero;

10. Ci sono alcuni movimenti che esprimono assenso o dissenso? Se sì, quali sono?
11. La testa dev'essere coperta? Se sì, in quale situazione?
12. Le regole sono le stesse per uomini e per donne? E rispetto ai bambini/e?

Sempre a livello di cinesica, mi sono soffermato sugli occhi e in generale sulle espressioni facciali. In alcuni Paesi scandinavi è importante guardarsi sempre dritto negli occhi:

13. In Marocco, Tunisia/ Italia si guarda un interlocutore dritto negli occhi o ciò può essere considerato un segno di sfida? Cambia tra uomini e donne?

Relativamente alle espressioni facciali: gli Italiani esasperano molto le espressioni facciali.

14. Sono presenti in Marocco/ Tunisia? Sono vietate? Meglio controllarle e non far trasparire emozioni?

Infine, a livello di oggettistica (comunicare cioè con oggetti e *status symbol*, i vestiti, l'abbigliamento) ho posto l'accento sui capi d'abbigliamento indossati, sul loro valore sociale e sul rapporto tra vestiario e luoghi di lavoro, domandando:

15. Quali sono i vestiti che solitamente si indossano in Marocco, Tunisia/ Italia? Si tratta di un abbigliamento formale o informale? Cambia sul luogo di lavoro?
16. Cosa s'indossa in una cerimonia formale? (ad esempio un matrimonio)
17. La marca determina l'appartenenza ad un gruppo sociale?
18. Gerarchia, stato e potere sono dimostrati anche attraverso i vestiti? Se sì, quali e come?

Una volta esposti i quesiti in arabo e ottenute le risposte in tale lingua, ho proceduto alla traduzione delle risposte in italiano per riportarle nel presente lavoro.

La prima giovane donna che ho intervistato è stata una tunisina di 31 anni, residente a Palermo da 11 e interprete araba presso il Tribunale del capoluogo siciliano, la quale afferma come la religione abbia un ruolo molto importante non solo in Tunisia ma in tutto il mondo arabo, ricordando come il Paese nordafricano è laico e quindi lascia liberi i propri cittadini nella professione del proprio credo; relativamente all'influenza del credo sul vestiario, la giovane intervistata afferma come l'abbigliamento sia importante e rifletta l'influenza del proprio orientamento religioso su esso: una donna conservatrice ad esempio vestirà diversamente da una più liberale o laica.

Stesso discorso, secondo la giovane intervistata, può valere ad un livello più alto qual è quello dei vari Paesi arabi, dal momento che vi sono Stati più conservatori e Stati più liberali; i termini di paragone utilizzati sono Iran, Arabia Saudita o Pakistan da un lato (si parla di realtà fortemente intransigenti) e Paesi del Nord Africa come la Tunisia dall'altro, realtà che lasciano maggiori libertà ai propri cittadini. Uno degli Stati con la più rigida applicazione delle leggi è l'Iran, ove le regole del vivere civile sono imposte con la forza, a

differenza di quanto avviene nella vicina Arabia, in cui le leggi vengono ugualmente rispettate senza eccessive costrizioni.

Gli spazi pubblici sono molto importanti in Tunisia, perché costituiscono spazi di condivisione, ad esempio per i bambini, i quali possono ritrovarsi e giocare trascorrendo quindi del tempo insieme.

Il vestiario varia in base ai diversi momenti e funzioni per le quali viene utilizzato.

Relativamente agli spazi pubblici, la giovane tunisina afferma come in essi il *hiġāb* rappresenti una sorta di carta d'identità e venga indossato non per un particolare obbligo ma per scelta personale, dal momento che in tal modo ci si può integrare nei citati spazi. La ragazza prosegue poi sottolineando come prima della rivoluzione del 2011 fosse impossibile indossare il velo in qualsiasi ambito: da allora, se si decide di portarlo, lo si fa su base volontaria.

La Tunisia è un Paese laico, per cui l'appartenenza religiosa è indipendente dal credo come detto; non è inoltre terra di estremismi (come la maggior parte del Nord Africa) e l'indossare il *niqāb* è un qualcosa di nuovo nel Paese: secondo la giovane intervistata è obbligatorio portare il *hiġāb*, ma è il modo di indossarlo che fa la differenza. In tal senso secondo la giovane donna ogni Nazione decide autonomamente sulla base delle proprie tradizioni, basandosi su una diversità culturale e non religiosa. Religione che è importante perché fornisce a ciascuno i principi guida per la propria vita ed è come una legge che va dunque seguita e rispettata.

A livello di copertura personale, la ragazza ritiene che il *hiġāb* serva per coprire le parti più attraenti del corpo femminile, incluse mani e caviglie, senza essere troppo stretto; gli uomini, a suo dire, non necessitano di alcun elemento "riparante" poiché le donne li oscurano in partenza con la propria bellezza. L'uomo ha una bellezza insita in sé e se proprio necessita di una copertura questa deve derivare dall'analisi, per così dire, del proprio corpo, per capire se ne valga o meno la pena. I bambini, infine, non devono portare alcun elemento coprente. A conclusione del suo pensiero, la giovane tunisina

sostiene che il vestiario che si indossa dipende dall'ambiente in cui si è nati e cresciuti e dalla propria disponibilità finanziaria; il suo essere o meno formale dalla propria volontà.

La seconda donna che ho intervistato è una giovane di origine tunisina e residente nel nostro Paese da cinque anni, la quale afferma come nella sua terra d'origine l'Islam è la religione maggioritaria, essendo professata quasi dall'intera popolazione. La giovane intervistata afferma anche come in alcuni casi il credo religioso viene ancora oggi imposto con la forza in molte realtà musulmane, svolgendo un ruolo di legittimazione a livello politico all'interno di uno stesso territorio. Il senso di appartenenza religiosa in Tunisia è molto forte, dal momento che il 90% della popolazione si sente membro di un'unica comunità religiosa.

Per quanto concerne il vestiario, la giovane tunisina si sofferma sulla conformità di quello islamico ai dettami della religione, ovvero la pulizia di ciò che s'indossa e il risvolto d'immagine che quest'ultima ha, indicando rispettabilità e serietà; relativamente al tipo di copertura maschile e femminile, si nota come l'uomo debba essere coperto principalmente nelle parti intime ma non nel resto del corpo, mentre la donna ha l'intero corpo coperto eccezion fatta per viso e mani.

Tra i motivi che spingono una donna musulmana ad indossare il velo vi sono o l'idea che questo sia un comandamento di Dio (e in questo senso esse cercano di condurre una vita modesta cercando di non peccare di superbia o sregolatezza), oppure una volontà personale attraverso la quale dimostrare di essere musulmane.

La terza giovane donna che ho intervistato, musulmana sunnita di origine marocchina, ventiquattrenne residente a Bagheria (comune alle porte di Palermo) da poco più di sedici anni, diplomatasi in Sicilia e in procinto di conseguire una laurea in infermieristica, sottolinea come la religione abbia un ruolo molto importante nel Paese (moschee sono presenti in ogni quartiere delle principali città marocchine) ma come non eserciti alcuna influenza e non debba mai

farlo sulla politica del Paese nordafricano. In esso coesistono principalmente le tre religioni monoteiste cui si affiancano altri credi di minori dimensioni. La giovane intervistata riporta come non sussistano particolari problemi di convivenza tra appartenenti a religioni diverse, in quanto un musulmano può tranquillamente sedere a fianco di un cristiano o di un ebreo senza che ciò generi tensione.

A livello di spazi pubblici, la giovane ragazza afferma come questi siano molto importanti nel Paese, dal momento che possono essere utilizzati dai bambini per giocare e dalle famiglie per prendere una boccata d'aria; vengono controllati per evitare che siano sporcati e le autorità competenti sanzionano coloro che rovinano tali spazi comuni. La ragazza fa poi un confronto tra i luoghi pubblici marocchini e quelli italiani, sostanzialmente non notando differenze e affermando come soggetti che sporcano tali luoghi sono presenti sia nello Stato nordafricano che in Italia e che si muovono allo stesso modo (al pari ovviamente di coloro che rispettano gli spazi destinati alla collettività).

Una distinzione messa in risalto dalla ragazza, relativamente alla possibile risoluzione di problemi interpersonali in aree pubbliche, emerge ascoltando le parole della giovane intervistata che riprende un detto italiano che recita “i panni sporchi si lavano in famiglia”: ciò perché in Marocco non è uso discutere dei propri problemi in pubblico dal momento che possono intromettersi soggetti terzi e ciò arreca disagio alle parti coinvolte.

A livello di abbigliamento, in Marocco la scelta a riguardo è soggettiva in quanto lo Stato non impone nulla (per garantire la libertà individuale); significativo in tal senso notare come la giovane intervistata crede giusto vestirsi “alla maniera islamica” una volta uscita dalla propria abitazione, dal momento che per ogni contesto ci vuole un *dress code* adeguato (diverso tra casa e luogo di lavoro ad esempio) pur nel rispetto della volontà e della libertà di scelta nel vestire di ogni individuo.

La giovane marocchina rimarca di essere “fierissima” (per riprendere le sue parole) degli abiti del proprio Paese, e si sofferma in particolare sulla *jallaba*, lungo abito indossato sia dalle donne che dagli uomini nel tempo libero o quando ci si reca in visita da un proprio familiare che, per quanto concerne il suo utilizzo da parte femminile, non è simbolo di oppressione della donna da parte degli uomini come molti sostengono (su tale aspetto la giovane *informant* pone l’accento) ma, lei afferma, ha valore “internazionale”; altro abito messo in risalto è il *kaftān*, vestito riccamente decorato (con pietre preziose ad esempio) e utilizzato prevalentemente in occasione di matrimoni e feste.

Sempre a livello di abbigliamento, l’*informant* marocchina sottolinea come nel Paese nordafricano non vi sia una prevalenza netta o della tradizione o della modernità, in quanto entrambe convivono con un certo equilibrio: i giovani utilizzano abiti un tempo considerati tradizionali e non si fanno problemi a riguardo (dimostrando come la moda sia qualcosa di continuamente rinnovabile e che non conosce limiti di età o simili) mentre gli appartenenti alla generazione precedente rispettano l’abbigliamento tradizionale. Ciò riguarda anche la distinzione tra città e campagna dove nel primo caso gli individui sono “rimasti fermi alla tradizione, non alla religione”, mentre gli abitanti della città hanno fatto molti passi avanti.

Relativamente alla distinzione tra formalità e informalità nel vestiario, l’*informant* afferma come nello Stato nordafricano non sussiste tale differenziazione come in Italia, dal momento che è sufficiente essere di bella presenza e “alla moda”, cioè ben vestita. In occasione di cerimonie o quando si fa visita ai parenti, le donne indossano il *kaftān*, gli uomini la *jallaba*; tra amici ci si veste con jeans e maglietta.

Per i musulmani la marca di un vestito è qualcosa di molto importante in quanto denota il proprio tenore di vita: l’*informant* intervistata rimarca il fatto che molti musulmani spendono (sprecano, come testualmente da lei affermato) ingenti somme di denaro per

acquistare i vestiti migliori che ci sono sul mercato, al fine di mettere in luce il proprio stile di vita.

Alla domanda sul legame tra vestiario, gerarchia e potere, la giovane ragazza di origine marocchina ha risposto citando come esempio il re, il quale nonostante sia ricco e possa quindi permettersi qualsiasi tipo d'abito preferisce vestire tradizionalmente indossando *jallaba* o *jabadour*, così da non rendere l'abbigliamento un indicatore del proprio potere.

Per quanto riguarda infine la distinzione tra donne conservatrici e moderne, la giovane *informant* afferma come nel primo caso le appartenenti a tale categoria utilizzino vestiti più larghi, si truccino meno o comunque in modo più sobrio rispetto a quelle più moderne e non ravvisa significative differenze tra donne che seguono la tradizione e coloro che invece decidono di stare al passo coi tempi.

Inerentemente l'uso del velo, la giovane marocchina ricorda come nella religione islamica la donna abbia l'obbligo di portare il velo così da coprire i capelli, ritenuti la parte più attraente del corpo femminile nel mondo musulmano; anche se da un lato esiste dunque un dovere per le musulmane di indossare tale copricapo, dall'altro la giovane intervistata sottolinea come comunque si tratti di una decisione individuale o condizionata dalla propria famiglia. Citando la propria esperienza personale, la ragazza ricorda come volontariamente, dopo cinque anni di riflessione, a diciannove anni abbia deciso di indossare il velo senza obbligo alcuno da parte della famiglia, perché in tal modo si sentiva a proprio agio. Parla di velo come responsabilità, simbolo di identificazione religiosa e culturale, facendo il paragone tra donne marocchine e tunisine, che deve però essere sempre frutto di una scelta individuale libera.

L'obbligo per la donna di indossare il velo è la conseguenza, secondo la ragazza, della cultura maschilista da sempre caratterizzante le società umane che vuole relegare la donna in una condizione subalterna rispetto all'uomo, e non il Corano (viene citato l'esempio

della moglie del profeta che non rimaneva chiusa in casa, ma lavorava venendo a contatto col mondo circostante).

La quarta e ultima donna cui ho sottoposto le domande contenute nel questionario è una giovane italiana di fede musulmana, nata e cresciuta in Italia e diplomatasi nel nostro Paese, la quale è stata molto sintetica nel rispondere ma ha comunque fornito interessanti spunti di riflessione.

In merito all'importanza e all'eventuale differenza di spazi pubblici e privati, la ragazza afferma come i primi non vengano molto utilizzati per risolvere problemi relazionali, quanto piuttosto per parlare rapidamente di lavoro prima di recarsi sul luogo di lavoro; i secondi sono importanti solo se in essi si prega o, per sua esperienza personale, quando le donne della famiglia stabiliscono un giorno della settimana in cui incontrarsi per approfondire tematiche inerenti la religione.

Relativamente all'influenza di quest'ultima sull'abbigliamento, la giovane intervistata afferma come non vi sia l'obbligo di indossare un particolare tipo di abiti, dal momento che ognuno è libero di indossare ciò che vuole, a meno che la famiglia di provenienza non imponga uno specifico *dress code*. A sostegno di tale tesi afferma come il modo di vestire non cambi particolarmente in quanto nella propria famiglia le donne più grandi d'età sono abituate a coprirsi, aspetto che muta invece per le giovani che preferiscono indossare *jeans* e maglietta e non portare il velo (tranne in alcuni casi, in cui sono obbligate dalla famiglia ad indossarlo).

Velo che è utilizzato anche in estate dalle credenti musulmane, come testimoniato dalla giovane *informant*, suscitando a suo dire commenti fuori luogo da parte degli Italiani che s'interrogano sulla sensatezza di questa scelta viste le alte temperature, critiche alle quali la giovane intervistata risponde affermando che l'uso di indossare il velo è una pratica comune nei Paesi musulmani e che in alcuni di essi la canicola estiva è decisamente maggiore che in Italia.

Conclusioni

Attraverso il presente lavoro di studio e analisi sul velo e su ciò che è ad esso collegato ho voluto indagare su una realtà oggi particolarmente attuale, come detto anche in precedenza, quale è la convivenza tra mondo islamico e Occidente, una problematica particolarmente pregnante in seguito a una serie di eventi macroscopici accaduti negli ultimi vent'anni (gli attentati compiuti da fondamentalisti islamici tra Europa e Stati Uniti) e per le crescenti tensioni sociali interne agli Stati più sviluppati del pianeta, tensioni provocate da una costante o comunque ciclica crisi economica e da quella che viene definita "politica della paura" nei confronti del diverso dalla maggioranza dei cittadini di uno Stato. Quest'ultima viene creata "ad hoc" dalle autorità nel momento in cui si ritiene venga minacciata la sicurezza nazionale: la conseguenza di tale clima è un inasprimento delle norme restrittive nei confronti del diverso, nel nostro caso del mondo musulmano, e una forte diffidenza da parte dei comuni cittadini nei confronti di chi professa la religione islamica.

Uno dei Paesi in cui è più problematica la convivenza tra musulmani e autoctoni è la Francia, che nonostante registri un alto numero di immigrati di fede islamica sul proprio territorio, non riesce a superare gli ostacoli derivanti dalla coesistenza tra due culture così diverse tra loro; non si riesce a giungere a punti di accordo abbastanza duraturi anche a causa dell'azione legislativa intrapresa dalle autorità, che negli ultimi vent'anni hanno approvato una serie di leggi che gettano benzina sul fuoco delle tensioni già esistenti piuttosto che spegnerle. Quando si parla di provvedimenti francesi fonte di attriti sociali, si fa riferimento a leggi contro l'utilizzo del velo, emanate in nome dell'assoluto valore supremo della laicità dello Stato, da difendere a qualsiasi costo.

Velo che, pur non essendo legato direttamente alle problematiche più macroscopiche della convivenza tra musulmani ed europei (e

in generale occidentali) è l'elemento maggiormente criticato da un osservatore esterno al *dar – al islām*, che vede in esso l'emblema delle prevaricazioni e delle ingiustizie che caratterizzano il mondo islamico, della sua oscurità e incomprendibilità: le donne, che da un occidentale vengono formalmente (non sostanzialmente) difese nella maggior parte dei casi, in tal senso assurgono a simbolo principale di tale sistema di prevaricazioni e iniquità così che si cerca di tutelarle in qualche modo tramite l'approvazione di leggi che vietano l'uso del velo a scuola o nei locali pubblici. Leggi che provocano l'effetto contrario rispetto a quello auspicato dai legislatori e che mettono in seria difficoltà le donne musulmane.

Ad incrementare le tensioni sociali contribuiscono poi i *media* tradizionali, i quali calcano continuamente la mano sulla presunta pericolosità islamica tramite continue allusioni al terrorismo, all'arretratezza culturale delle società islamiche, alla violenza appunto. Un elemento positivo che fa da contraltare in questo quadro è rappresentato dai *new social media* quali *social network* e *Youtube* (su tutti) che insieme ai *blog* costituiscono per i musulmani e, soprattutto, per le musulmane, un importante veicolo di apertura al mondo e di sua conoscenza. Per le donne musulmane, poi, l'avvento di Internet e delle moderne tecnologie ha rappresentato e rappresenta una ventata di novità positiva, dal momento che consente loro di evadere dalle mura domestiche e di interagire con il mondo, in alcuni casi senza dover indossare il velo. Anche per chi guarda la realtà islamica dall'esterno Internet si rivela un prezioso alleato, perché consente di verificare materialmente come quanto si dice generalmente sull'Islam nella maggior parte dei casi non corrisponde a verità.

Un importante aspetto da sottolineare è quello relativo alla scelta di molte donne musulmane, specie giovani, che oggi decidono di indossare nuovamente il velo, non perché seguono correnti fondamentaliste o per un "*revival* retrogrado", utilizzando questi termini, ma per una libera e consapevole decisione, perché in

questo modo si sentono a proprio agio dal momento che possono sventolare con orgoglio la bandiera della propria religione.

Come pervenire ad un punto d'incontro fra le parti? Come giungere ad una pacificazione socioculturale che permetta ad entrambe le religioni di coesistere? Un suggerimento ci è dato da Lilli Gruber²⁵¹ che afferma come sia necessario vincere la paura data dalle immagini stereotipate dei media nei confronti della religione islamica (immagini la cui pericolosità è pari a quella fondamentalista, a detta della Gruber); Islam che viene tradizionalmente dipinto come forza diabolica e oppressiva nei confronti delle donne²⁵² e che, secondo la nota giornalista italiana (che si rifà alla scrittrice egiziana Nawal al - Sa'dawi) non può essere correttamente conosciuto e apprezzato se non ci si avvicina al suo studio in termini comparativi, attraverso un confronto con altre religioni.²⁵³

Un altro interessante approccio che può essere utilizzato per stemperare le tensioni crescenti tra Occidente e mondo islamico ci viene fornito da Katherine Bullock²⁵⁴, la quale utilizza un approccio contestuale che si propone di staccarsi dal liberalismo occidentale per aprirsi all'ascolto dell'altro: il velo in tal modo non è più visto come uno strumento che annichisce la donna, ma come una pratica sociale la cui conoscenza può avvenire solo tramite uno studio approfondito del contesto in cui si sviluppa.

Certo, ci vorrà del tempo per erodere secoli di pregiudizi stratificatisi, ma con gli strumenti di comunicazione attuali e un prolungato periodo di pace (almeno in Occidente) è oggi più semplice de - costruire gli stereotipi. Attraverso un dialogo interculturale e interreligioso e una maggiore educazione sociale

²⁵¹ Gruber L., nota giornalista televisiva, autrice di numerosi testi sul mondo islamico e sul rapporto tra questo e l'Occidente.

²⁵² Gruber L., *Figlie dell'Islam. La rivoluzione pacifica delle donne musulmane*, BUR (Biblioteca Universale Rizzoli), 2008, p 45

²⁵³ Gruber L., *Prigionieri dell'Islam. Terrorismo, migrazioni, integrazione: il triangolo che cambia la nostra vita*, Milano, Rizzoli, 2016, p 49

²⁵⁴ Katherine B., docente presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Toronto a Mississauga.

e civica e l'incentivazione di programmi di studio all'estero per le nuove generazioni, potrebbe favorire un nuovo Islam. Se ci si basasse meno su interessi materiali, evitando di alimentare dannosi stereotipi, e si accettassero maggiormente le differenze altrui, molte delle problematiche attuali verrebbero meno e ci sarebbe una maggiore comprensione e accettazione fra le parti.

In tal senso ritengo significative le parole di una donna di origine iraniana, Atussa Tabrizi²⁵⁵, atea, che criticando l'iniziativa del "Movimento delle sardine" di far salire sul palco una donna velata musulmana, ha affermato come l'effettivo miglioramento della convivenza tra culture differenti sia possibile attraverso l'inclusione di tutte le componenti delle citate culture, in questo caso delle donne senza velo, paventando altrimenti il rischio di rinforzare stereotipi e atteggiamenti discriminatori e non dando il giusto peso a chi lotta contro tali storture nella coesistenza tra individui appartenenti a diverse culture (dal suo racconto emerge chiaramente il dispiacere e la rabbia relativamente ad una "esaltazione", a suo dire, di uno strumento che costituisce privazione della libertà individuale e fonte di forti sofferenze emotive²⁵⁶).

Sulla stessa lunghezza d'onda Takua Ben Mohamed²⁵⁷, che nel libro "Sotto il velo" si esprime circa gli stereotipi sull'*hiğāb*: la donna, fumettista e che vive nel nostro Paese sin dall'infanzia è nettamente contraria al pronunciamento della Corte di giustizia europea che dichiara possibile vietare alle musulmane di portare il velo nei luoghi di lavoro. Come lei, molte donne di fede islamica si sono espresse in termini di forte critica verso tale decisione, donne integrate nelle società degli Stati europei in cui risiedono e che finora hanno regolarmente portato il velo. Takua afferma che se le venisse chiesto di togliere il velo obbietterebbe,

²⁵⁵ Tabrizi A.,

²⁵⁶ Tabrizi A., *Perché, da iraniana, ho sofferto nel vedere il velo sul palco delle sardine*, in MicroMega, 2019, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/perche-da-iraniana-ho-sofferto-nel-vedere-il-velo-sul-palco/>, 04/04/2020

²⁵⁷ Di origine tunisina, 26 anni e residente in Italia dall'infanzia, lavora come *graphic journalist* e sceneggiatrice

dal momento che indossarlo è un suo diritto e tale atto non invade la libertà altrui²⁵⁸; la giovane tunisina inoltre racconta di come quotidianamente combatte i pregiudizi e gli stereotipi contro il mondo islamico in qualsiasi luogo (dal bar all'autobus) e con chiunque, da gente conosciuta a curiosi che le domandano come mai indossi il velo.

La decisione di portare sul proprio capo quest'ultimo è stata presa in seguito agli attentati dell'11 settembre, quando nonostante la giovanissima età Takua era ben cosciente del ruolo di tale accessorio del vestiario femminile: nei sedici anni trascorsi dagli attacchi terroristici avvenuti sul suolo americano il velo è stato spesso connotato in termini negativi ed utilizzato come espediente per episodi di razzismo (a Takua è stato ad esempio domandato se avesse lasciato una bomba sul treno ed è stata additata come terrorista).

²⁵⁸ Arcolaci A., *Il mio velo non invade la libertà altrui*, in *Vanity Fair*
<https://www.vanityfair.it/news/diritti/17/03/17/corte-giustizia-ue-sentenza-velo-islamico-intervista>,
04/04/2020



Audio-questionario-arabo-.mp3



Audio-questionario-arabo-.mp3



Audio-questionario-arabo-.mp3



Audio-arabo-.mp3



Audio-arabo.mp3

Indice

I. Introduzione (*muqaddima*)

II. Capitolo 1

1.1 Il velo nel Corano

1.2 Etimologia del termine “velo” e cenni normativi sulla regolamentazione del suo uso

1.2.1 Realtà mediorientali

1.2.2 Realtà occidentali

1.3 Condizione femminile e velo tra due delle confessioni monoteiste più importanti: Islam e Cristianesimo a confronto

1.4 Femminismo islamico e suoi sviluppi

Capitolo 2

La comunicazione interculturale

2.1 Comunicare tramite i capi d'abbigliamento: la vestemica

2.2 Donne e *new social media* (social, blog e simili)

2.3 *Murales* e *street art* nel mondo arabo

Capitolo 3

Special cases studies

3.1 Paesi musulmani ove è in uso il velo: Egitto, Marocco, Tunisia, Sudan

3.2 Realtà maghrebine

3.3 Al di fuori del Maghreb: Sudan

3.4 Il caso iraniano

3.5 La situazione in Europa

3.5.1 Breve cenno introduttivo

3.5.2 Una difficile convivenza: tentativi di regolazione

3.5.3 Donne da tutelare

3.6 E in Italia?

3.7 Moda araba e *hijab*

Capitolo 4

4.1 Cosa pensano le donne del velo? Un'analisi del loro vissuto per comprendere cosa significa indossare tale accessorio.

4.2 Arabia Saudita: segnali di cambiamento?

Capitolo 5

La realtà siciliana: dalla conquista musulmana ai giorni nostri

5.1 Cenni storiografici

5.2 Integrazione, assimilazione, cosmopolitismo: uno sguardo d'insieme per comprendere gli sviluppi futuri

5.3 Donne e migrazioni

5.4 Il Mediterraneo: un mare ambivalente

5.5 La condizione delle donne migranti

5.6 L'emigrazione in Sicilia

Capitolo 6

Questionario d'indagine sull'uso del velo e sulle ragioni che spingono le donne o meno ad indossarlo, con interviste condotte ad alcune donne residenti in Sicilia e con particolare riferimento alla città di Palermo.

Conclusioni

Bibliografia

- Abouddrar Nassim Bruno, *Come il velo è diventato musulmano*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2015
- Ahmed, Leila, *Oltre il velo*, La Nuova Italia, 1999
- Ahmed, Leila, *A quiet revolution: the veil's resurgence, from the Middle East to America*, Yale University Press, 2012
- Aldeeb A., Sami e Sahlieh Abu, *Il diritto islamico Fondamenti, fonti, istituzioni*, Roma, Carocci editore, 2008
- Aluffi Roberta, "Burqa" e Islam, in *Quaderni di dir. pol. eccl.*, 2012, 1
- Amin Qasim, *Les Egyptiens. Réponse à M. le duc D'Harcourt*, Barbier, Le Caire, 1894
- Amin Qasim, *Tahrīr al-mar'a*, 1899
- Aruffo, Alessandro, *Donne e Islam*, Datanews, Roma, 2000
- Badran, Margot, *Feminism, Islam and Nation*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995
- Bearman, Peri, *Encyclopedie de l'Islam*, Brill, Paris, 1998
- Bullock, Katherine, *Rethinking women and the veil. Challenging historical and modern stereotypes*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, 2003
- Borrillo, Sara, *Islamic Feminism in Morocco: the Discourse and the Experience of Asma Lamrabet*, in (a cura di) Ennaji Moha, Sadiqi Fatima e Karen Vintges, *Moroccan Feminisms. New Perspectives*, Africa World Press and Red Sea Press, Trenton, 2016, pp 111-127
- Calvin Jean, *Commentaires Bibliques. Première Epitre aux Corinthiens*, Kerygma-Farel, Aix-en-Provence- Marne la Vallé, 1996
- Campanini, Massimo, *Storia del Medio Oriente 1798- 2005*, Società editrice il Mulino, Bologna, 2006
- Caon, Fabio, Lobasso, Fabio, Lanza di Scalea, Igiea, Tonioli Valeria, *Tra lingue e culture La comunicazione interculturale tra italiani e sudanesi*, Venezia, Edizioni Ca Foscari, 2018
- Colombo, Valentina, *Donna e diritto di famiglia in alcuni Paesi islamici*
- Corso R , *Il velo dei Tuaregh*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 1949, 1
- Costantini Dino, "La condizione di integrazione", o il ritorno dell'assimilazionismo nella legislazione sull'immigrazione, in Costantini Dino, *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*, Firenze, Firenze University Press, 2009
- Cusumano, Antonino, *Il ritorno infelice, I tunisini in Sicilia*, Sellerio editore, Palermo, 1976
- Clemente Alessandrino, *Il pedagogo*, in (a cura di) Tessore D , Città Nuova, Roma, 2005
- Duc D'Harcourt, *L'Egypte et les Egyptiens*, 1893

- Droz, Bernard, *Storia della decolonizzazione nel XX secolo*, Bruno Mondadori, Milano, 2007
- El Guindi, Fadwa, *Veil: Modesty, Privacy, Resistance*, Berg Publishers, Oxford and New York, 1999
- Esposito Claudia, *Of chronological others and alternative histories: Amin Maalouf and Fawzi Mellah*, Lexington Book
- Fanon Frantz, *L'Algeria sis vela*, 1959
- Ferrari, Silvio, *Islam ed Europa I simboli religiosi nei diritti del Vecchio Continente*, Roma, Carocci editore, 2006
- Fregosi Frank, *L'esperienza francese di regolamentazione pubblica dell'Islam. Tra regime di laicità, politica pubblica volontarista e riforma della religione*, in Costantini, *Multiculturalismo*
- Gole, Nilufer, *The forbidden modern Civilization and veiling*, Usa, The University of Michigan Press, 1996
- Guardi Jolanda, Lunetta Claudia, *La danza del ventre*, Xenia Editore, Milano, 2008
- Hasan, Mahmudul, MD, *The "feminist" quarantine on hijab: a study of its two mutual sets of meanings*, Journal of Muslim Minority Affairs, 2018
- Herzburn Dayan S., *Femmes et politique au Moyen – Orient*, L'Harmattan, Paris, 2005
- El Khayat, Rita, *La donna nel mondo arabo*, Editoriale Jaca Book, Milano, 2002
- Lughoud, Abu, Leila, *Remaking women Feminism and modernity in the Middle East*, Princeton University Press, 1998
- Maalouf Amin, *L'identità*, Bompiani, 2005
- Makboul Laila, *Beyond Preaching Women: Saudi Da iyat and their Engagement in the Public Sphere*, pp 309, 311, 314, 328
- Massari, Monica, *Rassegna Italiana di Sociologia*, Il Mulino, 2014
- Mernissi, Fatima, *Beyond the veil: Male- female dynamics in modern muslim society*, Indiana University Press, 1987
- Mernissi, Fatima, *Donne del Profeta: la condizione femminile nell'Islam*, ECIG, Genova, 1992
- Mernissi, Fatima, *L'harem e l'Occidente*, Giunti, Firenze, 2006
- M'Rabet Fadela, *La femme algérienne*, Maspero, Paris, 1969
- Pace, Enzo, *Islam in Europa Modelli di integrazione*, Carocci editore, Roma, 2004
- Pepicelli, Renata, *Il velo nell'Islam Storia, politica, estetica*, Carocci editore, 2012
- Pepicelli, Renata, *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma, 2010
- Pepicelli, Renata, *Le donne nei media arabi Tra aspettative tradite e nuove opportunità*, Carocci editore, Roma, 2014
- Petersen Jesper, *Pop-up Mosques, Social Media Adhan and the Making of Female LGBTQ-Inclusive Imams*, Journal of Muslims in Europe, vol 8 n.2, 2019

- Petrillo Agostino, *Ideologie e politiche della casa per i migranti*, in Costantini, *Multiculturalismo*, pp 105-122
- Picchi, Margherita, *Genere, modernità e politiche sociali nell'Egitto di Nasser*, Storia del pensiero politico, 1, 2018
- Al- Rahman, A'isha, *The Islamic concept of Women's Liberation*, "al raïda", 2009, 125, p 40
- Said Edward Wadie, *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978 (trad. it. *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991)
- Speyr Von Adrienn, *Korinther I*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1956
- Stano, Simona, *Sotto il velo dei media: semiotica dell'hijab tra Oriente e Occidente*, Centro Interdisciplinare Ricerche e Studi delle Donne, 2012
- Saint Blancat, Chantal, *L'Islam in Italia Una presenza plurale*, Edizioni lavoro, 1999
- Salih, Ruba, *Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità*, Carocci, Roma, 2008
- Salih, Ruba, *Femminismo e islamismo. Pratiche politiche e processi d'identificazione in epoca post- coloniale*, Roma, Manifesto libri, 2006
- Shadid, W. and Van Koningsveld P.S., *Muslim dress in Europe: debates on the headscarf*, Journal of the islamic studies, 2005
- Taarji, Hinde, *Le donne velate dell'Islam*, Essedue, Verona, 1991
- Tertulliano, *Il velo delle vergini*
- Tevanian Pierre, *Il razzismo repubblicano e le sue metafore: il caso della metafora laica*, in Costantini, *Multiculturalismo*, pp 145-165
- Trevisani, Ivana, *Il velo e lo specchio: pratiche di bellezza come forme di resistenza agli integralismi*, Baldini Castaldi Dalai, Milano, 2003
- Vanzan, Anna, *Lo sguardo dell'Altra. Donne dell'Islam e nuovi femminismi orientalisti*, *Altre modernità*, 2012
- Vanzan, Anna, *Le donne di Allah. Viaggio nei femminismi islamici*, Bruno Mondadori, Milano, 2010
- Vercellin, Giorgio, *Tra veli e turbanti*, Biblioteca Marsilio, Venezia, 2002
- Vercellin, Giorgio, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi editore, Torino, 1995

Sitografia

https://www.glistatigenerali.com/questione-islamica_religione/islam-in-italia/

<http://www.ilgiornale.it/news/cronache/islamici-votano-destra-ecco-i-musulmani-sovranisti-1709058.html>

<http://www.ilgiornale.it/news/cultura/guerra-dei-trentanni-sul-velo-islamico-1771986.html>

<https://www.spectator.co.uk/2019/02/i-was-forced-to-wear-a-hijab-it-wasnt-liberating/>

<https://www.mentepolitica.it/articolo/il-marocco-e-la-nuova-schiavit-del-velo-proibito/1069>

<http://www.ilgiornale.it/news/mondo/tunisia-velo-islamico-vietato-negli-uffici-pubblici-1722055.html>

https://www.ilmessaggero.it/moda/tendenze/londra_velo_islamico_collezione_moda-4438607.html

<https://www.vanityfair.it/news/diritti/17/03/17/corte-giustizia-ue-sentenza-velo-islamico-intervista>

<http://losbuffo.com/2020/02/24/hijab-e-nike/>

https://www.repubblica.it/esteri/2019/05/16/news/austria_bandito_il_velo_islamico_alle_scuole_elementari-226399070/

<http://temi.repubblica.it/micromega-online/perche-da-iraniana-ho-sofferto-nel-vedere-il-velo-sul-palco/>

<https://www.lasicilia.it/news/cultura/219331/ecco-perche-vietare-il-velo-penalizza-due-volte-le-donne-islamiche.html>

<https://www.lavocedelpatriota.it/il-velo-dei-fratelli-musulmani-sui-diritti-delle-donne/>

<http://islamshia.org/hijab-labbigliamento-delle-donne-musulmane-islamico-o-culturale-da-seyyed-muhammad-rizvi/>

<https://www.google.com/amp/s/www.iodonna.it/attualita/eventi-e-mostre/2018/10/01/islam-moda-il-lato-fashion-dello-hijab/amp/>

<https://www.google.com/amp/s/www.rivistastudio.com/il-velo-e-la-moda/amp/>

<https://cesi-italia.org/712/non-solo-youtube-il-potenziale-dei-graffiti-e-della-street-art-nella-propaganda-jihadista>

<https://it.pearson.com/aree-disciplinari/storia/temi-attualita/web-paesi-arabi-caso-algeria.html>

<https://www.deapress.com/internazionale/19185-2016-01-16-15-38-46.html>

<https://www.ildubbio.news/2019/11/30/per-le-donne-del-sudan-medioevo-finito/>

https://www.huffingtonpost.it/2019/04/10/la-foto-dellispiratrice-delle-proteste-in-sudan-e-gia-diventata-il-simbolo-della-resistenza-delle-donne_a_23709222/

<https://www.urbanartopia.com/graffiti/category/hotdog>

<https://www.uar.it>

<https://www.vociglobali.it>

<https://www.unhcr.org/news/latest/2016/1/569fb22b6/refugee-women-move-europe-risk-says-un.html>

<https://www.saminaali.net>

<https://www.ispionline.it>

<https://www.alfikra.org>

<https://www.scienceforpeace.it>