

Prima musulmani, poi arabi

Nadine Suleiman Naber*

Traduzione di Anna Belladelli

Rima: Una delle sorelle arabe che sposò un nero musulmano aprì il Corano sotto il naso di suo padre e gli disse: "Vedi, qui dice che l'importante è che sia un buon musulmano". [Suo padre] non stava praticando il vero Islam. Se lo avesse fatto, le cose sarebbero andate diversamente.

Mohammed: La settimana prossima Hollywood farà uscire un nuovo film [...] dal titolo *Decisione critica*. Si tratta di un chiarissimo tentativo di diffamare i fratelli musulmani in Cecenia. Vi ricordate quante persone morirono quando questo paese aprì il fuoco contro un aereo civile che volava sopra il Golfo Persico?

Khaled: Qualsiasi musulmano che si opponga alle ingiustizie è etichettato come terrorista. Pensiamo al Disegno di legge 21.¹ Soltanto perché al giorno d'oggi ci vestiamo in un certo modo, siamo percepiti come una gang e questo dà loro il diritto di arrestarci!

Quando citi il Disegno di legge 21, devi parlare dei giovani neri in carcere... e cosa dire della legge antiterrorismo, che mette in prigione i musulmani in tutto il paese senza alcuna prova a loro carico... in America! Questa battaglia deve essere gestita su diversi fronti. I musulmani sanno collegare questi vari aspetti grazie alla loro fede nella totalità di Allah.

Alla fine degli anni Novanta, Rima e le sorelle arabe di cui parlava, Mohammed e Khaled, erano impegnati attivamente in alcune organizzazioni studentesche musulmane. Pregavano regolarmente, frequentavano la moschea e partecipavano alle attività delle istituzioni religiose e scolastiche musulmane. Per loro essere musulmani significava portare avanti le pratiche religiose basilari, ovvero la preghiera e la partecipazione attiva alla comunità musulmana così come alla società civile statunitense. Fra di loro, musulmani di svariata provenienza geografica, etnica e di classe, in quegli anni si stava cominciando a scorporare la religione (Islam) dalla cultura (per esempio araba) per arrivare a definirsi per prima cosa musulmani. Rima è una palestinese americana e aveva ventitré anni quando la conobbi. Come Rima, molti giovani adulti con cui ho lavorato usavano il concetto di *Prima musulmani, poi arabi* come alternativa alle idee astratte di matrimonio, di genere e di razza che stavano alla base dell'autenticità culturale araba, ovvero ciò che la classe media dominante intendeva con il termine *arabness*, "arabicità". Molti di questi ragazzi erano attivisti politici che portavano avanti rivendicazioni in ambito globale e nazionale. Facciamo l'esempio di Mohammed. Musulmano dell'Asia meridionale, studente e attivista, Mohammed pronunciò quanto citato poco fa a un raduno politico organizzato nel 2000 per chiedere la fine delle sanzioni comminate dagli Stati Uniti ai danni dell'Iraq. Khaled è un musulmano afroamericano alla guida della sua comunità locale. Le parole qui riportate risalgono a un evento politico tenuto da un'organizzazione studentesca musulmana per denunciare specifiche po-

litiche governative statunitensi, come l'Omnibus Counterterrorism Bill del 1994, che colpiva in modo spropositato gli immigrati musulmani, o come il Disegno di legge 21, che colpiva in modo spropositato gli afroamericani (musulmani e non). Mohammed e Khaled esprimono una delle tesi principali di questo articolo, vale a dire che il concetto di *Prima musulmani*, caro ai miei interlocutori, sia sorto parallelamente alla nascita di una coscienza globale politica musulmana, la quale a sua volta ha avuto origine nella Baia di San Francisco alla fine degli anni Novanta.

Infatti, molti giovani con cui ho lavorato praticano l'Islam perché ci credono, perché si preoccupano delle proprie anime, perché vogliono essere delle brave persone agli occhi di Dio. Il rapporto che ogni individuo ha con Dio e col divino determina in modo cruciale il valore dell'Islam nella sua vita. Tuttavia, le questioni di fede, le pratiche religiose, il come la gente interpreta e vive la devozione, il rapporto con Dio e i diversi livelli di osservanza non sono l'oggetto di questo articolo. In questa sede si parlerà dei modi in cui alcuni giovani stanno articolando una coscienza politica musulmana. Si tratta di persone attive in ambienti musulmani nell'area della Baia, in cui circola un'idea di giustizia sociale globale musulmana. Per "ambienti musulmani" intendo moschee, istituzioni scolastiche islamiche, gruppi studenteschi ed eventi politici in cui i miei interlocutori sono coinvolti attivamente.² Questi spazi e le concezioni di Islam che vi circolano sono il prodotto di una serie di condizioni storiche che diedero vita, alla fine degli anni Novanta, a un periodo effervescente in cui nacquero istituzioni create da tipi diversi di musulmani che vivevano nella Baia. Queste condizioni storiche erano, tra le altre, il neoliberalismo economico globale e i relativi cambiamenti subiti dall'immigrazione musulmana verso la Baia, le reazioni dei musulmani a livello globale nei confronti della cristallizzazione dell'impero statunitense in Paesi a maggioranza musulmana e, infine, la relativa impennata islamofoba negli Stati Uniti degli anni Ottanta e Novanta. È stato all'interno di questi contesti storici transnazionali e di questi rapporti di potere, sia in ambienti musulmani sia altrove, e rapportandosi con i testi sacri islamici e con il divino, che i miei interlocutori hanno sviluppato un linguaggio che ridefinisce l'autenticità culturale araba mediante l'espressione *Prima musulmani, poi arabi*.³ Questa formula serve a questi giovani per attaccare il razzismo, il militarismo e l'assimilazione tarata sulla classe media bianca, così come i limiti della politica culturale degli arabi di classe media e delle comunità musulmane. Discutono di impero, di razzismo, di famiglia e di genere mentre discutono di testi sacri, creando quindi una "coscienza politica religiosamente costituita".⁴ Questo articolo intende quindi contestualizzare nozioni e pratiche dell'Islam all'interno delle situazioni storiche e delle relazioni di potere locali e globali che le hanno generate, con l'intento di smantellare l'idea orientalista secondo cui l'Islam esiste al di fuori della storia.

Per i miei interlocutori l'Islam è una cornice entro cui combattere il patriarcato, il capitalismo, l'impero, il razzismo e la guerra.⁵ Quindi, seguendo studiosi come Lara Deeb, Minoo Moallem e Victoria Bernal, mi sono tenuta alla larga da espressioni del tipo "revival islamico" o "risurrezione islamica", che secondo loro suggeriscono un ritorno a un modo di vita unico e uguale per tutti.⁶ Come vedremo, l'Islam non è una tradizione immutata e senza tempo a cui questi giovani hanno dato "nuova vita"; al contrario, si modifica a seconda delle situazioni locali e globali che via via

si profilano, come l'impegno dei giovani contro la guerra guidata dagli Stati Uniti e le relative manifestazioni nei Paesi a maggioranza musulmana e negli Stati Uniti, le retoriche di genere dell'impero Stati Uniti, i flussi migratori e i cambiamenti politici nelle terre di origine, le lotte contro il razzismo e la guerra, le istanze delle femministe islamiche e i movimenti nati all'inizio del ventunesimo secolo, oltre a una miriade di realtà locali che hanno a che fare con la vita degli arabi musulmani della Baia di San Francisco.

Da dove nasce *Prima musulmani*

Amina Wadud sostiene che per i migranti avere un'identità musulmana ben distinta stia acquisendo sempre più importanza negli Stati Uniti. Quando arrivano negli Stati Uniti, gli immigrati solitamente hanno un rapporto con l'Islam indefinito, dettato dalla propria esperienza culturale ma non necessariamente ascrivibile a categorie e metodologie specifiche di analisi storica.⁷ La studiosa spiega che invece, in Occidente, si richiede che gli immigrati si differenzino gli uni dagli altri e rispondano a domande del tipo: "Sei un musulmano praticante?". Fino a un certo punto, la tesi di Wadud, secondo cui le nuove concezioni di Islam sorte tra gli immigrati sono una conseguenza dell'esperienza migratoria, contribuisce a spiegare i risultati della mia ricerca. Eppure, i miei studi dimostrano anche che c'è bisogno di una tesi più specifica. *Prima musulmani, poi arabi* è una corrente recente tra gli immigrati arabi e i musulmani arabi americani. Come mostrerò qui di seguito, questo nuovo modo di definirsi è stato influenzato dalle migrazioni verso gli Stati Uniti e dai cambiamenti culturali e storici avvenuti nei Paesi di origine. Nel mondo arabo degli anni Cinquanta e Sessanta, in cui crebbero i genitori dei miei interlocutori, predominava un'identità culturale panaraba. Ci si differenziava in base all'affiliazione religiosa, per esempio musulmana o cristiana, alla nazione d'origine e alla città natale. Come vedremo, sono sorte differenze ben più grandi di quelle intergenerazionali quando i musulmani arabi americani di seconda generazione hanno sviluppato un'identità musulmana assai più definita di quella dei loro genitori. Ho lavorato con studenti universitari della Baia, i cui college sono eccezionalmente multietnici. Ciò ha aggravato le differenze tra genitori e figli nel concepire la religione e l'identità. Per quanto alcuni giovani arabi americani con cui ho lavorato frequentassero già moschee multietniche e multirazziali prima dell'università, le comunità musulmane che cominciarono a frequentare dopo l'ingresso al college aprirono loro le porte a una realtà ben più variegata.

Una serie di cambiamenti storici e demografici avvenuti negli anni Ottanta e Novanta a livello globale e locale accelerarono il passaggio verso un'identità distintamente musulmana per questa generazione di giovani. I significati dati all'Islam, appresi nei campus e nelle istituzioni islamiche della Baia, indicavano una nuova era nella politica locale della comunità musulmana, derivante da un periodo contrassegnato da un'enorme crescita dei flussi migratori musulmani verso la Baia e dal moltiplicarsi di organizzazioni musulmane all'interno delle comunità locali. Quando i genitori dei miei intervistati arrivarono in California e fondarono i loro centri di aggregazione, negli anni Sessanta e Settanta, gli arabi cristiani erano molti di più degli

arabi musulmani. In quel periodo il concetto di arabicità che dominava nel mondo arabo non metteva in primo piano la religiosità e vigeva un senso generale di panarabismo, dal quale si articolavano soltanto in un secondo momento le sfaccettature ulteriori, incluse le differenze religiose e di altro genere. È importante comunque sottolineare che il nazionalismo arabo, dai suoi albori, ha sempre attinto da storie e idee islamiche. Nell'era coloniale e post-coloniale ci si concentrò meno sull'Islam e più sullo sviluppo di un nazionalismo ispirato, in un certo senso, al secolarismo e alla modernità dell'Occidente. Tuttavia, secondo lo studioso Hatem Bazian, il nazionalismo arabo, nella sua espressione migliore che fu il panarabismo anticoloniale, non rappresentò un allontanamento dalla religiosità o dall'Islam, quanto piuttosto un momento storico in cui gli aspetti secolari del nazionalismo arabo ebbero la precedenza su altri. I Paesi arabi sono diventati, nell'insieme, più concentrati sulla religione negli ultimi trent'anni, in seguito a svariati eventi storici. Tra di essi ricordiamo la rivoluzione iraniana e i suoi contraccolpi, i cambiamenti nei rapporti tra Stati Uniti e Medio Oriente a partire dagli anni Settanta, la gestione politica del conflitto israelo-palestinese, i movimenti di rinascita religiosa nel mondo musulmano e in quello cristiano e un aumento generale dell'attaccamento religioso a livello globale. Il fallimento dei regimi arabi e del nazionalismo arabo, dei movimenti di sinistra in quell'area del mondo e la caduta del comunismo in generale sono fattori aggiuntivi. Il sorgere di contraddizioni tra partecipanti statali e non-statali nelle istituzioni degli Stati-nazione arabi hanno contribuito significativamente alla nascita di questa coscienza musulmana globale. Per esempio, la crescita di potere nelle mani dei dittatori appoggiati dagli Stati Uniti, che hanno governato gli Stati arabi portando alla rovina la maggioranza dei loro cittadini, ha causato un crescente scollamento tra partecipanti statali e non statali. Tutto ciò è avvenuto nel contesto di un impero statunitense in espansione nei Paesi a maggioranza musulmana. Secondo Mahmood Mamdani, i movimenti islamici nati alla fine del ventesimo secolo non scaturirono da dentro le nazioni a maggioranza musulmana. Gli Stati Uniti, zelanti nell'impegno a contrastare il comunismo dell'Unione Sovietica, contribuirono alla loro nascita.

Nel 1979, durante la Guerra fredda, Jimmy Carter diede inizio a un programma di operazioni segrete contro le forze sovietiche in Afghanistan.⁸ Ronald Reagan si limitò a intensificarlo negli anni successivi. Nel corso della Guerra in Afghanistan gli Stati Uniti riversarono più di tre miliardi di dollari nelle casse dei combattenti afgani conosciuti col nome di *mujahidin*. La CIA reclutò attivamente anche estremisti islamici da tutto il mondo, specialmente da nazioni arabe, facendoli addestrare in Pakistan e combattere in Afghanistan contro le forze sovietiche.⁹ Gli Stati Uniti incoraggiarono attivamente la natura radicale di questi gruppi, dal momento che radicalizzarli significava trasformarli in strumenti più efficaci nella lotta antisovietica. Riassumendo, l'influenza principale che gli Stati Uniti ebbero sulla nascita dell'estremismo islamico fu proprio il reclutamento e l'addestramento da parte della CIA di questi individui dalle più svariate provenienze geografiche. Questo contesto più ampio contribuì all'enunciazione di diverse ideologie, che vedono l'Islam come un'alternativa al fallimento del nazionalismo arabo come mezzo per l'indipendenza dall'imperialismo occidentale.

Questi eventi precedettero la crescita esponenziale della migrazione di musul-

mani verso gli Stati Uniti e in particolare la Baia di San Francisco, con un picco alla fine degli anni Novanta. Tra il 1985 e il 2010 il numero delle moschee nella regione della Baia salì da tre a 48.¹⁰ Questa crescita fu dovuta in parte ad alcuni cambiamenti nelle politiche statunitensi sull'immigrazione, che aprirono le porte a più migranti dai Paesi a maggioranza musulmana e a un gran numero di arabi da impiegare nell'industria informatica della Silicon Valley. Venivano da Egitto, Giordania, Siria, Iraq, Palestina, Marocco, Pakistan, Bangladesh e Malesia. Lo studioso e attivista locale Hatem Bazian afferma che il 90 per cento di quanti arrivarono in quel periodo andarono a lavorare nella Silicon Valley.¹¹ Inoltre, molti migranti degli ultimi anni erano arrivati a causa delle crisi politiche dei loro Paesi d'origine – crisi in cui gli Stati Uniti sono stati pesantemente coinvolti: la rivoluzione iraniana, l'invasione sovietica dell'Afghanistan, l'invasione del Libano meridionale, la guerra in Bosnia e quella in Iraq. Molti migranti erano irritati da quanto stava accadendo nelle loro terre o in altri Paesi a maggioranza musulmana prima del loro arrivo in California, in particolare perché molti sentivano che stava nascendo una guerra globale contro i musulmani e che i movimenti nazionalisti stavano diventando sempre meno efficaci come mezzi di resistenza all'intervento occidentale.

Queste condizioni transnazionali contribuirono a modificare il modo in cui la gente si identificava col concetto di arabicità e di Islam, sia nel mondo arabo sia nella Baia, negli anni in cui i miei interlocutori entravano al college. I dibattiti politici nel mondo arabo si concentravano sulla *débâcle* del nazionalismo arabo e sulla crescente possibilità di un Islam come alternativa all'identità panaraba utilizzata dai nazionalisti.¹² Da un punto di vista intellettuale, il panarabismo stava perdendo di significato, specialmente alla luce di ciò che molti vedevano come catastrofi, ovvero la Guerra del Golfo degli anni Novanta, la fine della prima *intifada* (cioè ribellione) e il fallimento dei processi di pace nel Medio Oriente negli stessi anni.¹³ L'Islam stava riempiendo un vuoto morale, spirituale, sociale e politico creato dalla crisi del nazionalismo arabo. Emerse quindi il desiderio impellente di porsi dei nuovi obiettivi sociali nel mondo arabo e nella diaspora.¹⁴ In Medio Oriente, in Asia meridionale e altrove, come sostiene Mandaville, i giovani si posero in prima linea nei movimenti islamici degli anni Ottanta e Novanta; si trattava di gruppi assai diversi tra loro per ideologia, intenti, portata e posizioni espresse. Si andava dai pluralisti, ai comunitari, fino ai radicali: lo spettro delle affiliazioni politiche tra gli attivisti musulmani era eterogeneo.¹⁵ Queste correnti avevano una dimensione locale nell'area della Baia e contribuirono alla formulazione di una coscienza musulmana globale. Come spiega Bazian,

Specialmente a partire dalla prima Guerra del Golfo, la gente ha cominciato a rendersi conto che le strutture politiche ed economiche esistenti sono usate per dividerci e per controllarci maggiormente. Molti di noi [musulmani] non vogliono cadere vittime di questa dinamica. Si è sviluppata una coscienza che vede la diversità come arricchimento e non come limite. I sunniti, per esempio, possono riconoscere le differenze con i musulmani sciiti senza dovere fare proprie le loro interpretazioni religiose.

Quindi, l'enorme quantità di musulmani arrivati nell'area della Baia tra gli anni Ottanta e Novanta aveva un'identità islamica distinta rispetto agli immigrati del

passato. Inoltre, condividevano la convinzione che i musulmani stessero subendo un attacco globale e che fossero marginalizzati negli Stati Uniti. Riva Kastoryano spiega che "quando si denuncia l'Islam, si rafforza l'identificazione con la comunità islamica da parte dei migranti musulmani".¹⁶ Le posizioni socioeconomiche di questi stranieri negli anni Ottanta e Novanta permisero loro di creare istituzioni con un livello di attivismo e di impegno civico molto superiore rispetto alla generazione dei loro genitori, arrivata negli Stati Uniti negli anni Cinquanta e Sessanta, e di portare le proprie scuole di pensiero, ideologie e concetti di identità nella vita pubblica statunitense.

Un'altra differenza tra queste due generazioni è che gli arabi della migrazione precedente arrivarono negli Stati Uniti con poca istruzione formale, al massimo una laurea di primo livello; i loro figli erano alle superiori o al college al tempo in cui arrivarono i nuovi immigrati esperti di informatica negli anni Ottanta e Novanta, che diedero un grande contributo alla creazione di organizzazioni musulmane. Questi migranti avevano per la maggior parte lauree specialistiche e in molti casi persino un dottorato di ricerca. Secondo Hatem Bazian, "una moschea nella South Bay contava 600 dottori di ricerca". Questa massa critica di immigrati musulmani, con facile accesso a risorse sociali ed economiche, ebbe modo di istituire organizzazioni di larga scala, come il Council of American Islamic Institutions, fondato nell'area della Baia nel 1994 e divenuto ora un'istituzione nazionale con sedi in più di trenta città negli Stati Uniti.¹⁷ Gli studenti svolsero un ruolo importante in questo periodo di crescita. Alla University of California-Berkeley, per esempio, si formarono gruppi che coinvolgevano addirittura tre diverse moschee. L'organizzazione studentesca della University of San Francisco arrivò fino alla moschea di Jones Street, una delle più grandi della città. Hatem considera i gruppi universitari il nucleo di quella comunità emergente. Questa tendenza verso una crescita massiccia di istituzioni islamiche nell'area della Baia dopo il 1980, evento che vedeva gli studenti in prima linea, andava di pari passo con un processo simile verificatosi in tutti gli Stati Uniti.¹⁸ Emersero in quegli anni svariate opinioni, idee, dibattiti e discussioni sull'Islam e sull'identità musulmana, e la gente assunse posizioni differenti riguardo ai problemi politici e sociali statunitensi. La proliferazione di un senso identitario distintamente musulmano post-anni Ottanta si può spiegare in quanto formazione di un'immaginaria comunità diasporica i cui membri si possono identificare con uno stato-nazione territoriale e al contempo con una comunità musulmana globale costituita da "un senso di nazionalismo extraterritoriale".¹⁹

I miei interlocutori, musulmani arabi americani di seconda generazione, mi hanno detto che la generazione dei loro genitori, principalmente immigrati e proprietari di ditte ed esercizi commerciali di piccole dimensioni, erano dell'idea che un'educazione islamica non fosse essenziale per essere musulmani. Si trattava di una grande differenza rispetto agli immigrati musulmani successivi, molti dei quali possedevano alti livelli di istruzione. Le diversità di classe e di livello di istruzione ebbero un impatto enorme sulla crescita delle istituzioni musulmane nell'area della Baia. I ragazzi di seconda generazione che frequentavano il college negli anni Novanta videro crescere queste organizzazioni e molti di loro si tuffarono a capofitto nei corsi di istruzione islamica e nello studio dell'arabo, la lingua del

Corano. Questo fu essenziale alla formazione di una nuova identità musulmana e ispirò la creazione di molti corsi di studi islamici in quel decennio, come per esempio quelli offerti presso il Zaytuna Institute e il Qalam Institute of Islamic Sciences.

Sebbene questi due istituti non condividessero obiettivi e ideologie, facevano entrambi parte di un'ampia tendenza intellettuale emersa negli ultimi decenni, ovvero negli anni della diffusione della corrente islamista negli stati a maggioranza musulmana.²⁰ Mandaville descrive questo movimento intellettuale in Egitto, per esempio, come un gruppo di persone dotate di coscienza sociale che invocano riforme e trasformazione, che privilegiano la causa dei poveri e che si basano sui principi islamici di giustizia sociale per raggiungere un ordine sociale che abbracci lo spirito della *sharia*. Nell'area della Baia si può trovare questa corrente nell'opera dello Zaytuna Institute e del Qalam Institute of Islamic Sciences. L'obiettivo principale dello Zaytuna è insegnare l'Islam tradizionale e tradurlo nei contesti contemporanei. Al Qalam fu creato per riempire un vuoto per gli studenti universitari che non conoscevano le tradizioni islamiche né ne sapevano leggere i testi e che non avevano gli strumenti necessari per tenere testa alla retorica dominante statunitense sull'Islam nelle discussioni in classe. Le persone affiliate con questi istituti utilizzano il termine "Islam tradizionale" per riferirsi alle pratiche che sopravvivono da secoli e che sono state accettate come normative dagli intellettuali islamici. Con l'andare degli anni, il lavoro di questi due istituti cominciò a coincidere, dal momento che molti giovani attivi in organizzazioni musulmane presero a frequentare entrambe le scuole, in misura variabile, contribuendo alla formazione di una nuova coscienza musulmana.

Come in molti Paesi a maggioranza musulmana, i dibattiti intellettuali nelle istituzioni islamiche frequentate dai miei interlocutori nell'area della Baia si incentravano su problemi della famiglia e del matrimonio, l'autodisciplina religiosa, il fare comunità e la preghiera.²¹ Alcuni dibattiti, per esempio quelli nelle lezioni di dottrina islamica e nelle moschee, erano rivolti esclusivamente ai musulmani. Altri invece erano pensati per l'esterno e spesso avevano come scopo l'educazione dei non credenti e la correzione degli stereotipi negativi legati ai musulmani. Le rappresentazioni orientaliste e razziste delle donne nella società statunitense – nei media, in ambito scolastico e governativo, nonché nella cultura popolare – erano al centro di molti dibattiti su come gli islamici vedono la famiglia, i rapporti di genere, i diritti delle donne e le responsabilità tra musulmani. Si parlava di questo argomento sia in forma intrareligiosa, sia coinvolgendo l'esterno. I giovani musulmani che affrontavano questi stereotipi orientalisti nella vita di tutti i giorni cercavano di trarre dagli insegnamenti religiosi le opinioni islamiche su questi temi, per poi usarle per contrastare le critiche ricevute. Sui banchi dell'università giravano pieghevoli informativi sulle donne e l'Islam; le conferenze degli studenti musulmani, che attiravano anche giovani di altre religioni, includevano seminari sulle donne e l'Islam. Poiché i ragazzi e le ragazze prendevano seriamente la questione dell'Islam e del genere, ritenevano loro dovere e parte del loro impegno pubblico contrastare la retorica negativa che circolava e sottolineare le prospettive di uguaglianza di genere che esistevano all'interno dell'Islam.

Queste discussioni su genere e Islam si basavano su strutture concettuali sviluppate da studiose e attiviste musulmane e ritenute dagli addetti ai lavori la base del movimento femminista islamico.²² Tale movimento si è formato negli Stati Uni-

ti in concomitanza con altre realtà crescenti di femminismo islamico in Medio Oriente, Asia meridionale, Europa, Canada e altrove.²³ Gisela Webb delinea la storia del femminismo islamico negli Stati Uniti descrivendolo come “un emergere graduale ma costante di un movimento [...] una massa critica di donne musulmane le quali insistono nel dire che la loro autoidentità religiosa si debba affermare in un contesto di riconoscimento e di lotta volta a risolvere i problemi seri che hanno dovuto e devono tuttora affrontare come donne in società musulmane e non”.²⁴ Webb sostiene che “questa trasformazione necessaria debba avvenire all’interno dell’Islam e si debba basare sui testi coranici, mezzo fondamentale per detta trasformazione”.²⁵ Questo movimento, che lei definisce *scholarship activism* (attivismo svolto da studiosi di professione), è il risultato di reti di donne musulmane impegnate in azioni dal basso e sul territorio in materia di giurisprudenza, teologia, ermeneutica, educazione femminile e diritti delle donne”.²⁶ Ciò ha favorito vari fenomeni: un’educazione religiosa di livello superiore per le donne e la loro partecipazione attiva nella “lettura” e interpretazione contemporanea del Corano;²⁷ la *ijtihad* delle donne, ovvero una loro interpretazione delle leggi per ritrovare la flessibilità originale e l’equilibrio che esisteva nella *sharia*; una metodologia per gestire questioni familiari e di pianificazione delle nascite in una prospettiva islamica; infine, un’interpretazione alternativa del Corano da un punto di vista inclusivo per le donne.²⁸

I materiali che gli studenti musulmani attivisti e le organizzazioni locali facevano circolare nelle aule, durante le conferenze e nelle loro pubblicazioni non erano sempre in linea con il pensiero di questo movimento. Eppure, era chiaro che queste femministe avevano posto un fondamento intellettuale, specialmente per i giovani pieni di domande sulle donne e sulle questioni di genere nelle loro famiglie e tra i coetanei. Al contempo, questi ragazzi sentivano la responsabilità di contrastare gli stereotipi orientalisti e islamofobi circa il trattamento delle donne da parte dei musulmani a livello individuale e sociale, poiché secondo molti erano quelli i temi che caratterizzavano il razzismo di cui erano vittime negli spazi pubblici nelle istituzioni statunitensi.

Portare l’idea di *Prima musulmani* nell’ambito domestico

I principi di uguaglianza di genere che circolavano negli ambienti musulmani hanno fornito ai miei interlocutori una base teorica per contestare il mito dell’autenticità culturale araba, quel mito identitario diffuso in maniera predominante fra la generazione dei loro genitori.²⁹ Questa politica di autenticità culturale, condivisa dagli immigrati arabi di classe media, si basava sull’idea arabista secondo cui la religione è parte della cultura.³⁰ Per i giovani attivi negli spazi musulmani, l’intreccio di religione e cultura apre nuove possibilità. Se da un lato gli ideali legati al genere e al matrimonio sono il cuore del mito dell’autenticità culturale araba, dall’altro i giovani che si identificano con l’espressione *Prima musulmani* vogliono mettere in discussione tali ideali.

Alla base della loro critica sta la separazione tra “religione” (Islam) e “cultura” (araba), considerate invece un tutt’uno dai loro genitori. Chiedono ai loro coetanei

arabi e ai loro genitori: "Quali sono le nostre caratteristiche 'arabe' e quelle specificamente 'musulmane'?" Il loro studio dell'Islam al college, nelle moschee e nei centri di istruzione islamica muove in loro l'interesse a differenziare tra "cultura" e "religione", e sta alla base della loro critica selettiva verso i principi patriarcali tipici dell'autenticità culturale araba. Secondo loro, il patriarcato è un prodotto della cultura araba più che della religione dell'Islam. Essi ridefiniscono l'idea di essere "culturalmente musulmani" o "musulmani arabi" utilizzando il concetto di *Prima musulmani, poi arabi*.

Zina, che viene dalla Giordania, era all'ultimo anno di college quando l'ho conosciuta. Era attiva nelle organizzazioni studentesche musulmane e frequentava corsi di educazione islamica dopo la scuola e nel fine settimana. La intervistai nel distretto finanziario di San Francisco, dove lavorava per un'agenzia di lavoro interinale. Mi disse che l'Islam le forniva uno spazio per porsi delle domande, cercare spiegazioni e interpretare il Corano nel contesto dell'ambiente in cui viveva.

Tala aveva ventotto anni quando ci siamo incontrate. A differenza di sua madre e delle sue sorelle, leggeva il Corano con regolarità, frequentava corsi di educazione islamica e studiava l'arabo perché è la lingua dei testi sacri. Secondo lei, più diventava religiosa, più acquisiva voce in capitolo in famiglia. Raccontava che suo padre era rigido, ma che ciò era dovuto "più alla cultura che alla religione". L'essere divenuta più religiosa le aveva anche fatto sviluppare una nuova consapevolezza circa le donne e il lavoro.

Zina e Tala sfidavano l'autorità patriarcale utilizzando argomentazioni provenienti dall'Islam. Condividevano l'analisi secondo cui i loro genitori erano aperti a queste discussioni perché si citava il Corano e ci si basava sulla dottrina religiosa. In questo caso l'Islam è un congegno che permette di criticare i propri genitori senza distruggere la stabilità dei rapporti familiari. Anzi, mi dissero che grazie alla loro dedizione all'Islam si erano guadagnate un rinnovato rispetto da parte dei loro padri e delle loro madri. Non si trattava di rifiutare in blocco le regole e le richieste dei genitori, bensì di rifiutare alcune situazioni, per esempio la disuguaglianza tra uomini e donne nel mondo della scuola e del lavoro, e di ridefinirne altre, per esempio la norma del matrimonio eterosessuale, mediante l'Islam.³¹

Dal punto di vista di Zina, di Tala e di molti giovani che si riconoscono nel *Prima musulmani*, l'Islam è più aperto a interpretazioni rispetto a quanto non lo sia l'arabicità. Secondo loro la religione lascia più spazio a letture contrastanti, mentre la cultura araba è più statica. Sicuramente alcune interpretazioni dell'Islam sostengono una visione del mondo statica e patriarcale, così come esistono interpretazioni diverse della cultura araba.

Molti uomini spiegano la propria affiliazione con l'idea di *Prima musulmani, poi arabi* sulla base di una critica simile a quella delle attiviste donne. Tawfiq, palestinese, è cresciuto nella East Bay all'interno di una famiglia allargata. All'epoca del nostro incontro era all'ultimo anno di college e sperava di potersi iscrivere a Medicina. In una discussione sulla differenza tra la sua idea di genere e quella dei suoi genitori, mi disse:

[...] Nella cultura araba, le ragazze hanno mille regole da rispettare mentre i maschi

fanno quello che vogliono. Questo mi rattrista molto. Maschi e femmine devono essere trattati secondo le stesse regole nell'Islam. Nella cultura araba, le ragazze si deprimono perché se la passano male mentre i fratelli diventano viziati e finiscono per sprecare la loro vita. Io amo tantissimo l'Islam. Non puoi dare a un figlio di più che a un altro. Entrambi hanno gli stessi diritti.

L'impianto teorico che sta dietro al concetto di *Prima musulmani* apre nuove possibilità per giovani come Zina, Tala e Tawfiq di destabilizzare le norme dell'autenticità culturale araba, per metterle in questione e per creare nuove forme di socialità. Questi ragazzi sostengono che sia impossibile vivere sopportando una simile rigidità e che ci sia poco spazio per la flessibilità, la negoziazione e l'interpretazione. Ecco perché, quando si parla di genere, affermano che l'Islam fornisce loro una base ideologica più ampia rispetto alla cultura araba. Al contempo, concordano nel dire che i ruoli di genere debbano essere organizzati all'interno di una struttura eterosessuale, se non patriarcale.

Se scegliere l'Islam permette a donne come Zina e Tala di trasformare le gerarchie familiari salvando i rapporti umani al loro interno, per altre persone questo percorso inasprisce il conflitto intergenerazionale e le tensioni che ne derivano, specialmente quando i genitori non praticano l'Islam con la stessa costanza dei figli. Iman, una palestinese, frequentava il college quando la conobbi. Lì cominciò a trovare la sua identità di musulmana, cominciò a indossare l'*hijab* e a studiare l'Islam con rigore. Mi raccontò che suo padre si sentiva minacciato dalla sua consapevolezza musulmana. Considerava le organizzazioni e gli istituti musulmani una specie di setta. Giustificava la propria disapprovazione adducendo argomentazioni orientaliste, come quella secondo cui le congregazioni di musulmani devoti sono socialmente retrograde e dedite al lavaggio del cervello. Al contempo, però, trovava difficile negarle quei diritti che lei definiva come musulmani, specialmente tra parenti. Iman reclamava alcuni diritti in quanto propriamente islamici e i suoi genitori parevano appoggiarla in questo. Aveva autorità nel negoziare con loro. Forse la sua autorità aveva a che fare con il suo accesso a istituzioni educative che le permettevano di vedersi come una persona che sapeva più cose della religione rispetto ai propri genitori.

I giovani che si riconoscono nell'idea di *Prima musulmani* vedono che la generazione precedente tende ad articolare la "cultura araba" come un'entità statica e immutabile. Secondo Tawfiq, l'arabismo è retrogrado e patriarcale, mentre l'Islam è moderno e liberatorio. Questa formulazione mette in crisi la lettura tipica degli studi sull'immigrazione, secondo cui la differenza intergenerazionale è un processo verticale dalla "tradizione" all'"americanizzazione". I giovani prendono spunto da concetti normativi statunitensi, come l'uguaglianza dei diritti e la libertà, ma poi li inseriscono nel contesto della loro affiliazione con l'Islam e del legame tra Islam, modernità e uguaglianza. L'interpretazione dominante del concetto di americanizzazione si ispira spesso a idee eurocentriche secondo cui le identità basate sulla religione – particolarmente quelle costituitesi attraverso l'Islam – sono in opposizione con l'americanizzazione, l'assimilazione e la modernità. L'idea di un Islam come alternativa alle "tradizioni culturali" dei genitori migranti rompe

quei binari, pur continuando a considerare validi gli stereotipi orientalisti circa la cultura araba e lo scontro tra modernità e tradizione.

Dibattere di genere

Molti dei miei interlocutori tendevano a idealizzare il concetto di genere nell'Islam. Si trattava di una tematica che ispirava accesi dibattiti all'interno dell'Islam. Diversi giovani e attivisti locali con cui ho lavorato erano in prima linea nella promozione del femminismo islamico. Questo tipo di politica mette alla prova la discrepanza tra idee astratte di giustizia di genere e fino a che punto gli altri musulmani sono disposti a metterle in pratica nella vita quotidiana. Chi stava lavorando da una prospettiva islamica femminista concentrava il proprio impegno su tre principi: (1) criticare l'idea essenzialista di donna musulmana e le visioni che circolano tra i musulmani e che rafforzano il patriarcato; (2) sviluppare interpretazioni alternative ed egalarie circa la posizione delle donne nell'Islam; (3) mettere in evidenza le contraddizioni tra queste interpretazioni egalarie astratte e la loro realizzazione nella vita di tutti i giorni.

Alcuni giovani osservano come questa idea essenzialista di donna crei due pesi e due misure per i ragazzi e le ragazze nei circoli musulmani. Secondo loro, questa differenza di trattamento è dovuta al sistema patriarcale e a un modello normativo di interazione eterosessuale. Rana, una giordana attiva nell'associazione studentesca musulmana della sua università, mi aveva raccontato che alcuni dei suoi colleghi maschi non interagivano con lei nel campus per proteggere la sua reputazione, mentre parlavano tranquillamente con donne non musulmane. Secondo Rana, "se le donne interagissero in pubblico con degli uomini, specialmente non musulmani, guadagnerebbero una cattiva reputazione". Basim, un attivista libanese che lavorava con Rana, mi spiegò: "Due pesi e due misure si hanno quando [gli uomini musulmani] non parlano con le ragazze musulmane ma non si fanno alcun problema a parlare con quelle americane".

Secondo Rana e Basim, la retorica dominante negli ambienti musulmani reifica l'idea secondo cui la donna è colei che marca i confini di una comunità. Questa visione pone le donne come simboli dell'identità musulmana, da proteggere con lo scopo di proteggere l'intero gruppo. Di conseguenza, il rischio per chi trasgredisce le regole è più alto per le femmine che per i maschi, i quali hanno più margine di movimento in materia di norme sulla vita sociale e di interazione con gente esterna alla loro "comunità".

Secondo diversi studiosi, il fatto che le donne musulmane in Nord America diventino rappresentanti dei musulmani in pubblico ha un'influenza polarizzante sulla vita di queste ultime.³² Un comportamento appropriato da parte loro demarca la comunità dall'esterno e reifica il controllo della comunità sulle donne in generale.³³ In questo senso, l'Islam opera in modi simili rispetto all'utilizzo dell'arabicità come marcatore dei confini comunitari.

Alcuni leader di comunità musulmane che collaboravano con gli studenti attivisti mi avevano parlato dell'esistenza di concetti idealizzati di matrimonio tra i giovani. Asma è cofondatrice di un'organizzazione che si occupa di educare il

pubblico riguardo all'Islam ed è anche una figura di spicco in alcuni ambienti musulmani frequentati da molti giovani.

Asma mi ha riferito che, sebbene molte ragazze vogliano fare propri gli aspetti del femminismo islamico contemporaneo, nella vita di tutti i giorni si prestano a essere ridotte, in quanto donne, al ruolo di mogli e madri. Nelle interviste, alcuni musulmani maschi hanno riconosciuto quanto siano responsabili del rafforzamento di questo problema. Per esempio, per quanto Tawfiq sottolinei come i suoi genitori trattino in modo ingiusto sua sorella, sostenendo che maschi e femmine hanno gli stessi diritti secondo l'Islam, poi fa affermazioni del genere:

Come donna hai certe responsabilità verso la tua famiglia, se vuoi onorare la tua religione. Mi sta bene che tu abbia i tuoi obiettivi e che studi. Se vuoi lavorare, bene, ma *Insha Allah*, se Dio vuole che ci nasca un figlio, mi aspetto che tu metta questa roba da parte per un po'. Io ti posso anche dare una mano ma la mamma è tutto per un bambino.

Mentre Abdul, studente di origini siriane, mi dice che sostiene l'educazione delle donne, che appoggia il loro bisogno di avere una carriera propria e che vuole sposare qualcuno che sappia conversare bene. Ecco però come descrive la sua futura moglie:

Quando mi troverò una moglie, *Insha Allah*, [...] sarà per me come uno scrigno prezioso [...], come un tesoro senza prezzo, e non mi impegnerò soltanto a renderla felice, bensì farò in modo che anche Allah sia felice di lei. Una moglie è come un tesoro infinito e senza prezzo. È questo il messaggio che mi arriva dai miei fratelli musulmani, che la moglie sia la cosa più preziosa e impagabile che avrai mai nella vita.

I commenti di Tawfiq e di Abdul, insieme alla critica di Asma verso chi non ha ambizioni oltre alla maternità, riflettono una realtà sottolineata dalle femministe musulmane, e cioè che le donne "siano inserite in una retorica maschile predeterminata".³⁴

Amina Wadud fornisce un impianto teorico per comprendere le convinzioni di Asma, suggerendo che le interpretazioni dei precetti religiosi dominate dal pensiero maschile creano certi ideali sul genere e sulla famiglia che poi impediscono la possibilità di immaginare l'Islam in un altro modo.³⁵ Wadud sostiene che "soltanto in una struttura patriarcale l'unico potere sociale accessibile alle donne è la maternità".³⁶ Aggiunge che questa visione ideale essenzialista di donna come buona madre implica una componente morale secondo cui è legittimo ritenere che la sessualità e il potenziale procreativo delle donne siano stati creati per servire la casa o il marito. Wadud suggerisce la necessità di lavorare maggiormente su "come adempiere alle necessità della famiglia senza il patriarcato".³⁷ Ciò richiederà un ripensamento dei principi e della mentalità patriarcale nelle fonti primarie, nonché del concetto di famiglia presente nella *sharia*³⁸ – nello specifico, l'idea dell'uomo al di sopra la donna, dell'uomo che mantiene e provvede alla donna e il fatto che

questi ruoli provengano da fonti sacre. La studiosa crede che esistano altre possibilità, necessarie e appropriate, e che si possa leggere il Corano con una visione egualitaria della vita sociale, politica, economica e domestica.³⁹ Le affermazioni di Wadud fanno eco a un dibattito molto presente tra le femministe musulmane circa l'inclusione delle donne come partecipanti alla pari della sfera politica. Sostiene che queste richieste di inclusione siano condizionate da un'aspettativa meno esplicita di accettazione, da parte delle donne, dei concetti di identità islamica o di virtù femminile islamica creati dai maschi.

Quando Abdul descrive la sua futura moglie come un tesoro, esemplifica questa riduzione delle donne a oggetti. Se da un lato ridefinisce l'autenticità culturale araba attraverso l'Islam, dall'altra trasforma le donne in un simbolo, in un'astrazione, al pari della retorica orientalista. La sua visione assomiglia alla logica patriarcale secondo cui si deve reagire alle rappresentazioni negative della mascolinità musulmana "con un'ansia difensiva legata a un concetto di mascolinità che insiste nel subordinare le donne".⁴⁰ Mentre l'essenzialismo orientalista svaluta la femminilità musulmana, il commento di Abdul fa l'opposto, ovvero la celebra. Asma, tuttavia, rivela le possibilità alternative con cui si può concettualizzare l'essere donna al di là delle icone di vittima o di buona moglie/madre, e al di là di definizioni patriarcali e classiche di che cosa le donne dovrebbero essere o fare. Per Asma non basta quello che le persone dicono; è quello che fanno, precisa, che fa capire quanto l'autorità dei maschi rimanga invariata nella vita pratica. Come rivelano i racconti delle persone che ho intervistato, *Prima musulmani* non è un movimento sempre coeso e unito; Tawfiq e Abdul reificano nozioni astratte "maschiocentriche" sulla figura della donna, mentre Asma chiede che si provi a immaginare l'essere femmina al di là di questi stereotipi.⁴¹ In questo senso, l'identità musulmana emerge attraverso frasi in costruzione, riferimenti ai testi sacri e a pensieri formulati da altri.⁴²

L'idea di *Prima musulmani* emerge anche attraverso discussioni sull'impegno delle donne contro il sessismo negli ambienti pubblici statunitensi e contro gli stereotipi dominanti riguardo all'Islam.

Indossare l'*hijab* dà alle ragazze un senso di autonomia in pubblico. Come spiega Hiba, "ti permette di essere rispettata come donna. Non mi bisbigliano commenti volgari per strada". Nora invece aggiunge che "non sono giudicata per il mio corpo ma per il mio cervello".

Ibtisam scrive in una poesia, intitolata "Donne musulmane svelate": "Il mio corpo non è fatto per essere guardato dai tuoi occhi, devi parlare al mio cervello, non alle mie forme femminili".

Per queste donne essere musulmane dà un senso di potere nei confronti del sessismo negli ambienti pubblici. Nei commenti appena citati, queste giovani esprimono la propria identità religiosa attraverso la pratica dell'*hijab*, parlando delle proprie esperienze di sessismo al lavoro e per strada. La loro idea di donna implica un rapporto col divino e un'affermazione dei principi musulmani legati al velo. Formulano un modo di essere donna che non privilegia il femminismo occidentale normativo come meccanismo ideale di autonomia e di agentività.⁴³ Se le mettiamo insieme al dibattito esistente sul matrimonio e le donne, queste affermazioni rappresentano una visione di genere che è in conflitto con le idee dominanti di donna

e di genere negli ambienti musulmani, con l'idea di musulmana presente nella retorica orientalista dominante e con l'ideologia di genere dominante negli Stati Uniti, che conduce alla mercificazione del corpo delle donne. Questi nuovi punti di vista attaccano diversi capisaldi patriarcali: insistono sull'uguaglianza tra musulmani non soltanto nell'esegesi dei testi sacri, ma anche nella pratica, e rifiutano di sottomettersi al patriarcato statunitense. Inoltre, scardinano le strutture teoriche dominanti negli Stati Uniti, che riducono la trattazione del genere tra i musulmani a questioni astratte e storiche di cultura o di religione. Come abbiamo visto, le idee e le pratiche che ruotano attorno alla figura della donna per i musulmani sono in qualche misura questioni religiose, che pertanto dipendono dal rapporto dei singoli con Dio e col divino. Ma non solo. Esse cambiano in base alle dinamiche intergenerazionali e ai cambiamenti storici. Sono calate nella relazione con il sentire dominante statunitense circa il genere e le donne musulmane. E c'è da dire che gli stessi musulmani non hanno un unico punto di vista su questi temi. Inoltre, chi si espone contro gli stereotipi parla, seppur indirettamente, di come la sessualità viene immaginata in tutti questi dibattiti, dal momento che generalmente ci si concentra sui rapporti tra maschi e femmine, dando per scontato che tutte le relazioni funzionino all'interno della famiglia eterosessuale.

Dibattere di politiche sulla razza: multiculturalismo neoliberale e giustizia razziale

I giovani articolano il concetto di *Prima musulmani, poi arabi* anche attraverso discussioni sulla razza. Una visione condivisa dai ragazzi con cui ho lavorato era che "la cultura araba si basa sul razzismo, mentre l'Islam si basa sull'uguaglianza tra razze". Come per il genere, fanno affidamento su un insieme di nozioni sociali legate alla razza che sono pesantemente influenzate dal loro impegno nella realtà storica statunitense e che si collocano a metà strada tra l'ideale e la pratica. Ecco che cosa dice Nada, universitaria palestinese:

Gli arabi, soprattutto perché possiedono negozi in quartieri poveri a maggioranza nera, asiatica o latina, finiscono per pensare che i bianchi siano molto gentili e per incolpare le altre razze dei problemi sociali esistenti. Ma nei circoli musulmani impariamo il Corano, in cui si dice che, benché Allah ci abbia creati da diversi popoli e tribù affinché ci conosciamo gli uni gli altri, noi siamo ciechi davanti al colore della pelle. L'unico individuo perfetto è Allah. Noi siamo umani e la nostra pelle non c'entra nulla con il trattamento che meritiamo di ricevere. Molti sceicchi stanno predicando questa cosa, quando ci sono molti immigrati, e cioè che noi non giudichiamo in base al colore e che non dovremmo trattare un nero diversamente da un bianco.

Khaldoun, riferendosi alle moschee durante il Ramadan, afferma: "Ci sono persone di tutte le provenienze – indopakistani e arabi di tutti i tipi, cingalesi, bosniaci, un sacco di gente – e tutti si incontrano nello stesso luogo perché facciamo tutti parte di questa comunità locale".

Hussein, riferendosi allo stesso versetto citato da Nada, dichiara:

Non c'è colore nell'Islam [...]. Nelle moschee ce lo ripetono un milione di volte, perché ci entri in testa: "Noi vi abbiamo creati e organizzati in popoli e tribù perché vi conosciate gli uni gli altri, ma i più nobili tra voi sono coloro che più temono Allah". Non dipende dal colore o da altro. E più leggo questo *aya* [versetto], più cerco di allontanare da me la mentalità araba.

Questi tre giovani fanno notare come la politica di assimilazione dei migranti appartenenti alla classe media esiga di distanziarsi dagli Altri (quando questi appartengono a minoranze razziali) per aspirare all'assimilazione e all'americanizzazione. Ragazzi come Nada, Khaldoun e Hussein invocano invece un atteggiamento tipico degli ambienti musulmani dell'area della Baia, che partiva da un determinato *aya* del Corano e che la gente interpreta così: "Non esiste il colore nell'Islam". Questo *aya* critica le categorie razziali statunitensi, condivise dalla generazione precedente di immigrati, attraverso una logica di multiculturalismo razziale neoliberale che ebbe il suo picco negli anni Novanta e che voleva "non occuparsi più del concetto di razza". Il multiculturalismo neoliberale, la cui nascita coincise con la prima amministrazione Clinton, "condannava il razzismo e lo faceva sembrare un problema ormai in procinto di scomparire".⁴⁴ Questo tipo di politica "riconosceva che la disuguaglianza tra razze era problema e creava un impianto simbolico liberale per attuare riforme fondate su un'idea astratta di uguaglianza [...]. L'antirazzismo diventò un valore sociale riconosciuto a livello nazionale e, per la prima volta, fu assorbito dalla mentalità di governo statunitense".⁴⁵ In una certa misura, le istituzioni dominanti musulmane frequentate da Nada e Tawfiq riconoscono le politiche di razza e, grazie a una logica simile, si rendono conto dell'esistenza di un razzismo strutturale che, a parer loro, le nuove comunità di migranti stanno facendo proprio. Eppure idealizzano gli ambienti musulmani, sostenendo che siano spazi in cui la razza sparisce. Non tutti, comunque, sono d'accordo nel dire che questo ideale di neutralità rispetto al colore abbia mai fatto realmente parte degli ambienti musulmani. Diversi miei interlocutori definiscono le politiche di razza presenti in molte moschee della Baia come una cecità verso il colore che ignora le gerarchie tra razze esistenti fra i musulmani. I ragazzi con cui ho lavorato si sono impegnati attivamente per prendere sul serio le disuguaglianze tra razze.

Tuttavia, ciò che spesso emerge è una tensione tra due diversi atteggiamenti tra i musulmani, o tra il multiculturalismo neoliberale e l'antirazzismo/giustizia razziale. Hatem, attivista antirazzista, riassume questa distinzione nel seguente modo:

Sento ancora che la razza è un territorio tabù nella comunità musulmana. La gente cita quel famoso *aya* [Non esiste il colore nell'Islam]. Magari hanno le conoscenze teologiche ma non sanno che cosa significhi veramente essere antirazzisti. Anche se sanno analizzare bene i problemi esistenti, non significa che siano stati capaci di superare il concetto di razza. La gente evita ancora di socializzare con gli afroamericani

convertiti e ci sono differenze strutturali nel modo in cui si distribuiscono le risorse. Per esempio, i fondi mobilitati per una moschea di afroamericani sono minori di quelli spesi per un luogo di culto per immigrati o addirittura per bianchi convertiti, sebbene il 20 per cento dei musulmani negli Stati Uniti siano afroamericani. Queste persone non sono incluse nell'immaginario comune, né si rispecchiano nei rappresentanti musulmani. Alcuni studenti sono riusciti a superare o almeno a lavorare su questo problema perché, frequentando college multietnici, hanno potuto vedere questo fenomeno con i propri occhi nelle organizzazioni studentesche.

Diversi miei interlocutori ricorrono a concetti simili – che fondono la religione con le retoriche statunitensi in materia di razza – come strategia per cercare di guadagnare autorità agli occhi dei propri genitori, specialmente quando si parla di matrimoni interrazziali. Dal momento che i genitori migranti tendono a spingere le figlie a sposare un arabo, la lotta per il matrimonio interrazziale coinvolge maggiormente le donne. Basem si descrive come “Prima di tutto musulmano, ma di lingua araba”. Come molti giovani che si rispecchiano nel concetto di *Prima musulmani*, Basem crede che la religione di una donna sia più importante di quello che si dice della sua razza o etnia. Spiega: “Voglio amarla per il suo Islam. Sposare una siriana o un'irachena non fa differenza per me”. Asma, che lavora a stretto contatto con i giovani, dice che le ragazze musulmane hanno conservato nel tempo l'ideale astratto di dovere sposare un musulmano devoto, cosa che mette in secondo piano altri aspetti (razza, etnia, ecc.).

Le donne mi hanno letteralmente sommerso di racconti su come si siano aggrappate al Corano per convincere i genitori ad approvare il matrimonio oltre i confini segnati dalla razza. Rania, di origini giordane, era fidanzata con un musulmano indonesiano. Mi raccontò: “I miei genitori stavano zitti perché si sentivano in colpa. Probabilmente pensavano: ‘Un giorno verrà Allah e ci dirà: Era un brav'uomo, come avete fatto a dirgli di no? Lo dice anche uno degli *hadith* [le parole e le azioni del Profeta Maometto]’”.

Secondo Jamila, figura di spicco di una comunità locale,

Questa generazione non è veramente razzista ma è resa razzista dai genitori, che provano ad accoppiare questi ragazzi tra simili. Il razzismo prende forma all'interno del matrimonio e tra genitori e figli si dibatte di razza a colpi di Corano. I ragazzi sono furbi, conoscono l'Islam. I genitori non possono dire di no al matrimonio interrazziale. Non possono averla vinta.

Trattandosi di studenti principalmente di classe media, che hanno accesso all'istruzione superiore offerta dagli Stati Uniti e ai corsi di educazione islamica, è facile per loro utilizzare degli *aya* del Corano per difendere una politica giusta in materia di razza e di genere. Le donne in particolare acquisiscono potere grazie a questo nuovo multiculturalismo liberale all'interno dell'Islam, poiché vengono a rompersi le categorie razziali tradizionali (“i neri”, “i cinesi” e così via) utilizzate dai loro genitori immigrati.

L'islamofobia come retorica dell'impero

All'inizio del saggio abbiamo visto come gli eventi locali e globali – le tendenze migratorie dei musulmani alla luce della fiorente industria informatica nell'area della Baia, nonché degli interventi imperialistici statunitensi in diversi Paesi musulmani – abbiano contribuito all'emergenza di un'identità distintamente musulmana nella Baia di San Francisco negli anni Ottanta e Novanta. In questa sezione mi occuperò di come gli arabi americani di seconda generazione si rapportano alla retorica islamofoba che era in voga gli anni Ottanta e Novanta nel contesto dell'espansionismo degli Stati Uniti in Paesi a maggioranza musulmana. Nel loro insieme, gli episodi raccontati dai miei interlocutori si possono leggere come un campionario di manifestazioni di islamofobia; inoltre, mostrano che questa forma di intolleranza ha un peso nella formulazione del concetto di *Prima musulmani, poi arabi*. Come vedrete dagli esempi, l'islamofobia è una forma di razzismo imperialista e un meccanismo che alimenta l'attaccamento di molti giovani a un'identità distintamente musulmana – e, nel caso di alcuni, che porta alla scelta di diventare attivisti di giustizia sociale. Lo studioso e attivista Hatem Bazian, che faceva da mentore a studenti musulmani alla University of California-Berkeley, mi disse che lo scontro quotidiano con chi associava i musulmani al terrorismo aveva catalizzato tutto l'impegno degli attivisti. Ecco le parole di Hatem:

In aula, lo studente musulmano si vede trasformato in terrorista. C'è una strategia politica volta a creare sostegno popolare intorno alla politica estera statunitense. Arriva direttamente dagli insegnanti. Ogni giorno gli studenti mi chiedono: "Che cosa dovrei dire ai miei professori?" Questi ultimi dicono frasi razziste come la seguente: "I musulmani sono più inclini a diventare terroristi perché quando muoiono vanno in paradiso e il terrorismo non è motivo di punizione e di sofferenza per i musulmani come lo è per altre culture".

Quasi tutti gli studenti con cui ho lavorato ricordavano almeno un episodio spiacevole in cui loro stessi o qualche parente o amico, a causa del proprio nome, delle caratteristiche fisiche o dell'abbigliamento, erano stati percepiti dagli altri come "musulmani" e quindi come stranieri e potenziali minacce per l'"America".

Maysoun, una palestinese, ha condiviso come me un ricordo di quando frequentava le superiori durante la Prima guerra del Golfo: "Ero iscritta a una scuola privata e il mio insegnante era texano. Alzai la mano e lui mi disse: 'Alza anche quell'altra. Ecco come tutti quelli come te devono venire qui: con le mani in alto'". Mazen, studente universitario, mi ha raccontato un episodio successo nella mensa delle scuole superiori: "Era dopo l'attentato a Oklahoma City. Anche se le persone accusate di quei crimini non erano arabe né musulmane, venne da me il rappresentante degli studenti del terzo anno e mi disse: 'Anche le donne e i bambini?'"

Nei fatti appena citati l'islamofobia opera come forma di razzismo imperialista. I miei interlocutori si sono trovati in mezzo a una retorica dura a morire, creata dall'Europa e dagli Stati Uniti, che fa coincidere Islam, violenza e terrorismo per

giustificare la guerra.⁴⁶ Nello specifico, il razzismo imperialista si muove seguendo due filoni logici interconnessi: il razzismo culturale e quello basato sulla nazionalità. Il primo, come l'orientalismo, "è un processo di 'alterizzazione' che descrive le differenze percepite a livello culturale (per esempio, l'essere arabo), religioso (l'essere musulmano) o di civiltà in generale (l'essere arabo e/o musulmano) come caratteristiche naturali e insormontabili.⁴⁷ Mi baso sull'analisi di Mino Moallem dei contesti in cui la religione può essere considerata "un fattore determinante nella retorica dell'inferiorità di certe razze"⁴⁸ e sul ragionamento di Balibar secondo cui il concetto di razza, quando è codificato come cultura, è frutto di un processo che non chiama a sostegno teorie di superiorità biologica ma piuttosto associa la differenza e l'inferiorità a una sorta di eredità spirituale.⁴⁹ Partendo da queste premesse, "la cultura può anche funzionare come natura e, in particolare, anche come un modo di incatenare i singoli e i gruppi a priori a una genealogia, a una determinazione atavica, immutabile e intangibile della loro esistenza".⁵⁰ Così come accadde nei fenomeni storici di antisemitismo in Europa, l'islamofobia ha utilizzato le caratteristiche biologiche nel processo di razzializzazione, pur "mantenendosi all'interno di un discorso di razzismo culturale".⁵¹ In altri termini, i segni fisici distintivi diventano significanti di un'eredità spirituale invece che biologica.⁵² Uso l'espressione "razzismo culturale" nei casi in cui la violenza o le molestie sono state motivate spiegando che le vittime erano state percepite come musulmani e implicitamente collegate a una cultura o civiltà islamica retrograda, inferiore e potenzialmente minacciosa. Quando parlo di "razzismo basato sulla nazionalità", faccio mie sia la teoria della razzializzazione della categoria "terroristi potenziali", formulata da Kent Ono,⁵³ sia l'idea di David Theo Goldberg secondo cui nelle retoriche occidentali si razzializza per riuscire a rappresentare alcune categorie di immigrati come diversi e inferiori rispetto ai bianchi, basandosi sull'idea che "loro" sono stranieri e quindi incarnano un potenziale di criminalità e/o di immoralità tale da rendere necessario "cacciarli, eliminarli o controllarli".⁵⁴

L'interazione tra razzismo culturale e nazionale spiega il processo secondo cui i miei interlocutori sono stati percepiti non soltanto come una minaccia morale, culturale e civile per gli Stati Uniti, ma anche come un problema per la sicurezza. Sovrapporre il razzismo culturale a quello nazionale è servito a sostenere l'idea popolare che andare in guerra "laggiù" e mettere in pratica il razzismo e l'esclusione degli migranti "laggiù" siano azioni necessarie per proteggere la sicurezza interna. La storia delle azioni imperialiste statunitensi nelle nazioni a maggioranza musulmana mostra come il razzismo culturale e nazionale abbia operato a livello transnazionale per giustificare le ambizioni imperialistiche degli Stati Uniti e la presa di mira simultanea delle persone percepite nella diaspora come arabe, mediorientali o musulmane.⁵⁵

Il genere degli interlocutori incide sul modo in cui hanno fatto fronte all'islamofobia. Che le donne avessero così tanti episodi da raccontarmi sul fatto di essere state percepite come straniere o come vittime dei maschi misogini musulmani dipende dal fatto che indossavano l'*hijab*. La retorica statunitense dominante sull'*hijab* è radicata nelle logiche islamofobe e orientaliste presenti da lunga data in Europa e negli Stati Uniti. Le retoriche orientaliste europee interpretano da tanto tempo

la pratica del velarsi, che può andare dall'avvolgersi una sciarpa morbida attorno alla testa fino al coprirsi del tutto a esclusione delle mani, dei piedi e di una fessura per gli occhi, come segno di arretratezza dei musulmani. Sia che dipingano il velo come segnale della misoginia musulmana o come simbolo di una sessualità esotica e misteriosa, le retoriche europee hanno marchiato l'Islam come un modo premoderno, immutato e non sofisticato di stare al mondo, finendo quindi per etichettare i musulmani come popoli selvaggi, barbari e non civilizzati. Gli stereotipi sul velo creati dagli europei sono stati caricati di ulteriori significati durante le azioni coloniali e belliche perpetrate dall'Europa nei Paesi a maggioranza musulmana, in diversi periodi storici. Durante il periodo del colonialismo britannico in Egitto, per esempio, il governo e gli ufficiali inglesi usavano il velo – simbolo dell'arretratezza egiziana – come pretesto per giustificare l'occupazione.⁵⁶ In quel caso, associare il velo a una sessualità repressa e a una religione retrograda finì per diventare parte integrante di quella pratica; quelle argomentazioni coloniali servirono a colpire le nazioni colonizzate e quegli stereotipi furono nel tempo interiorizzati da chi subiva l'occupazione. Leila Ahmed spiega come in Egitto approvare il velo arrivò a essere interpretato come resistere al colonialismo, mentre rifiutarlo voleva dire abbracciare la modernità occidentale. Abbiamo visto la persistenza delle retoriche europee sul velo, in cui quest'ultimo si ritrova intrappolato nella lotta totalizzante tra tradizione e modernità o tra oppressione e liberazione, per esempio nel divieto francese del 1994 di portare l'*hijab* nei luoghi pubblici. Banu Gökarişel e Katharyne Mitchell osservano che in Francia usare il velo o meno era diventata un'indicazione della capacità di "avanzare" culturalmente come cittadina, di scegliere non soltanto di liberarsi dalla tirannia ma anche di partecipare alla vita di una nazione moderna e civile.⁵⁷ Il tentativo di costringere le donne a togliere il velo, secondo le due studiose, spinge a conformarsi all'interno di uno stato secolare idealizzato, in cui l'espressione religiosa pare contraddire la separazione tra chiesa e stato e addirittura danneggiare potenzialmente la democrazia. In questo caso, il velo assume un significato iperbolico, arrivando a indicare non soltanto l'impegno religioso personale, la capacità di modernizzarsi, di farsi assimilare o comunque di progredire, ma anche l'appartenenza o meno della singola donna (e, per estensione, del "suo popolo") al mondo civilizzato. Controversie simili e divieti ci sono stati anche negli Stati Uniti, dove le rappresentazioni del velo sono diventate il fiore all'occhiello della distinzione popolare tra Occidente, Europa, America e "gli orientali", "l'Oriente", gli arabi o i musulmani.⁵⁸ Velarsi è stato ed è un fondamentale motivo di contesa e di dibattito nelle formulazioni artificiali di Oriente e Occidente, Islam e democrazia, musulmani e America. Di conseguenza, e talvolta a malincuore, molte femministe musulmane e chi appoggia le loro lotte hanno parlato apertamente della problematica del velo. Una corrente è del parere che le donne musulmane non siano più di tanto in conflitto su questo tema e che la maggior parte di loro abbia già deciso che cosa il velo rappresenti nella propria vita. Se queste donne, afferma Abu-Lughod, non vedono il velo come una questione di uguaglianza o di diritti, forse non dovrebbe farlo nemmeno "l'Occidente". Sarebbe più utile parlare di quei problemi che le musulmane descrivono davvero come violazioni o pressioni. Nella vita quotidiana di queste giovani attiviste, i loro

hijab le hanno trascinate dentro discorsi retorici totalizzanti sul velo, sui musulmani e sull'America.

Secondo questa teoria, l'*hijab* rende le donne che lo indossano non agenti attivi ma estensioni dei loro maschi violenti e misogini. Le musulmane sono trasformate in "proprietà" e in "armoniosa estensione"⁵⁹ del nemico della nazione, oppure in simboli che rimandano ai "veri partecipanti" o ai "violenti maschi musulmani", insomma, in donne che non sono capaci di reggersi in piedi da sole (e che mancano di agentività). In questo senso, la retorica che va per la maggiore negli Stati Uniti condanna le musulmane che scelgono il velo. Si reifica così la logica del razzismo nazionale, che passa attraverso il genere per costruire una dicotomia tra noi e loro, tra americani buoni e morali e musulmani cattivi. Lasciano alle donne due sole opzioni, cioè togliere il velo oppure allearsi con gli stranieri, con l'arretratezza, con la violenza: le musulmane sono a capo scoperto, cioè con noi, oppure a capo coperto, cioè con gli Altri, con i musulmani stranieri, arretrati e potenzialmente violenti. In questo caso, il velo funge da confine tra "noi" e "loro".⁶⁰

Questo saggio si è occupato di come molti giovani si siano avvicinati alla politica di *Prima musulmani* e a una coscienza globale musulmana. Ho delineato la nascita di *Prima musulmani* come movimento sorto dopo gli anni Ottanta, in un'epoca di grandi flussi umani all'interno del mondo arabo e musulmano e di una massiccia migrazione di musulmani verso la Baia di San Francisco. Inoltre, ho sottolineato come l'espansionismo dell'impero Stati Uniti in Paesi a maggioranza musulmana, l'islamofobia e la nascita di movimenti politici musulmani globali abbiano contribuito a costruire quella piattaforma teorica per organizzare l'identità, la comunità e l'appartenenza che prende il nome di *Prima musulmani*. Secondo i miei interlocutori, questo approccio è un meccanismo per sfidare le gerarchie basate sulla razza e sul genere che caratterizzano il concetto di identità culturale accettato dalla generazione dei loro genitori; finora, questa sfida era stata letta dagli esperti di studi migratori semplicemente come una tensione tra le tradizioni degli immigrati di prima generazione e l'assimilazione dei figli di seconda. *Prima musulmani* rimanda alle vere radici storiche arabe e musulmane di questo conflitto e arriva al cuore di ciò che i giovani percepiscono come limite nell'idea astratta che i loro genitori hanno dell'autenticità culturale araba. *Prima musulmani* fornisce ai miei interlocutori le basi per superare queste diverse lotte di potere e per immaginare un mondo nuovo oltre le costrizioni che si trovano ad affrontare. Invece di limitarmi a valutare se la giustizia sociale musulmana sia progressista o conservatrice, oppressiva o liberatoria, "americana" o "antiamericana", ho preferito interessarmi ai parametri concettuali secondo cui i miei interlocutori interpretano questo dibattito, a che cosa significa per loro essere arabi, musulmani e americani, alle retoriche transnazionali e alle circostanze storiche da cui prende vita il loro pensiero.

Infatti, *Prima musulmani* emerge dall'interazione tra la politica globale, la gestione dei problemi razziali negli Stati Uniti, la giustizia razziale progressista dell'area della Baia e la politica antibellica. Idee e pratiche legate al genere permeano tutti questi ambiti e generano una serie di opinioni diverse negli ambienti musulmani.

I racconti di vita che analizzo aprono nuove possibilità per pensare al di là delle classiche dicotomie popolari che dividono i musulmani in due gruppi a quanto pare separati: da una parte i bravi cittadini musulmani che partecipano al *melting pot* americano, dall'altra i musulmani cattivi che sono coinvolti attivamente nella politica dei loro Paesi di origine.⁶¹ Nessuna di queste letture binarie, che distinguono tra gli "immigrati musulmani" e gli "americani musulmani", tra "i musulmani a cui interessa la politica interna" e quelli "a cui interessa la politica estera", riesce a spiegare questo modo di pensare.⁶² *Prima musulmani*, in quanto nuova retorica politica transnazionale, emerge non come rimpasto nostalgico o semplicemente tradizionalista, bensì come conversazione aperta su una serie di problematiche di giustizia sociale esistenti tra i musulmani e i non musulmani a livello locale e globale. Su questo punto mi sono affidata alla critica di Anouar Majid, che fa due affermazioni importanti: la prima è che gli intellettuali di sinistra non riescono ad accettare e non vogliono imparare niente sull'Islam al di fuori delle loro analisi culturaliste e incentrate sul concetto di civilizzazione;⁶³ l'altra è che, secondo una visione tipicamente eurocentrica, i musulmani riescono a credere nelle virtù della giustizia sociale e dell'inviolabilità della dignità umana soltanto se diventano secolari.⁶⁴ Come abbiamo visto, in alcuni casi la politica di *Prima musulmani* dà corpo a concetti essenzialisti di identità religiosa o culturale. In altri, invece, i miei interlocutori sanno arrivare al cuore dei problemi veri, cioè l'idea astratta di autenticità culturale araba, l'orientalismo statunitense, l'islamofobia e le autorappresentazioni rigide dell'Islam. I concetti che questi giovani hanno di cultura, religione, famiglia, genere e sessualità sono mediate dal loro impegno e dalla loro comprensione dei problemi legati alla razza, all'immigrazione e all'imperialismo.

NOTE

* Nadine Suleiman Naber dirige l'Arab American Cultural Center alla University of Illinois di Chicago. Insieme ad *Arab America: Gender, Cultural Politics, and Activism*, New York University Press, New York 2012, da cui il presente contributo è tratto, ha co-curato *Race and Arab Americans*, Syracuse University Press, Syracuse 2008; *Arab and Arab American Feminisms*, Syracuse University Press, Syracuse 2010; e *The Color of Violence*, South End Press, New York 2006. Ringraziamo la New York University Press e l'autrice per aver accordato ad *Ácoma* il diritto di riproduzione.

1 Le misure principali proposte da questo disegno di legge sono le seguenti: inasprimento della pena in caso di reati commessi da membri di una gang; pena di morte per omicidi commessi da membri di una gang; istituzione del reato di reclutamento di individui all'interno di una gang; procedura processuale identica a quella riservata agli adulti per gli individui sopra i 14 anni accusati di omicidio o di determinati crimini sessuali. Questo disegno di legge istituisce inoltre nuove categorie per i crimini violenti e gravi, per cui sono previste pene più lunghe (Secretary of the State of California, *Juvenile Crime. Initiative Statute. 2000 California Primary Election Voter Information Guide/Ballot Pamphlet*, 2000).

2 Barbara Daly Metcalf, *Making Muslim Space in North America and Europe: Comparative Studies on Muslim Societies*, University of California Press, Berkeley 1996.

3 Ho lavorato con leader di comunità e persone di spicco che operano all'interno delle seguenti istituzioni musulmane: l'Al Qalam Institute of Islamic Sciences e lo Zaytuna Institute; varie organizzazioni studentesche musulmane; gruppi che si occupano di giustizia politica e sociale e

attività di patrocinio, tra cui l'Islamic Networks Group e il Muslim Institute for Global Peace and Justice; varie moschee.

4 Pnina Werbner, *Imagined Diasporas among Manchester Muslims*, SAR Press, Santa Fe 2002.

5 Diversi studiosi hanno criticato la logica modernista dello stato-nazione come pretesto per delegittimizzare la possibilità che identità connotate religiosamente funzionino come luogo di partecipazione e di critica. Si vedano Anouar Majid, *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World*, Duke University Press, Durham, NC, 2000; Talal Asad, "Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions. Interview with Saba Mahmood", *Stanford Humanities Review*, Special Issue: Contested Politics, V, 1 (1995), pp. 1-18.

6 Lara Deeb, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton University Press, Princeton 2006; Minoo Moallem, *Between Warrior Brother and Veiled Sister: Islamic Fundamentalism and the Politics of Patriarchy in Iran*, University of California Press, Berkeley 2005; Victoria Bernal, "Gender, Culture, and Capitalism: Women and the Remaking of Islamic Tradition in a Sudanese Village", *Comparative Studies in Society and History*, XXXVI, 1 (1994), pp. 36-67.

7 Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oneworld, Oxford 2006, p. 20.

8 Charles Hirschkind e Saba Mahmood, "Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency", *Anthropological Quarterly*, LXXV, 2 (2002), pp. 339-54, p. 342.

9 Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*, Three Leave Press/Doubleday, New York 2005, pp. 131, 155.

10 Hatem Bazian, un attivista locale che da anni documenta la storia dei musulmani nell'area della Baia, mi ha detto: "Questo calcolo non include le organizzazioni studentesche musulmane che ci sono in tutte le università". Bazian spiega che questa crescita continuò fino al 2000, anno della crisi del settore informatico. Attualmente, dice, ci sono più di 150 scuole islamiche aperte a tempo pieno, insieme a decine di organizzazioni. Inoltre, "più di sedicimila organizzazioni musulmane e centri islamici costellano il paesaggio americano", come si dichiara in Zahid H. Bukhari, Sulayman S. Nyang, Mumtaz Ahmad e John L. Esposito, "Introduction: Hope, Fears, and Aspirations: Muslims in the American Public Square", in Zahid H. Bukhari, Sulayman S. Nyang, Mumtaz Ahmad e John L. Esposito, a cura di, *Muslims' Place in the American Public Square: Hope, Fears, and Aspirations*, Alta Mira Press, Walnut Creek, CA 2004, pp. xiv-xlii.

11 Due organizzazioni musulmane fondamentali furono create negli anni Cinquanta e Sessanta: nel 1952 gli immigrati siriani e libanesi fondarono la International Muslim Society, più tardi conosciuta come Federation of Islamic Associations of U.S. and Canada (FIA), mentre nel 1963 nacque la Muslim Student Association. Da allora fino agli anni Novanta, nell'area della Baia ci fu una crescita massiccia di organizzazioni che si occupavano delle istanze musulmane, come l'Arab Muslim Council (AMC) e il Council on American Islamic Relations (CAIR) (*Ibidem*).

12 Majid, *Unveiling Traditions*, cit., p. 21.

13 Louise Cainkar, "Islamic Revival among Second-Generation Arab Muslims in Chicago: The American Experience and Globalization Intersect", *Bulletin of the Royal Institute for Interfaith Studies*, VI, 2 (autunno/inverno 2004), pp. 99-120.

14 Si veda l'analisi dei fattori che spiegano la crescita di una presenza islamista nei Paesi a maggioranza musulmana in Abubaker A. Bagader, "Contemporary Islamic Movements in the Arab World", in Akbar S. Ahmed e Hastings Donnan, a cura di, *Islam, Globalization, and Postmodernity*, Routledge, New York 1994, pp. 111-22, in particolare pp. 118-19.

15 Peter Mandaville, *Global Political Islam*, Routledge, New York 2007, p. 294.

16 Riva Kastoryano, "Muslim Diaspora(s) in Western Europe", *South Atlantic Quarterly*, XCVIII, 1-2 (1999), pp. 191-202, in particolare p. 195.

17 La Muslim Community Association of the San Francisco Bay Area, organizzazione no profit e apolitica fondata nel 1983, è il più grande centro islamico della California settentrionale; offre lezioni sul Corano, corsi di lingua araba, *halaqa* (incontri religiosi), una scuola a tempo pieno e altre attività.

18 Shahnaz Khan, *Muslim Women: Crafting a North American Identity*, University Press of Florida, Gainesville 2000.

19 Kastoryano, "Muslim Diaspora(s) in Western Europe", cit., p. 192.

20 Ray Baker utilizza il termine "nuovi islamisti" per descrivere diverse realtà: le nuove correnti intellettuali tra i musulmani del Medio Oriente, inclusi i precedenti gruppi di sinistra che negli ultimi anni hanno adottato un orientamento più islamista; le persone la cui coscienza sociale si è formata grazie alla partecipazione ad associazioni civiche e di volontariato; infine, intellettuali religiosi che enfatizzano l'utilità della saggezza tradizionale dell'Islam per i problemi contemporanei e che danno consigli non autoritari per cercare di risolverli (Raymond William Baker, *Islam without Fear: Egypt and the New Islamists*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2003). Questa tendenza, presente nel mondo islamico *mainstream*, parte dal presupposto che il Corano sia una fonte di principi generali e che la religione debba essere vista in rapporto agli interessi nazionali, alle realtà economiche e alle tradizioni culturali, considerando al proprio pari anche i non musulmani e chi ha idee politiche diverse (Mandaville, *Global Political Islam*, cit., pp. 114, 316-19).

21 Ci sono svariate opinioni intellettuali su questi temi, a seconda della persona e delle scuole di pensiero.

22 Questo termine non si usa molto spesso a causa della sua forte connotazione.

23 Gisela Webb, "May Muslim Women Speak for Themselves, Please?", in Gisela Webb, a cura di, *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Syracuse University Press, Syracuse NY 2000; Mandaville, *Global Political Islam*, cit.; Moallem, *Between Warrior Brother and Veiled Sister*, cit.

24 Webb, *ivi*, p. xi.

25 *Ibidem*.

26 *Ivi*, pp. xii-xiii.

27 Nimat Hafez Barazangi, "Muslim Women's Islamic Higher Learning as a Human Right: Theory and Practice", in Webb, *Windows of Faith*, cit., pp. 22-50.

28 Riffat Hassan, "Human Rights in the Qur'anic Perspective", in Webb, a cura di, *Windows of Faith*, cit., pp. 241-48. È fondamentale osservare che determinate questioni, termini e idee che ruotano attorno all'attivismo di genere variano da luogo a luogo e da regione a regione del mondo, e che dipendono in parte dai contesti nazionali, legali e culturali in cui le persone operano (Deeb, *An Enchanted Modern*, cit.). Amina Wadud descrive l'attivismo di genere tra le musulmane come "un'ermeneutica del Corano da una prospettiva di genere" (Wadud, *Inside the Gender Jihad*, cit.). Barazangi spiega che partecipare all'attuale "lettura" e interpretazione del Corano fornisce una solida base affinché la donna diventi una persona spiritualmente e intellettualmente autonoma, forte del fatto che il Corano considera ciascun individuo, maschio o femmina, degno della fiducia di Dio (Baraganzi, "Muslim Women's Islamic Higher Learning as a Human Right", cit.). Per le femministe islamiche, lo scopo è trasformare alcuni punti della legge islamica, che ritengono sia stata concepita all'interno di strutture patriarcali del passato e che influenzi pesantemente la vita delle donne (Aziza Al-Hibri, "An Introduction to Muslim Women's Rights", in Webb, a cura di, *Windows of Faith*, cit., pp. 51-71).

29 Si stanno moltiplicando gli studi su come i giovani di seconda generazione usino l'Islam per gestire le tensioni intergenerazionali. Si vedano per esempio Yvonne Yazbeck Haddad e John L. Esposito, *Muslims on the Americanization Path?* Scholars Press, Atlanta 1998; Khan, *Muslim Women*, cit.; Cankar, "Islamic Revival among Second-Generation Arab Muslims in Chicago", cit..

30 Molti studiosi sostengono che l'inseparabilità tra Islam e cultura araba risalga all'Arabia del sesto secolo, dal momento che le prime forme di cultura musulmana erano prevalentemente arabe. Nel suo saggio in tre volumi intitolato *The Venture of Islam*, Marshall Hodgson osserva che è difficile, nel linguaggio accademico, fare una distinzione tra il significato religioso e quello secolare dei termini "islamico" e "musulmano". La letteratura musulmana antica è in arabo, poiché era quella la lingua parlata dalle comunità create da Maometto alla Mecca e a Medina. Si può risalire all'origine dei movimenti panarabi arrivando fino alla fondazione dell'Islam da parte del Profeta Maometto. Inoltre, si possono trovare tracce di panarabismo nella collettivizzazione del mondo arabo messa in atto dall'Impero ottomano.

31 Per un'ulteriore analisi della riformulazione delle norme di genere mediante l'uso dell'Islam, si veda Lila Abu-Lughod, "The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics", in Lila Abu-Lughod, a cura di, *Remaking*

Women: Feminism and Modernity in the Middle East, Princeton University Press, Princeton 1998, pp. 243-69.

32 Khan, *Muslim Women*, cit., p. 20; Huma Hoodfar, *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo*, University of California Press, Berkeley 1997.

33 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven 1992.

34 Khan, *Muslim Women*, cit., p. 20.

35 Wadud, *Inside the Gender Jihad*, cit., pp. 42, 190. La critica espressa da Wadud riguardo al concetto di "ciò che è personale è politico" riguarda soprattutto il matrimonio e il fatto che i ruoli domestici delle donne abbiano permesso ai maschi di avere una posizione privilegiata nelle arene pubbliche di discussione intellettuale e filosofica.

36 Ivi, p. 126.

37 *Ibidem*.

38 Ivi, p. 152.

39 Ivi, p. 153.

40 Fischer e Abedi (1990) citati in Moallem, *Between Warrior Brother and Veiled Sister*, cit., p. 24.

41 Wadud, *Inside the Gender Jihad*, cit., pp. 21, 37, 42.

42 Secondo Wadud, questo approccio vede i testi islamici come frasi in evoluzione. L'idea centrale è lo sviluppo di una pratica metodologica che aiuti a dialogare con tali testi (Ivi, p. 192).

43 Deeb, *An Enchanted Modern*, cit.; Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton 2005.

44 Jodi Melamed, "The Spirit of Neoliberalism: From Racial Liberalism to Neoliberal Multiculturalism", *Social Text*, XXIV, 4 (inverno 2006), pp. 1-24.

45 Ivi, p. 20.

46 Evelyn Alsultany, *Arabs and Muslims in the U.S. Media Post-9/11*, New York University Press, New York 2012; Kent Ono, "Asian American Studies after 9/11", in Cameron McCarthy, Warren C. Richlow, Greg Dimitriadis e Nadine Dolby Race, a cura di, *Identity and Representation in Education*, Vol. 2. Routledge, New York 2005, pp. 439-52; Moallem, *Between Warrior Brother and Veiled Sister*, cit.; Junaid Rana, "The Story of Islamophobia", *Souls*, IX, 2 (2007), pp. 148-61; Leti Volpp, "The Citizen and the Terrorist", in Mary L. Dudziak, a cura di, *September 11th in History: A Watershed Moment?*, Duke University Press, Durham, NC, 2003, pp. 147-62; Nadine Naber, "The Rules of Forced Engagement: Race, Gender, and the Culture of Fear among Arab Immigrants in San Francisco Post-9/11", *Cultural Dynamics*, XVIII, 3 (2006), pp. 235-67.

47 Etienne Balibar, "Is There a 'Neo-Racism'?", in Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, a cura di, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Verso, Brooklyn 1991, pp. 17-28; David Theo Goldberg, *Racist Culture*, Blackwell, Oxford 1993; Moallem, *Between Warrior Brother and Veiled Sister*, cit.

48 Moallem, Ivi, p. 10.

49 Balibar, "Is There a 'Neo-Racism'?", cit., p. 25.

50 Ivi, p. 22.

51 *Ibidem*. Per un'ulteriore analisi del razzismo culturale e del rapporto tra antisemitismo e islamofobia, si vedano Moallem, *Between Warrior Brother and Veiled Sister*, cit.; Junaid Rana e Gilberto Rosas, "Managing Crisis", *Cultural Dynamics*, XVIII, 3 (2006), pp. 219-34; Ronald Stockton, "Ethnic Archetype and the Arab Image", in Ernest McCarus, a cura di, *The Development of Arab American Identity*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1994.

52 *Ibidem*.

53 Ono, "Asian American Studies after 9/11", cit.

54 Goldberg, *Racist Culture*, cit.

55 Moallem, *Between Warrior Brother and Veiled Sister*, cit., p. 8; Robert Young, *Postcolonialism: A Historical Introduction*, Blackwell, Oxford 2001, pp. 25-44.

56 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, cit.

57 Banu Gökarıksel e Katharyne Mitchell, "Veiling, Secularism, and the Neoliberal Subject: Na-

tional Narratives and Supranational Desires in Turkey and France", *Global Networks*, V, 2 (2005), pp. 147-65.

58 Aminah Beverly McCloud, "The Scholar and the Fatwa: Legal Issues Facing African American and Immigrant Muslim Communities in the United States", in Webb, *Windows of Faith*, cit., pp. 136-44; Mervat Hatem, "The Political and Cultural Representations of Arabs, Arab Americans, and Arab American Feminisms after September 11, 2001", in Rabab Abdulhadi, Evelyn Alsultany e Nadine Naber, a cura di, *Arab and Arab American Feminisms: Gender, Violence, and Belonging*, Syracuse University Press, Syracuse 2011, pp. 10-28; Amira Jarmakani, *Imagining Arab Womanhood: The Cultural Mythology of Veils, Harems, and Belly Dancers in the U.S.*, Palgrave Macmillan, New York 2008; Lila Abu-Lughod, "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others", *American Anthropologist*, CIV, 3 (2002); Therese Saliba, "Sittee (Or Phantom Appearances of a Lebanese Grandmother)", in Joanna Kadi, a cura di, *Food for Our Grandmothers: Writings by Arab American and Arab Canadian Feminists*, South End Press, Boston 2003, pp. 7-17; Jack Shaheen, *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*, Olive Branch Press, New York 2001; Linda Street, *Veils and Daggers: A Century of National Geographic's Representation of the Arab World*, Temple University Press, Philadelphia 2000.

59 Ella Shohat e Robert Stam, *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, Routledge, New York 1994.

60 Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley 1986; Sherene H. Razack, *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*, University of Toronto Press, Toronto 2008; Jarmakani, *Imagining Arab Womanhood*, cit.

61 Evelyn Alsultany, "Selling American Diversity and Muslim American Identity through Non-profit Advertising Post-9/11", *American Quarterly*, LIX, 3 (2007), pp. 593-622; Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim*, cit.

62 Khan, *Muslim Women*, cit.

63 Majid, *Unveiling Traditions*, cit., pp. 31-32.

64 Ivi, pp. 2, 7, 21, 41; Mandaville, *Global Political Islam*, cit.