

# LA MASCOLINITÀ ISLAMICA DIASPORICA E LA RIFORMULAZIONE DELL'ISLAM EUROPEO: APPROCCI TEORICI E PROSPETTIVE INTERPRETATIVE

**Valentina Fedele**

Università della Calabria

## **Abstract.-**

La mascolinità islamica diasporica egemonica è un argomento raramente analizzato sia negli studi sociologici che in quelli di genere, e, quando è affrontata, è generalmente collegata a fenomeni di devianza e senza considerare il religioso come uno degli elementi costitutivi, in senso non riduzionista, delle soggettività islamiche maschili contemporanee.

Basato su elementi emersi durante una ricerca di dottorato condotta tra musulmani diasporici di origine magrebina in Italia e in Francia, l'articolo propone di rovesciare questa prospettiva, ponendo il processo di costruzione della mascolinità islamica diasporica nel più ampio quadro della riformulazione dell'islam europeo, utilizzando un approccio transnazionale in continuità con gli studi social-costruttivisti di genere.

Tale prospettiva permette di evidenziare elementi utili alla comprensione delle dinamiche alla base della costruzione delle mascolinità islamiche contemporanee nell'area del Mediterraneo individuando possibili direzioni di ricomposizione.

## **Keywords.-**

*Mascolinità islamica; islam europeo, ottica transnazionale; Mediterraneo.*

## **Introduzione.-**

Le analisi sulla mascolinità islamica sono rare negli studi sociologici e di genere. Negli ultimi decenni si è sviluppata una tradizione di analisi scientifiche e accademiche sulla femminilità islamica e sul ruolo che nella sua definizione hanno la religione e l'interpretazione dei testi sacri, sia per denunciarne l'inerente maschilismo e discriminazione sia, come nel caso del cosiddetto femminismo islamico, per sottolinearne il potenziale di emancipazione.

Nelle rare analisi che hanno ad oggetto la mascolinità islamica, invece, questa è generalmente presa in considerazione rispetto a gruppi marginalizzati, soprattutto nei paesi tradizionalmente a maggioranza musulmani, in ragione, ad esempio dell'orientamento sessuale, la cui marginalizzazione è spesso religiosamente legittimata (Kugle e Hunt, 2012; Murray e Roscoe, 1997)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Fanno eccezione gli studi sulla mascolinità religiosa nei movimenti pietisti islamici (Geoffrey, 2011; Metcalf 1993). Al momento della scrittura dell'articolo, risultano all'autrice solo due lavori dedicati specificamente alla mascolinità islamica: Lahoucine Ouzgane, *Islamic Masculinities*, 2006, e Ghousoub e Sinclair-Webb, *Imagined Masculinities. Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, 2000. E' necessario inoltre rilevare che sono gli studi sulle mascolinità religiose in genere a essere minoritari all'interno degli studi sulla mascolinità, in particolare quelli che riconoscono la religione come uno degli elementi costitutivi delle identità di genere. In questo caso, spesso, sottolinea Kimmel (2012) il riferimento alla religione è stato per lo più

La mascolinità che Connell (1995) definisce egemonica<sup>2</sup> è, invece, raramente indagata, se non legata a fenomeni di violenza, esclusione sociale, terrorismo, o, comunque, concettualizzata come mascolinità deviante (Amar, 2011), spesso considerando l'islam non come una delle sue costituenti, ma come una causale problematica. In tal modo e paradossalmente, sottolinea Ruba Salih (2008), le donne musulmane, considerate escluse dalla sfera pubblica, sono al centro dei discorsi politici, religiosi e sociali, mentre la mascolinità egemonica, considerata il soggetto di tutte le dinamiche politiche e sociali, non è discussa perpetuando la sua stessa dominanza (Dialmy, 2009; Ouzgane, 2006).

Tale prospettiva è replicata negli studi sulle mascolinità islamiche diasporiche, dove, all'analisi della mascolinità islamica come deviante, si aggiunge la costruzione dell'islam nel discorso pubblico come *differenza* per antonomasia, negativo delle caratteristiche identitarie nazionali, che, nel caso europeo, in continuità con le dinamiche coloniali, è proiettato sui maschi provenienti da paesi tradizionalmente a maggioranza musulmani e, in particolare, dai paesi arabi del Nord-Africa e del Vicino Oriente, sovrapponendosi all'effettiva religiosità e alle caratteristiche dei soggetti coinvolti.

L'articolo analizza come il religioso islamico sia coinvolto e agisca, insieme ad altri fattori, ma in modo autonomo, nel processo multidimensionale, complesso e transnazionale della definizione della mascolinità islamica in situazione diasporica, ponendo quest'ultima all'interno delle dinamiche di ricomposizione dell'islam europeo, a partire da elementi emersi dall'analisi delle soggettività maschili musulmane di origine Nord-africana, con particolare riferimento alla cosiddetta seconda generazione, in Italia e in Francia.<sup>3</sup>

E' necessario sottolineare che, comunque, il fattore religioso non esaurisce le possibili appartenenze di genere delle persone provenienti da paesi a maggioranza musulmana, sia perché le credenze religiose e, di conseguenza, la rielaborazione che ne viene proposta, hanno un forte elemento personale che ne frammenta le possibili espressioni, rendendo difficile proporre generalizzazioni abbastanza inclusive da rendere conto della loro estrema varietà, sia perché nel momento stesso in cui si assume l'islam come asse costitutivo di una soggettività o di un modello di genere, si escludono tutte quelle persone che pur riconoscendosi in un sistema di valori generalmente ascrivibile al mondo musulmano, non considerano la religione un riferimento o un attributo necessario della propria idea di mascolinità, ponendosi al di fuori

---

involontario o si può ricostruire, come nel caso delle opere di Weber, dalla tendenza a descrivere l'umanità intera come maschile.

<sup>2</sup> La mascolinità egemonica nell'accezione di Connell si riferisce al processo attraverso il quale alcuni gruppi sono al potere e determinano, proprio per questo, la forma socialmente dominante di mascolinità in una cultura, in un dato periodo storico, legittimando il patriarcato nelle pratiche locali e la stratificazione sociale di genere, agita verso l'esterno nei confronti delle donne e verso l'interno nei confronti di altri uomini, cui mancano le risorse sociali per partecipare alla mascolinità egemonica. Vedi Connell (1995, pp 77-82).

<sup>3</sup> L'articolo si basa sui risultati di una più ampia ricerca di dottorato che ha preso in esame la riformulazione dell'Islam Europeo nei giovani diasporici che tra il 2009 e il 2012 ha coinvolto 60 musulmani francesi ed italiani le cui famiglie erano originarie di Algeria, Tunisia e Marocco.

della costruzione stessa della narrazione religiosa, come ad esempio i cosiddetti musulmani culturali<sup>4</sup>.

Pur essendo una parte minoritaria dell'islam europeo, coloro i quali sono religiosamente attivi, sono anche coloro che partecipano alla riformulazione del discorso religioso dell'islam, di quella che Berger (1994) chiama struttura di plausibilità del credo musulmano in una situazione di minoranza e, quindi, che influenzano la definizione stessa della mascolinità islamica europea contemporanea; essi sono coloro i quali costruiscono modelli maschili e li contrattano all'interno dello spazio pubblico, sia rispetto alle società europee, che alle comunità provenienti da paesi tradizionalmente a maggioranza musulmani, contribuendo da un lato a decostruire stereotipi e pregiudizi post-coloniali, dall'altro ad individuare le risposte del mondo musulmano, indipendentemente dai suoi riferimenti spaziali, a quella che Ventura (2009) identifica come una decennale crisi di identità.

Tenendo in considerazione l'orizzonte transnazionale entro cui si dispiega il processo di definizione dell'islam europeo saranno presi in esame sia gli elementi religiosi e socio-culturali associati alla mascolinità islamica magrebina, che le conseguenze delle peculiari condizioni di rielaborazione del religioso musulmano in Europa, in modo da rilevare i tratti della ricontrattazione dell'esperienza di genere in una situazione diasporica e la circolarità dei modelli di mascolinità islamica.

### **La mascolinità islamica diasporica e la prospettiva social-costruttivista**

L'individuazione del carattere processuale di un modello dinamico di mascolinità islamica europea pone le riflessioni proposte in continuità con l'approccio social-costruttivista di genere, il cui punto di partenza è che, come sottolinea Ouzgane (2006, p 2), *'men are not born, they are made within particular social contexts'*.

Tale approccio, soprattutto nelle sue declinazioni più recenti, riconosce la variabilità delle concezioni di maschile e femminile tra società a società e, nella

<sup>4</sup> Il computo della popolazione musulmana in Europa è per lo più orientativo, perché complicato da molti fattori, tra cui la difficoltà di raccogliere i dati su base etnica o religiosa, possibilità affrontata diversamente nei vari paesi: in alcuni – come Francia, Belgio, Danimarca, Italia e Spagna – ci sono vere e proprie barriere legali, inerenti le leggi sulla privacy e la protezione dei dati sensibili, o costituzionali; in altri – Austria, Estonia, Finlandia, Germania, Irlanda, Slovenia e Gran Bretagna – si permettono eccezioni, sulla base della partecipazione volontaria ai censimenti; in altri ancora – come Germania e Svezia – sono le stesse comunità religiose a fornire i dati sui credenti. Inoltre, è oggetto di discussione la stessa definizione del campione: generalmente sono considerate musulmane tutte le persone che provengono da paesi a maggioranza musulmana – musulmani ascritti (Dassetto, 2009), sociologici (Allievi, 2002), *susceptibles d'être musulmans par filiation* (Tribalat, 1995) – cui, in alcune statistiche, viene sottratta la percentuale corrispondente alle minoranze religiose presenti nel paese di provenienza. Questa scelta, però rischia di non tener conto dei musulmani nati nei paesi di accoglienza, spesso tre o quattro generazioni dopo, che hanno, in prevalenza, la nazionalità di un paese europeo, e, anche qualora si tenesse conto delle naturalizzazioni, dei convertiti. Nessuna delle statistiche dice nulla, poi, sull'effettiva adesione e sulla pratica dei musulmani europei. Tenendo conto di queste premesse, si stima che i musulmani nell'area dell'Unione Europea siano circa 16 milioni, di cui, secondo sondaggi, geograficamente e numericamente limitati, i religiosamente attivi sono tra un terzo e un quarto del totale (Dassetto, 2003).

stessa società, tra differenti periodi storici e, nella stessa società nello stesso periodo storico, tra generazioni e nella stessa società, nello stesso periodo storico e nello stesso segmento generazionale, tra diversi gruppi sociali, economici e culturali (vedi Kimmel, 2000; Connell, 1995; Connell e Messerschmidt, 2005).

Questa considerazione è stata particolarmente arricchita durante quello che Connell (2012) chiama il momento etnografico degli studi sulla mascolinità, che negli anni '90 ha visto la produzione di numerose ricerche empiriche, che, documentando l'esistenza di diversi modelli di mascolinità in diverse culture e spazi sociali, hanno enfatizzato il carattere molteplice delle definizioni di mascolinità, a livello locale e globale, richiamando l'attenzione sulla necessità di nuove concettualizzazioni capaci di cogliere la variabilità delle espressioni della stessa soggettività maschile egemone, decostruendo elementi che, rilevati nello studio delle mascolinità bianche, occidentali e borghesi, erano stati spesso considerati come universali.

Nuovi studi, poi, si sono concentrati sulla molteplicità di modelli maschili conviventi negli stessi spazi sociali, prodotti e rilevanti rispetto a gruppi marginali e marginalizzati, non necessariamente perché privi di caratteristiche desiderabili nei modelli maschili dominanti – per esempio in ragione di scarse risorse economiche o dell'orientamento sessuale – ma perché ne possedevano altre, culturalmente o etnicamente determinate, mettendo in discussione la validità interpretativa dello stesso concetto di mascolinità egemonica (Demetriou, 2001).<sup>5</sup>

I gruppi marginali, quindi, costruiscono sulla base appunto di caratteristiche peculiari, mascolinità dominanti rispetto al gruppo, ma marginali rispetto al modello egemone, che non solo non possono aspirare ad esserne parte in virtù delle proprie caratteristiche culturali – sebbene, come altre mascolinità subalterne beneficiano del dividendo patriarcale, ovvero dei benefici materiali o immateriali che derivano dall'agire la mascolinità egemonica verso l'esterno – ma si costruiscono proprio in opposizione ad esso rifiutandone o esasperandone dei tratti.

Pur avendo il merito di riconoscere la possibilità di convivenza di diverse espressioni della mascolinità, però, tali approcci perpetuano spesso il dualismo mascolinità egemonica/mascolinità subalterna, enfatizzando il carattere oppositivo della relazione e mancando di riconoscere l'esistenza di modelli che, pur subalterni rispetto alla mascolinità dominante e pur condividendo con essa alcuni attributi definitivi – come l'eterosessualità – abbiano altre caratteristiche

<sup>5</sup> Secondo l'autore, Connell considera le mascolinità non egemoniche completamente passive rispetto al processo di formazione della mascolinità egemonica, che è sempre bianca, occidentale, razionale, individualista ed eterosessuale, mentre le mascolinità non egemoniche sono descritte come possibili alternative di resistenza che non influenzano il modello dominante. I gruppi subordinati, invece, partecipano attivamente alla costruzione del modello egemonico, proprio in virtù dell'esercizio di resistenza alla subordinazione, generando definizioni della mascolinità che diventano parte della stessa mascolinità egemonica attraverso forme complesse di negoziazione. In continuità con questa critica, lo studio di Inhorn (2012) sulle mascolinità arabe contemporanee nel peculiare rapporto con l'infertilità, propone di sostituire il concetto di mascolinità egemonica, con quello di *mascolinità emergente*, cui è associata una maggiore dinamicità, rielaborando le categorie di Raymond Williams sulle classi sociali, di dominante, residuale ed emergente. Cfr, Williams (1973).

considerate desiderabili e, quindi, necessarie rispetto ad un determinato gruppo, di cui le mascolinità egemoniche mancano.

Nello studio sulle mascolinità legate direttamente o indirettamente alla migrazione, tale dualismo può essere superato usando un'ottica transnazionale e considerando, di conseguenza, come parte della costruzione delle soggettività e dei modelli di genere non solo la dinamica di confronto con la mascolinità egemonica prodotta dal gruppo dominante in un determinato spazio sociale, ma anche elementi del concetto di mascolinità dominante nei paesi di origine, nonché il risultato, necessariamente ibrido dell'interazione e mutua acculturazione tra i due modelli.

Nel caso specifico, l'utilizzo di un'ottica transnazionale è assicurata dalla stessa definizione delle mascolinità islamiche europee come diasporiche, assumendo il termine diaspora nel significato che ad esso conferisce Peter Mandaville (2001)<sup>6</sup> nel suo lavoro sulla ricomposizione della comunità dei credenti musulmana – *umma* – negli spazi transnazionali. L'autore, infatti, definisce diasporiche quelle persone le cui famiglie si sono mosse nelle passate tre generazioni, da paesi significativamente distanti, mantenendo con questi un rapporto, *ricordandoli*, e di conseguenza, portandoli attraverso l'esperienza del viaggio.

Da questo punto di vista, quindi, l'idea della mascolinità islamica, come tutte le idee che viaggiano negli spazi transnazionali, è costruita attraverso l'interazione dei modelli di mascolinità, sia egemoni che subordinati, presenti nell'area di origine, dell'esperienza del viaggio stessa, delle mascolinità subordinate ed egemoni presenti nello spazio sociale in cui si vive, nel caso specifico europeo, delle condizioni sociali e culturali che le hanno prodotte e che continuano a produrle, delle soggettività che partecipano a rielaborarne gli elementi e, infine, del rapporto dell'idea stessa con tutte le parti dell'interazione, una relazione necessariamente circolare.

La circolarità, inoltre, assume un valore peculiare quando si prende in esame l'area del Nord-Africa e dell'Europa del Sud, area che vive una dimensione transnazionale tipicamente Mediterranea, caratterizzata, come sottolinea Braudel (1987), da “*rivalità, ostilità e acculturazione reciproca*” (ivi:102), nonché da “*sacrificio, irradiazione, accumulazione di beni culturali, eredità di intelligenza*” (ibid:112), uno spazio ibrido, che, in quanto tale, inquadra pienamente il fenomeno religioso islamico.

La mascolinità islamica diasporica si configura, quindi, non come un modello statico, ma come un repertorio simbolico e un significante dinamico, i cui tratti e caratteristiche possono essere attivati, enfatizzati, emarginati, scomposti e ricomposti dai musulmani europei a seconda delle circostanze spaziali, storiche, sociali, temporali, personali.

La specificità religiosa, però, aggiunge una nota distintiva alle riflessioni proposte. La ricostruzione delle identità su base religiosa, infatti, coinvolge un elemento, l'islam appunto, che è generalmente escluso dalle caratteristiche della mascolinità egemone europea: le identità nazionali e i gruppi di potere in

<sup>6</sup> Nell'elaborazione di questa definizione, l'autore richiama direttamente la radice greca della parola diaspora e il suo significato originario di “*dispersione di semi*”.

Europa, infatti, considerano piuttosto laicità e privatizzazione del religioso caratteristiche fondanti, escludendo *tout court* la religiosità dai tratti dei modelli maschili egemoni, a maggior ragione quando, come nel caso dei musulmani europei, si tratta di un religioso minoritario, sulla cui differenza si è spesso rinforzata la stessa costruzione dell'identità europea (Leurs, Midden e Ponzanesi, 2012).

L'islam, però, è parte attiva della ricostruzione delle soggettività diasporiche qui considerate, pur essendo escluso dai tratti della mascolinità egemoni, ingenerando una dinamica di rielaborazione che ancora una volta non rientra in un processo oppositivo, ma in un processo creativo, che sfida e mutua allo stesso tempo tratti egemoni, giustificandone religiosamente la pertinenza, e contrattandoli, parallelamente, con elementi culturali e comunitari la cui rilevanza o marginalità è anch'essa legata al discorso religioso.

Gli elementi che rientrano in questo processo sono molteplici, ma osservarlo dal punto di vista religioso permette di cogliere una linea di continuità nell'area del Mediterraneo, che a partire dalla rivelazione arriva fino alle mascolinità contemporanee passando per alcuni punti di rottura socio-storici fondamentali, in particolare l'esperienza coloniale.

### La mascolinità islamica nella Rivelazione

Il punto di partenza di un'analisi che consideri centrale il religioso nella ricostruzione delle identità di genere è il concetto stesso di genere nella religione come rivelata, nel caso dell'islam, quindi l'analisi del tema nel Corano e nella Sunna, raccolta di *hadith*, detti e fatti del Profeta Muhammad.

Nella teologia islamica Dio è oltre il concetto di maschile e femminile, come dimostrato dai suoi attributi che contengono tratti maschili e femminili<sup>7</sup>, costituendo un'Unità, *tawhid*, che comprende la stessa dualità e la dialettica tra due poli complementari maschio/femmina.

Questi due elementi diventano caratteristiche proprie degli esseri umani, seguendo percorsi di differenziazione istituzionalizzati dal Corano stesso, che, insieme alla Sunna, traccia precise linee di demarcazione tra uomini e donne, la cui differente posizione si esprime non rispetto agli atti di culto – *ibadat* – e quindi non nel religioso, ma negli atti sociali – *mua'malat* – nella sfera pubblica e privata, nonché nell'estetica e nel comportamento<sup>8</sup>. La complementarietà nella concezione del genere è spesso rappresentata con un triangolo al cui vertice si trova Dio, rispetto al quale uomo e donna sono sullo stesso piano ma su due angoli diversi, complementari appunto.

<sup>7</sup> I più conosciuti tra i nomi di Dio – *al-Rahman* e *al-Rahim* – il clemente e misericordioso, incarnano caratteristiche femminili che dominano tutte le altre all'interno della formazione significativa dell'idea islamica di Dio. Per quanto riguarda le raccolte biografiche sulla vita del Profeta, la prima di cui si ha nota in letteratura è la raccolta di saggi del riformista indiano Sayyid Ahmad Khan nel 1870, concepita come risposta critica alle visioni orientaliste degli studiosi europei e per questo strutturata in ottica difensiva (Ouzgane, 2006).

<sup>8</sup> Corano 49,13; 4,1.

L'istituzionalizzazione delle differenze tra uomo e donna ha spinto, fin dalla Rivelazione, studiosi dei Testi e scuole giuridiche ad individuare modelli etici, morali, estetici e di comportamento che normassero l'espressione religiosamente orientata della mascolinità e della femminilità dei credenti e delle credenti.

Un particolare riferimento nella ricostruzione degli elementi specificamente maschili è il Profeta stesso, insieme ad Abramo, che incarnano in modo completo la *fitra*, la natura di Dio nella quale ogni uomo è creato in perfezione e bellezza<sup>9</sup>. In particolare Muhammad è considerato *al-insan al-kamil* (l'essere umano perfetto) e *uswa hasana*, modello di condotta eccellente, moralità sublime, che se religiosamente ed eticamente è un esempio per tutti i credenti e le credenti, per il fatto stesso di essere maschio, è in una relazione speciale nella costruzione della mascolinità musulmana che, in tal modo, si pone in continuità con la linea credente. E' in questo senso che va inquadrata, ad esempio, l'insistenza sulle norme igieniche, estetiche e cosmetiche, parte di quella che viene chiamata la *sunan al-fitra*, insieme pratiche, raccomandate ma non obbligatorie, basate sull'esempio del Profeta, nonché le raccolte di testimonianze sulla vita di Muhammad, che si concentrano sulle azioni quotidiane e sulle relazioni intime e affettive, e che costruiscono un modello di musulmano perfetto (Roded).

I tratti caratteristici di questo modello, sui quali storicamente si sono sovrapposti elementi culturali, che a volte sono entrati a far parte a pieno della tradizione religiosa – come ad esempio la circoncisione<sup>10</sup> – hanno costituito un insieme di norme, rielaborate e socialmente rilevanti, seguendo spesso non tanto le fonti sacre e le prescrizioni che in esse si trovano, quanto le esigenze storiche contingenti, che rendevano la religione uno strumento di resistenza o di legittimazione del potere patriarcale nel nome dell'islam (Ouzgane, 2006).

## **Il colonialismo e la costruzione della mascolinità islamica Nord-africana**

Uno degli eventi storici e sociali particolarmente rilevanti rispetto alla rielaborazione della mascolinità islamica contemporanea è il colonialismo.

Pur nella diversità delle singole esperienze nazionali<sup>11</sup>, il colonialismo è stato accompagnato da una narrativa di genere, che ha avuto impatti rilevanti sulle soggettività pre-coloniali, come, del resto l'intero progetto di *orientalizzazione dell'oriente*, descritto da Said (1991) che, nota Ruba Salih (2008:14), “è certo una costruzione culturale [...] ma è anche una costruzione sessuale, una fantasia costruita sulla differenza sessuale.”

<sup>9</sup> Corano 30:30; sulla non modificabilità della creazione di Dio vedi Corano 35:1; 40:64; 64:3; 95:4.

<sup>10</sup> La circoncisione è una pratica non menzionata nel Corano, poco discussa negli *hadith*, e considerata obbligatoria solo da una delle quattro scuole giuridiche classiche dell'islam. Ciononostante essa è stata costruita nel discorso pubblico religioso come il rito maschile di differenziazione per antonomasia, il segno della mascolinità islamica che unisce padri e figli (Crapanzano, 1981; Lagrange, 2008).

<sup>11</sup> Per quanto riguarda l'area considerata, Tunisia e Marocco furono protettorati francesi rispettivamente dal 1881 e dal 1912 al 1956; l'Algeria fu dominio coloniale francese tra il 1830 e il 1962; l'Egitto fu posto sotto tutela amministrativa e militare britannica dal 1882 al 1936 (escluso il canale di Suez). Per un quadro storico più ampio vedi Mansfield (1993, pp 164-258).

Il discorso di genere, infatti, ha rappresentato un elemento centrale dell'attacco alla memoria, alla storia e alla cultura delle popolazioni locali, fin dalla spedizione napoleonica in Egitto del 1798, evento fondante delle future espansioni coloniali. Le metafore di genere hanno accompagnato la costruzione dell'altro orientale, contribuendo a giustificare lo stesso atteggiamento dell'occidente verso l'oriente, costruito spesso come donna, irrazionale o indifesa, che l'occidente, con le sue supposte qualità maschili di forza e logica, aveva il compito di guidare.

Come sottolinea Dialmy (2004), l'esperienza coloniale ha destrutturato la socializzazione classica del Maghreb basata tipicamente sulla distinzione e la normazione di due identità sessuali diverse, gerarchizzate attraverso riti e pratiche sociali, sostenute dalla religione – come i riti della nascita, il matrimonio e i giochi d'infanzia – rispetto alle quali la mascolinità egemonica musulmana occupava lo spazio maggiore soprattutto nella sfera pubblica, acquisendo poteri e privilegi sulla base di due elementi fondamentali, essere uomo ed essere musulmano.

Entrambi, però, sono sfidati e destabilizzati dall'esperienza coloniale, che come descrive Fanon (1986), ne mina le fondamenta, mettendo in discussione l'onore della società magrebina, attraverso le donne, e la capacità di difenderlo da parte degli uomini.

Il colonialismo, infatti, costruisce una narrazione all'interno della quale i maschi nordafricani sono ridotti a bambini e/o animali, brutali e incapaci, contrapposti al maschio colonizzatore potente e razionale (Fanon, 1986; Siebert 2012); nello stesso tempo, esso decostruisce la desiderabilità dell'essere musulmani, il polo religioso della mascolinità egemonica pre-coloniale, attaccando l'intero universo di senso islamico, descritto come causale nel determinare lo stato di inferiorità insuperabile delle popolazioni locali<sup>12</sup>.

In questo discorso, che, sottolinea Renate Siebert (2012), mette a confronto due mondi costruiti sostanzialmente come maschili, le donne musulmane diventano parte della stessa giustificazione dell'esperienza coloniale, attraverso la retorica della necessità, cui rispondeva l'Occidente razionale, di emanciparle, di liberarle dal presunto giogo maschilista dell'islam, di svelarle<sup>13</sup>: in questo modo si colpisce anche la resistenza interna, attaccando quello che si considera il fulcro simbolico delle società colonizzate, la famiglia.

Di conseguenza, l'islam e il religioso, si trasformano dal punto di vista delle popolazioni magrebine, in avamposto di resistenza, unico, autentico ed

<sup>12</sup> Come sottolineano Connell e Messerschmidt, il potere coloniale costruisce la sua narrativa sulla superiorità rispetto ai colonizzati, enfatizzando le differenze di razza e cultura, e determinando sulla base di queste uno stato di inferiorità che viene rimarcato dalla produzione di un discorso di genere: *'gender ideology tended to fuse with racism in forms that the twentieth century never untangled (...) the imperial social order created a scale of masculinities as it created a scale of communities and races'*. See Connell e Messerschmidt, 2005, p 75.

<sup>13</sup> *L'urgenza di svelare le donne* (Salih, 2008:14) è ancora oggi il centro del discorso post-coloniale della democrazia e liberazione, come dimostrato dai discorsi che hanno accompagnato, ad esempio, l'intervento militare in Afghanistan.



involabile vessillo della nazione e della famiglia, comportando un sovra-investimento sull'immagine dell'uomo musulmano, recuperando molti elementi classici della *sunan al-fitra*, come le disposizioni rispetto al taglio della barba, e sul mantenimento all'interno delle relazioni familiari di ruoli religiosamente stabiliti, rinforzando e talvolta pietrificando la classica divisione di genere patriarcale (Siebert, 2012).

Tale divisione diventa successivamente centrale anche nella narrativa degli stati indipendenti, dove il religioso struttura il discorso della legittimazione di un potere, che esercitandosi all'interno dei confini spaziali e temporali della colonizzazione, si costruiva come maschile, urbano e patriarcale, malgrado le lotte per l'indipendenza avessero decostruito nella pratica gli assetti coloniali e pre-coloniali<sup>14</sup>.

### La mascolinità islamica e la costruzione della differenza islam in Europa

Parte della retorica coloniale descritta, in particolare riguardo la dinamica di costruzione della *differenza islam* basata sulla stigmatizzazione della mascolinità, è centrale nella definizione contemporanea all'interno della sfera pubblica europea dell'islam, assunto, senza distinzione socio-demografica, né differenziazione interna, come marcatore fondamentale delle persone provenienti da paesi a maggioranza musulmani e dai paesi arabi in generale.

La costruzione della differenza islam utilizza, infatti, discorsi di genere che hanno un impatto peculiare sul processo di definizione della mascolinità islamica diasporica.

L'islam è diventato l'elemento centrale nel dibattito pubblico europeo, marcando il processo di costruzione dell'altro e sovrapponendosi ad ulteriori elementi di distinzione, incarnando la diversità per definizione, primaria ed irriconciliabile. Tale costruzione discorsiva comporta, tra le altre cose, un sovrainvestimento sul religioso nella costruzione di quella che Roy (2009) chiama la *neotnia inventata* dei Musulmani Europei. La società europea, infatti, con le sue istituzioni e narrazioni, muovendo dalla categoria religiosa a quella etnica per indicare persone provenienti o le cui famiglie provengono da paesi a maggioranza musulmana è una componente determinante nella creazione dei Musulmani Europei, all'interno della quale un tratto religioso, presunto come condiviso, viene assunto come in un minimo comune denominatore che unisce persone che vengono da luoghi differenti con lingue, culture, esperienze differenti (Roy, 2009).

Di conseguenza, come sottolineato da Leurs, Midden and Ponzanesi (2012) si innesca una doppia dinamica intorno all'islam: da un lato ogni membro del gruppo si vede innanzitutto come tale e agisce di conseguenza; dall'altro la società tratta ogni presunto membro del gruppo in quanto appartenente ad esso, *aspettandosi* predeterminate azioni e discorsi.

<sup>14</sup> I nuovi modelli di mascolinità egemonica basati sul nazionalismo urbano, come Jamal Abdel Nasser in Egitto, convivevano con nuove mascolinità emergenti e propriamente islamiche, basate sullo scritturalismo dei movimenti riformisti religiosi, incarnate da Hasan al-Banna in Egitto e Ali Belhaj in Algeria. Molte delle caratteristiche di questi modelli persistono come dominanti malgrado la varietà degli assi di ricomposizione delle identità maschili musulmane.

Tale processo, funzionale anche alla volontà delle istituzioni politiche e sociali europee di strutturare ed istituzionalizzare le comunità musulmane presenti sul territorio, pone il religioso al centro del rapporto stesso tra musulmani diasporici e società europea, favorendo la riattivazione del patrimonio simbolico del religioso, nella costruzione di confini di appartenenza, socialità comunitaria e definizioni identitarie, spesso anche al di là della effettiva aderenza al dettato islamico.

Nello stesso tempo, però, la società europea entra nella contrattazione e nella riformulazione del repertorio di significati e di narrazioni che *devono* costituire l'islam europeo, dai cui presunti fedeli ci si aspetta agiscano il loro religioso in un determinato modo, rispetto al quale, eventuali scostamenti, vengono in genere ridotti alla sopravvivenza di pratiche culturali o alla devianza sociale. Così, sottolinea Leila Babes (2000) viene creato un *homo islamicus*, fuori dal tempo e dallo spazio, per il quale professare l'islam è un segno di mancata integrazione, non professarlo un segno di problemi identitari.

Parallelamente, in continuità con le retoriche coloniali, questa narrazione replica la stereotipizzazione di genere che costruisce i maschi come il polo negativo della comunità islamica, soprattutto quando giovani, e, quindi, tipicamente quando appartenenti alle cosiddette seconde generazioni. Tale prospettiva si è consolidata in ottica securitaria dopo una serie di eventi politici internazionali come gli attacchi dell'11 settembre 2001 e quelli di Madrid nel 2004, nonché in conseguenza di conflitti sociali che pur non avendo direttamente un carattere religioso, sono stati ricondotti ad un'inerente non integrabilità dell'islam, come nel caso delle rivolte delle *banlieue* francesi.<sup>15</sup>

La combinazione dello stigma religioso e di quello di genere, in questo modo, comporta nella pratica sociale un atteggiamento generalmente più positivo nei confronti delle donne musulmane rispetto agli uomini musulmani. Malgrado spesso la letteratura rilevi una doppia discriminazione nei confronti delle musulmane diasporiche, in quanto donne e in quanto musulmane, specialmente quando l'adesione alla religione è espressa attraverso l'*hijab*, in genere queste tendono ad essere percepite come vittime del patriarcato religioso, sostenuto invece dagli uomini, violenti, delinquenti, viziosi o stupidi (Frisina 2007).

Questo stigma sociale contrasta con le narrative comunitarie e familiari, che spesso replicando codici culturali patriarcali religiosamente informati, come modo per assicurare una continuità rispetto al progetto migratorio, investono maggiormente sulla riuscita sociale dei maschi, producendo aspettative che sono a volte disattese proprio a causa dell'immaginario costruito intorno al maschio musulmano nella sfera pubblica europea.

La doppia contrattazione della propria soggettività – con la società da un lato e la comunità dall'altro – influenza la produzione della mascolinità dominante musulmana, soprattutto considerando il ruolo che l'islam riveste nella contrattazione stessa, in particolare la riformulazione della religiosità

<sup>15</sup> Questo approccio si riflette in modo peculiare nella letteratura americana sulla mascolinità, nella quale, come sottolinea Kimmel (2010) gli uomini musulmani, sovrapposti agli uomini arabi, sono costruiti nel discorso pubblico come opposti agli uomini americani in una dialettica buono/cattivo, che tende alla femminilizzazione o all'ipermascolinizzazione del polo negativo.

musulmana, come elemento desiderabile, come risorsa del modello egemonico a fronte di una sua marginalizzazione e stigmatizzazione sociale.

Ciononostante essa non esaurisce gli elementi che influenzano la definizione della mascolinità islamica, all'interno della quale sono rilevanti le forme che in modo più ampio assume la religiosità islamica diasporica all'interno dello spazio socio-religioso europeo.

### La riformulazione dell'islam europeo

La caratteristica di partenza nell'analisi dell'islam europeo contemporaneo è che si trova in una condizione di minoranza in un contesto plurale e pluralista (Cesari, 2004)<sup>16</sup> cui si accompagna una marcata pluralizzazione interna, legata al processo di de-etnicizzazione, conseguente, soprattutto, all'abbassamento della soglia etnica (Allievi, 2002) dovuto, a sua volta alla progressiva eterogenizzazione dei flussi migratori.

All'interno della comunità musulmana europea, quindi, convivono più lingue, più modi di vivere e sentire la religione, più tradizioni<sup>17</sup>, il che, da un lato, evidenzia la multiformità propria dell'islam, decostruendone l'immagine monolitica, dall'altro ingenera il confronto tra pratiche e interpretazioni diverse, volto a determinare quali di queste siano derivate dalle culture locali e quali siano propriamente religiose.

Questo confronto e le elaborazioni che ne derivano enfatizzano un processo che riguarda il religioso contemporaneo in generale, ma che è particolarmente evidente nelle comunità migranti, che Roy (2003; 2009) chiama deculturazione.

L'islam, così, si distacca dalle culture di origine, ponendosi come oggetto separato dall'attività sociale e riformulandosi in termini di puro religioso, dinamica al centro della quale si pongono i testi sacri stessi, liberati da letture e interpretazioni culturali e tradizionali.

<sup>16</sup> Dal punto di vista storico, la posizione di minoranza demografica e cognitiva dell'islam non è una novità: si pensi, per esempio, all'esperienza dei Tatars annessi alla Russia a partire dal 1522, ai *mudejar* di Spagna a partire dal 1552 fino all'espulsione avvenuta all'inizio del XVII secolo, nonché ad esperienze non ascrivibili ad una conquista come quelle degli Hui cinesi, dei musulmani della Cambogia e della Thailandia e di quelli che hanno deciso di restare in India dopo il 1947 (vedi Roy, 2003, p 46-47). La novità, nel caso specifico è che la condizione di minoranza deriva da uno spostamento volontario di popolazione musulmana, generalmente da paesi in cui l'islam è maggioritario a paesi in cui non lo è. Dal punto di vista sociologico, la posizione di maggioranza nell'islam è stata sempre considerata un dato di fatto: non è un caso che l'islam collochi la sua data di nascita a partire dall'*hiğra* (emigrazione) da Mecca a Medina, quando di fatto la religione musulmana diventa maggioritaria, piuttosto che a partire dalla nascita o dalla morte del Profeta (Allievi, 2002). L'islam in Europa, così, pur prevalentemente originato da una migrazione, una *hiğra*, si trova in una condizione più meccana che medinese, in quanto è una comunità religiosa tra le altre, esposta ad un pluralismo che non riguarda solo il sentire religioso, ma anche la cultura e la società in generale.

<sup>17</sup> Questo carattere, che Allievi (2002) definisce *ummico*, con riferimento alla pluralità nella concezione islamica della *umma* (comunità di credenti), pur essendo originario nell'islam si era progressivamente perso nei paesi tradizionalmente a maggioranza musulmana nel contesto degli stati nazionali e nazionalisti, ma si ripropone a seguito delle caratteristiche delle migrazioni contemporanee e del conseguente abbassamento della soglia etnica nelle comunità musulmane in Europa.

Tale rielaborazione risente, inoltre, della frattura che Allam (2002) individua come originaria nell'islam europeo, quella tra islam e territorio. La deterritorializzazione comporta la mancanza di un'organizzazione centralizzata della religione, di costrizioni giuridiche, sociali o culturali al religioso, nonché di autorità legittime e legittimate da una struttura sovraordinata in cui riconoscersi. Essere musulmani diventa, quindi, una scelta sia a livello individuale che collettivo, un'identità possibile, un'appartenenza ad una realtà virtuale da immaginare e da costruire, fuori dai vincoli tradizionali.

Le caratteristiche rilevate hanno conseguenze importanti sia a livello collettivo sulla riformulazione di alcune elaborazioni simboliche musulmane fondamentali, che a livello individuale sulle credenze e i comportamenti dei singoli credenti.

Una delle dimensioni più interessanti della riformulazione dell'islam deterritorializzato è, infatti, la ricostruzione della *umma*, fatto sociale di definizione dell'islam e spazio di riconoscimento e di costruzione dell'alterità nel segno universale della parola di Dio (Dassetto, 1994). A tale significato si è affiancato, già dopo l'egira del Profeta da Mecca a Medina e ancor più dopo la sua morte, un significato storico che identificava la *umma* in un corpo sociale, politico e territoriale. Solo dopo l'abolizione del Califfato nel 1924 la *umma* si ritrovò priva di autorità politico-morale di riferimento, per acquisire poi un valore fortemente identitario nel periodo coloniale nel discorso riformista, sia in chiave anti-occidentale che in chiave anti-regime. La dimensione politica e territoriale della *umma* si affievolisce inevitabilmente nel contesto dell'islam europeo, come nei contesti minoritari post-migratori in generale, provocandone la riformulazione secondo nuove categorie (Allam, 2002). Essa tende così a sviluppare due dimensioni principali: da un lato quella virtuale, di comunità universale transnazionale che unisce nella fede tutti coloro che si riconoscono nell'islam (Roy, 2003); dall'altro quella locale, incarnata nella comunità concreta e visibile, rispetto alla quale si manifesta effettivamente la scelta di appartenenza all'islam (Dassetto, 1994). La *umma* transnazionale costituisce anche una arena nella quale competono diversi interlocutori che, rispetto ad uno spazio deterritorializzato, dove le tradizionali strutture di monopolio del religioso perdono di rilevanza, competono per formulare i significati del religioso musulmano, cercando di rispondere alle esigenze di adattamento di un credo in situazione di minoranza, di stabilire cosa è islamico e cosa no, quali sono le caratteristiche dell'islam europeo e dell'islam in epoca contemporanea in generale.

Sul piano soggettivo delle credenze e delle pratiche dei fedeli, l'elemento fondamentale dell'islam d'Europa è la sua progressiva individualizzazione, che nel caso specifico rappresenta *“un processo di drammatica collocazione all'interno di una società che questo processo ha fondamentale già portato ad una fase avanzata”* (Allievi, 2002:148) e che porta all'enfaticizzazione del rapporto diretto con Dio e la riscoperta di principi che precedono e superano le stesse pratiche religiose. Per quanto l'islam, come sottolineato, consideri la religione qualcosa che abbraccia anche aspetti sociali e quotidiani, già di per sé, esso enfatizza il rapporto diretto tra Dio e l'uomo e l'importanza della fede, *iman*, la cui sincerità e profondità è conosciuta solo da Dio.

La deterritorializzazione diasporica enfatizza questo aspetto, lasciando l'islam orfano delle sue tradizioni e delle sue autorità centrali classiche, il che determina la contrazione della forma giuridica, in favore della spiritualità personale e interiorizzata (Roy, 2003). La spiritualità si declina nell'enfasi sulle dimensioni del rapporto diretto con Dio e sull'impegno personale nella ricerca della salvezza, ma anche sull'individualizzazione dei significati, che si manifesta con l'atteggiamento definito da Roy (2003:78) à *la carte*: rispetto alle prescrizioni dell'ortodossia si prende ciò che serve a rispondere alle proprie esigenze.

Dall'altro canto, la deterritorializzazione provoca anche l'affievolimento della dimensione normativa, conseguente alla perdita della costrizione sociale e culturale delle tradizioni, nonché di quella giuridica che deriva dall'organizzazione centralizzata e statale della religione (Roy, 2003). La riformulazione dell'islam come puro religioso in un contesto in cui la forma giuridica si contrae, porta ad enfatizzare la dimensione etico-morale del messaggio (Allam, 2002), ponendo la religione musulmana come un possibile stile di vita. Tale aspetto sottolinea l'importanza di un'appartenenza testimoniata non solo attraverso le pratiche, ma anche attraverso il comportamento, il contegno e l'apparenza.

L'enfasi sulla dimensione etica è funzionale alle esigenze della modernità: riprendendo le analisi di Berger, Dassetto (1994) sottolinea come l'incertezza connaturata alla situazione moderna imponga il bisogno di un'organizzazione giornaliera del tempo, di una strutturazione di tempi e spazi. In termini religiosi, a questo bisogno rispondono le pratiche ed i riti con il loro carattere ripetitivo: nello specifico l'ortoprassi islamica, che di per sé occupa spazi e tempi precisi nella quotidianità del credente, acquista un significato peculiare nella situazione pluralista e pluralizzata della modernità. L'insistenza sulla dimensione comportamentale, in questo senso, riempie gli spazi lasciati vuoti dai riti, dando un senso costante alla *musulmanità* che si esprime non solo in ogni azione compiuta, ma anche nell'esteriorità. Gli atti sociali, *mu'amalat*, assumono, così, un marcato carattere etico.

I processi descritti sono enfatizzati nel caso delle cosiddette seconde generazioni, musulmani propriamente diasporici, spesso soggetti primi della negoziazione tra comunità di appartenenza e società, in quanto l'intera o gran parte della loro socializzazione è svolta in Europa e deterritorializzazione, deculturazione e de-etnicizzazione sono fatti, più che processi.

I musulmani diasporici di seconda generazione intrattengono con la società europea un rapporto diverso, che Allievi (2002) sintetizza dicendo che mentre i genitori sono musulmani perché egiziani o marocchini, i figli e le figlie sono musulmani perché non sono né egiziani né marocchini, sono *born again Muslims*, scelgono di essere musulmani ponendosi al cuore del progetto di riformulazione dell'islam al di là delle differenze linguistiche, nazionali e culturali (Roy, 2003).

Proprio per questo essi influenzano in modo peculiare il processo di costruzione della mascolinità islamica in Europa, elaborando nuovi modelli, riarticolandone caratteristiche e motivi, sulla base dei Testi sacri, centrali all'intera

riformulazione dell'islam diasporico, ma mutuando elementi delle mascolinità sia dei paesi di origine delle comunità che del modello egemonico europeo.

### **La costruzione della mascolinità tra i musulmani diasporici europei: prospettive interpretative**

Le caratteristiche della riformulazione dell'islam in contesto diasporico e le conseguenze che queste determinano rispetto alle credenze e alle pratiche soggettive – individualizzazione della fede ed enfasi sulla dimensione etico-comportamentale – nonché alle forme collettive – risignificazione della *umma* e moltiplicazione degli interlocutori del sacro – permettono di leggere il processo di riformulazione della mascolinità islamica europea da un punto di vista puramente religioso, evidenziandone anche caratteristiche che sfuggono ad una analisi dualista ed oppositiva.

Come evidenziato, costruire la propria soggettività a partire dalla norma coranica e della Sunna e a fronte della mancanza di autorità legittime o di una interpretazione centralizzata, determina una ricerca costante della definizione di cosa significhi essere musulmani, che contribuisce a moltiplicare le possibili interpretazioni: la moltiplicazione degli interlocutori del sacro frammenta, infatti, l'autorità interpretativa e democratizza la lettura delle fonti.

La frammentazione della norma, insieme all'enfasi sul rapporto diretto con Dio, sulla soggettività religiosa, si dovrebbe tradurre in una maggiore flessibilità del concetto di mascolinità islamica, all'interno del quale, potrebbero convivere elementi, anche in contrasto tra di loro, tutti ugualmente legittimi dal punto di vista religioso, cui il credente dovrebbe fare riferimento a seconda della propria sensibilità religiosa. Tale proposizione, però, si rivela vera solo in parte, solo per quello che attiene alla significazione soggettiva, perchè la moltiplicazione di definizioni ruota all'interno di un modello unico, religiosamente normativo, basato sui testi sacri e che proprio per questo definisce confini netti.

La scelta di essere musulmani, infatti, riformulando prescrizioni *puramente* religiose contenute nei testi sacri ingenera il recupero di elementi normativi sviluppati nei primi secoli dell'islam, rivalutando il modello classico di maschio musulmano tracciato sull'esempio del Profeta, esperienza originaria la cui coerenza è sancita dalle stesse parole di Dio. Tale modello, nel contesto deterritorializzato e di minoranza in cui si trova l'islam europeo, non può rielaborarsi come dominante all'interno di una sfera pubblica che stigmatizza l'appartenenza musulmana, declinandosi necessariamente da una parte nel campo etico, estetico e comportamentale, dall'altro nella sfera privata e come spazio privilegiato nella famiglia.

Negli incontri realizzati con musulmani diasporici di origine magrebina in Italia e in Francia questi due elementi sono centrali nella rielaborazione del proprio essere maschi e musulmani: essere un uomo musulmano vuol dire avere fede, ma anche adottare uno stile di vita islamico, espresso con l'adesione alle pratiche religiose, ma anche nella sfera pubblica dimostrando comportamenti e agendo una morale islamica. Quest'ultima determina un atteggiamento di interesse e di partecipazione, religiosamente informato, rispetto al mondo circostante: essere un uomo musulmano significa essere disponibile con i vicini,

generoso con poveri, accogliente con i viaggiatori; essere socialmente responsabile; lavorare e non sprecare il proprio denaro; avere uno stile di vita sano; rispettare la vita umana, risolvere i conflitti attraverso il dialogo, mantenere le promesse, essere onesto e produttivo. Anche l'estetica può assumere, a seconda delle sensibilità personali, un'importanza fondamentale per riconoscersi ed essere riconosciuti come uomini musulmani, enfatizzando ancora una volta il significato della barba, ma soprattutto la prescrizione profetica, secondo la quale un uomo deve esteticamente distinguersi in quanto tale da una donna.

La sfera familiare in questo discorso diventa il luogo privilegiato di espressione della propria soggettività maschile: da questo punto di vista un uomo musulmano non deve commettere adulterio e fornicazione, deve avere atteggiamenti appropriati con le donne soprattutto negli ambienti misti, rispettare i genitori, agire da buon capo famiglia equo, con i propri figli e la propria moglie.

Rispetto a quest'ultima, nelle interviste emerge una diffusa preferenza per il matrimonio religiosamente endogamico, meglio se con musulmane diasporiche, necessario al completamento della propria crescita spirituale, parte di un progetto religioso che da individuale diventa familiare. La moglie è immaginata, o descritta, come una persona che studia, che lavora, che esprime la propria religiosità nella sfera pubblica, nella sfera propriamente religiosa e nella sfera privata, crescendo i propri figli, prendendosi cura della casa, supportando il proprio marito nelle sue scelte.

Le norme etiche, estetiche, comportamentali e familiari diventano, così, la base di costruzione della mascolinità dominante musulmana, che da un lato beneficia in quanto maschile del dividendo patriarcale della cultura egemonica, dall'altro crea modelli egemonici propri, determinando un dividendo patriarcale religioso che, come tale, si esplicita verso l'interno e verso l'esterno.

Il modello di mascolinità islamica, però, indipendentemente dalle caratteristiche e dal riconoscimento della soggettività dei percorsi dei singoli credenti, ha un limite proprio nel fatto stesso di originare nel religioso, nell'essere costruito sulla base della parola di Dio, una base immutabile, malgrado le differenti interpretazioni. Per quanto sia un modello dinamico, aperto, in continua ridefinizione, infatti, i suoi attributi sono più difficilmente permeabili da cambiamenti culturali che dovessero rovesciare la prospettiva del modello egemonico, proprio perché radicati nel dettato sacro.

Le maggiori sfide alla mascolinità islamica contemporanea, vengono, di conseguenza, dall'interno, ovvero dalla relazione con modelli di maschio musulmano che, pur emergendo nello stesso spazio pubblico europeo, contraddicono le caratteristiche dominanti, sia quelle condivise la mascolinità egemone – l'eterosessualità – sia quelle propriamente basate sulla norma coranica.

Inoltre, l'espressione della mascolinità musulmana rispetto alla famiglia sembra nei fatti proporre, in un contesto de-territorializzato e de-culturato, la riarticolazione dei due poli dell'egemonia musulmana classica, essere maschio ed essere musulmano. Il modello proposto dai musulmani incontrati, infatti, se non esplicita la riproposizione di strutture patriarcali preesistenti, le mette

comunque in dialogo con elementi egemonici corrispondenti, sostenendole religiosamente: in particolare dalle descrizioni delle mogli – ideali o reali – e delle relazioni familiari si riproduce implicitamente l'idea classica di complementarità tra uomo e donna, che rivestono ruoli differenti e prestabiliti all'interno di un progetto religioso comune che tende verso Dio.

Un'ultima riflessione nasce dalla peculiare dimensione transnazionale dello spazio discorsivo della *umma*.

Come sottolineato la riformulazione dell'islam agisce all'interno di una sfera religiosa, che Mandaville (2001) descrive come una sfera pubblica *media* nella quale si esprimono le istanze delle classi medie dei paesi di origine delle comunità diasporiche e quelle dei musulmani diasporici, contribuendo al dialogo, al movimento e alla interazione e alla costruzione di idee e modelli deculturati, che vengono poi ricontrattati nei singoli spazi nazionali, favorendo l'emergere di costituenti comuni (Eickelman e Anderson, 1999, p 9).

I mezzi privilegiati attraverso i quali si esprime la sfera pubblica musulmana sono le televisioni satellitari ed internet, quest'ultimo *medium* de-territorializzato per eccellenza, che offre lo spazio più adatto alla ricostruzione della *umma* immaginaria, accompagnando nello stesso tempo il processo di individualizzazione delle credenze: per quanto lo scambio di informazioni avvenga in una comunità, a cui partecipano più persone, l'accesso rimane individuale, è il singolo credente che interagisce ed esprime al sua preferenza, scegliendo le informazioni di cui ha bisogno (Eickelman e Anderson, 1999).

La dimensione comunicativa transnazionale agevola la circolazione di modelli de-culturati di mascolinità islamiche elaborati in diverse zone geografiche, sostenendone la reciproca acculturazione. Da questo punto di vista la mascolinità islamica europea si pone in continuità con le nuove mascolinità transnazionali e globalizzate descritte da Kimmel (2010). L'autore sottolinea, infatti, come la globalizzazione cambi la costruzione della mascolinità, rinnovando l'arena in cui le mascolinità nazionali e locali sono articolate, riconfigurando strutture tradizionali e neo-coloniali, economiche, politiche e culturali, sfidando il patriarcato pubblico e domestico<sup>18</sup>.

Nello specifico delle mascolinità islamiche europee, all'interno della circolarità mediterranea, la loro costruzione influenza ed è influenzata dagli eventi che, sulle due sponde, possono sostenere l'emergenza di nuovi modelli e discorsi: in questo senso le forme della mascolinità islamica diasporica, si comporranno, in futuro anche alla luce delle nuove mascolinità emerse dalle rivolte arabe 2010/2011, che Inhorn (2012) definisce mascolinità di protesta, la cui espressione, a lungo schiacciata dal controllo sociale dai regimi, ha trovato uno spazio privilegiato proprio nella sfera pubblica musulmana digitale.

<sup>18</sup> Kimmel (2010) rileva che all'interno di questa nuova arena maschile globalizzata le mascolinità si confrontano anche con un modello di mascolinità globale egemonica che circola innescando sia emulazioni che resistenze all'incorporazione, istanze nazionali e regionali di genere che possono esprimersi in termini nazionalisti o religiosi.



## Riflessioni conclusive

Porre l'islam e la sua formulazione al centro delle analisi sulle mascolinità islamiche in generale e su quelle diasporiche in particolare fornisce chiavi interpretative che permettono di rilevare elementi che sfuggono all'analisi classica della mascolinità islamica: la riproposizione del modello della complementarità delle relazioni di genere, l'inerente transnazionalità delle soggettività religiose che agiscono nella sfera pubblica musulmana, il rischio connesso alla riarticolazione normativa delle prescrizioni dei testi sacri. La religione, in questo senso viene intesa non come un elemento riduzionista e astorico, ma nel suo farsi religiosità, inserendosi in uno spazio sociale cangiante, come elemento dinamico e mutevole.

L'islam europeo è, quindi, parte di una più complessa interazione che porta alla definizione di modelli di genere propri, costruiti non necessariamente in opposizione rispetto alla mascolinità egemone, ma in una continua relazione, che coinvolge anche i modelli di mascolinità dei paesi di origine delle comunità, nonché elementi propriamente religiosi e modelli deculturati che circolano attraverso una sfera pubblica transazionale, acculturandosi tra loro.

Da questo punto di vista, l'analisi proposta può essere un punto di partenza per elaborare strumenti utili a leggere anche i processi di ridefinizione delle mascolinità islamiche e non in paesi a maggioranza musulmani, considerandole, in un'ottica transazionale, come parte in causa nella definizione di più modelli globalizzati, in continua tensione.

## Bibliografia

- (2002) ALLAM, Khaled Fouad, *L'Islam Globale*, Rizzoli, Milano.
- (2002) ALLIEVI, Stefano, *Musulmani d'Occidente*, Carocci, Roma.
- (2011) AMAR, Paul, "Middle East Masculinity Studies: Discourse of "Men in Crisis" Industries of Gender in Revolution", *Journal of Middle East Women's Studies*, 7, 3, pp 36- 70.
- (1994) BERGER, Peter L, *Una Gloria Remota. Avere Fede nell'Epoca del Pluralismo*, Il Mulino, Bologna.
1. Cesari J. (2004), *Musulmani in Occidente*, Vallecchi:Firenze.
- (1995) Connell, Raewyn. *Masculinities*, University of California Press, Berkeley
- (2005) CONNELL, Raewyn e MESSERCHMIDT, James W., 'Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept', *Gender and Society*, 19, pp 829- 859.
- (1981) CRAPANZANO, Vincent, "Rite of Return: Circumcision in Morocco". In MUESTERBERGER Warner and BOYER L.Bryce (eds), *The Psychoanalytic Study of Society*, International Universities Press, New York.
- (2003) DASSETTO, Felice, "The Muslim Populations of Europe". In MARECHAL, Brigitte, ALLIEVI, Stefano, DASSETTO, Felice e NIELSEN, John, *Muslims in the Enlarged Europe*, BRILL, Leiden-Boston.
- (2009) DASSETTO, Felice, "Il Divenire dell'Islam Europeo: Questioni Aperte, alla Ricerca di Buone Pratiche", *Religioni e Società*, 25, 65.

- (2001) DEMETRIOU, Demetrakis Z., "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique", *Theory and Society*, 30, 3, pp 337-361.
- (2004) DIALMY, Abdessamad, 'Masculinity in Morocco', *What about Masculinity* 21, pp 104-105.
- Eickelman, D.F. e Anderson, J. W. (1999), Redifining Muslim Networks, in D.F. Eickelman e J.W. Anderson, *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Indiana University Press:Bloomington.
- (1986) FANON, Frantz, *Black Skin, White Masks*, Pluto Press, London.
- (2007) FRISINA, Annalisa, *Giovani Musulmani d'Italia*, Carocci, Roma.
- (2011) GEOFFREY, Samuel, "Islamic Piety and Masculinity", *Cont Islam*, 5, pp. 309- 322.
- (2000) GHOSSOUB, Mai e SINCLAIR-WEBB, Emma (eds.), *Imagined Masculinities. Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, Saqi Books, London.
- (2012) INHORN, Marcia C., *The New Arab Man. Emergent Masculinities, Technologies and Islam in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton.
- (2000) KIMMEL, Michael S., *The Gendered Society*, Oxford University Press, Oxford.
- (2010) KIMMEL, Michael S., *Misframing Men: the Politics of Contemporary Masculinities*, Rutgers University Press, New York.
- (2012) KIMMEL Michael S. *Manhood in America: a Cultural History*, New York University Press, New York.
- (2012) KUGLE, Scott e HUNT, Stephen, "Masculinity, Homosexuality and the Defence of Islam: A Case Study of Yusuf al-Qaradawi's Media Fatwa", *Religion and Gender*, 2, pp 254-279.
- (2008) LAGRANGE, Frédéric, *Islam d'interdits, islam de jouissance*, Téraédre, Paris.
- (2012) LEURS, Koen, MIDDEN Eva e PONZANESI, Sandra, "Digital Multiculturalism in the Netherlands: Religious, Ethnic and Gender Positioning by Moroccan-Dutch Youth" *Religion and Gender*, 2, pp 150-175.
- (2001) MANDAVILLE, Peter, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, Routledge, London.
- (1993) MANSFIELD, Peter, *Storia del medio-oriente*, SEI,Torino.
- (1993) METCALF, Barbara D, "Remaking ourselves": Islamic self-fashioning in a global movement of spiritual renewal". In MARTY, Martin e APPLEBY, R. Scott (Eds) *Accounting for Fundamentalisms*, University of Chicago Press, Chicago, pp 706- 725.
- (1997) MURRAY, Stephen O., e ROSCOE, Will (Eds), *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*, New York University Press, New York.
- (2006) OUZGANE, Lahoucine (ed.), *Islamic Masculinities*, Zed Books, London.

(2003) ROY, Olivier, *Global Muslims. Le Radici Occidentali del Nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano.

(2009) ROY, Olivier, *La Santa Ignoranza. Religioni senza Cultura*, Feltrinelli, Milano.

(1991) SAID, Edward, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2008), SALIH, Ruba, *Musulmane Rivelate, Donne Islam e Modernità*, Carocci, Roma.

(2012) SIEBERT, Renate, *Voci e Silenzi Post-coloniali. Frantz Fanon, Assia Djebar e noi*, Carocci, Roma.

(1995) TRIBALAT, Michèle, *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, La Découverte, Paris.

(2009) VENTURA, Alberto, "Il Mondo Islamico Contemporaneo e la Costruzione di una Nuova Identità". In FILORAMO, Giovanni and TOTTOLI Roberto (Eds), *Le Religioni e il Mondo Moderno*, Einaudi, Torino, pp 203- 213.

(1973) WILLIAMS, Raymond, 'Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory', *New Left Review* 1, 82, pp 3- 16.

