

Le donne arabo-musulmane immigrate. Background socio-culturale e ricerca nel casertano

La presenza dei musulmani nei paesi europei è un fenomeno storicamente consolidato, su cui esistono molteplici studi e ricerche¹. Sebbene molti studiosi siano concordi nel ritenere che i musulmani, nei paesi

¹ Le pubblicazioni sulla presenza dei musulmani in Italia e in Europa sono diverse. Qui è riportata solo una piccola parte dei numerosi studi: AA.VV., *Il nostro Islam*, «Limes», 3, 2004, pp. 7-306; ALLIEVI, Stefano, *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'islam europeo*. Roma, Carocci, 2002, 194 p.; ID., *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*. Torino, Einaudi, 2003, 272 p.; ID.; DASSETTO, Felice, *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*. Roma, Edizioni Lavoro, 1993, 291 p.; ID.; NIELSEN, Jørgen (a cura di), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden-Boston, Brill, 2003, 332 p.; CESARI, Jocelyne; PACINI, Andrea (a cura di), *Giovani musulmani in Europa. Tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali*. Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 2005, 212 p.; DASSETTO, Felice; BASTENIER, Albert, *Europa: nuova frontiera dell'Islam*. Roma, Edizioni Lavoro, 1991, 328 p.; DE ANGELO, Carlo, *I musulmani in Europa: il pensiero di Tariq Ramadan*. In: ZILIO GRANDI, Ida (a cura di), *Il dialogo delle leggi. Ordinamento giuridico italiano e tradizione giuridica islamica*. Venezia, Marsilio, 2006, pp. 131-160; FERRARI, Silvio (a cura di), *I musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*. Bologna, Il Mulino, 2000, 308 p.; ID. (a cura di), *Islam ed Europa. I simboli religiosi nei diritti del vecchio continente*. Roma, Carocci, 2006, 190 p.; FRÉGOSI, Franck, *L'Imam, le conférencier et le juriconsulte: retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», 125, 2004, pp. 131-145; LEWIS, Philip, *New social roles and changing patterns of authority amongst British 'Ulamá*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», 125, 2004, pp. 169-187; GIANNOTTI, Ezio; MICCICHÉ, Giulia; RIBERO, Roberta (a cura di), *Migrazioni nel Mediterraneo. Scambi, convivenze e contaminazioni tra Italia e Nordafrica*. Torino, L'Harmattan Italia, 2002, 167 p.; GUOLO, Renzo, *Il campo religioso musulmano in Italia*, «Rassegna Italiana di Sociologia», XLVI, 4, 2005, pp. 631-657; MARÉCHAL, Brigitte; ALLIEVI, Stefano; NIELSEN, Jørgen (a cura di), *Muslims in the enlarged Europe*. Leiden-Boston, Brill, 2003, 602 p.; MOHAMMAD-ARIF, Aminah, *Musulmans indo-pakistanis et autorité religieuse en diaspora: le cas américain*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», 125, 2004, pp. 147-163; PACE, Enzo, *L'Islam in Europa: modelli di integrazione a confronto*. Roma, Carocci 2004, 126 p.; PALLAVICINI, Yahya, *Dentro la moschea*. Milano, BUR, 2007, 516 p.

islamici, seguano regole sociali e modelli comportamentali differenti², questa comprensione della loro eterogeneità non sempre è stata estesa allo studio delle comunità islamiche d'Europa. Gli studi sulle immigrate musulmane sono piuttosto numerosi, ma molti di questi studi le rappresentano come un'unica realtà compatta al suo interno, senza tener conto dei differenti livelli educativi e del diverso *background* culturale di ogni donna musulmana. Inoltre, tali studi sottovalutano il legame della donna con l'islam e la dimensione religiosa dell'immigrata musulmana. Infatti, per una donna enfatizzare la propria identità in quanto musulmana non significa necessariamente esprimere una ferma appartenenza religiosa, ma, siccome esse si trovano immerse in un contesto migratorio, la separazione dal paese natio e il sentimento di alienazione che ne deriva, le porta ad enfatizzare la propria appartenenza all'islam³. Quindi, «*Islam tends to become a term of contrast which a Muslim woman use to designate a traditional structure, history and society*»⁴, esprimendo in questo modo un passato e un senso di appartenenza che in contesto migratorio viene spesso a mancare. Questo è ancora più vero per le donne musulmane che sono emarginate dal contesto sociale europeo ed escluse anche dall'azione della comunità islamica immigrata.

Le donne musulmane nei paesi arabo-islamici (e in ambiente urbano) stanno concretamente modificando il loro *status* e il loro ruolo nella società. Questo è evidente nei paesi nell'area maghrebina⁵, dove l'emigrazione

² Il nucleo storico e formativo dell'islam è il mondo arabo, ma il continente con il maggior numero di musulmani è quello asiatico (Indonesia). Per una storia unitaria del mondo islamico cfr. DONINI, Pier Giovanni, *Il mondo islamico. Breve storia dal Cinquecento ad oggi*. Roma-Bari, Laterza, 2003, 327 p.; WERNER, Ende; STEINBACH, Udo (a cura di), *L'Islam oggi*. Bologna, EDB, 2004, 1051 p. Per uno studio specifico sull'islam al di fuori del nucleo arabo si veda WESTERLUND, David; SVANBERG, Ingvar (eds.), *Islam outside the Arab world*. Richmond, Curzon, 1999, 488 p.; NICELLI, Paolo, *L'Islam nel sud-est asiatico*. Roma, Edizioni Lavoro, 2007, 285 p.

³ Secondo la sociologa Roald, gli studi europei sulle donne musulmane immigrate o hanno una prospettiva teo-centrica o una socio-politica ed entrambe influenzano il modo in cui gli occidentali guardano le donne musulmane immigrate: ROALD, Ann Sofie, *Women in Islam. The western experience*. London-New York, Routledge, 2001, pp. 9-10.

⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁵ Della vasta area culturale islamizzata, che dalla Mauritania arriva al sud-est asiatico, i geografi arabi individuano due zone distinte: una orientale, chiamata Mashreq, dal verbo arabo "sharafa", ossia sorgere, quindi il Mashreq è il luogo dove sorge il sole; ed una occidentale, chiamata Maghreb, dal verbo arabo "gharaba", ossia tramontare, quindi il Maghreb è il luogo dove tramonta il sole. Il Mashreq comprende i paesi che si trovano ad est dell'Egitto (quest'ultimo compreso) fino ad arrivare al sud est asiatico, mentre il Maghreb comprende i paesi ad occidente dell'Egitto fino alla Mauritania.

grazione di massa degli uomini ha portato le donne ad interagire con il mondo esterno e questo ha avuto ripercussioni anche sui modelli familiari e sulla scelta del coniuge che, in ambiente urbano e in donne con un livello medio-alto di istruzione, avviene oggi al di fuori della rete familiare.

In immigrazione, nel contesto di ricerca del casertano, le donne musulmane (maghrebine), però, si trovano ancora relegate ai margini della comunità islamica immigrata: escluse dal processo produttivo (le musulmane non lavorano), spesso emarginate dal contesto locale e in alcuni casi emarginate anche dalla stessa comunità islamica, soprattutto quando esse assumono atteggiamenti che, agli occhi di alcuni loro correligionari, possono risultare in contrasto con le tradizioni e le norme islamiche. Come vedremo, anche in immigrazione le donne stanno cercando di ritagliarsi un ruolo e una posizione all'interno della comunità islamica presente nella moschea del territorio casertano, ovviamente sempre nel solco e nel rispetto della tradizione e della religione.

Le donne musulmane nei contesti islamizzati

Con l'espressione "mondo islamico" si intende quella vasta area culturale islamizzata che dalla Mauritania e dal Marocco ad occidente arriva fino all'Afghanistan e al Pakistan ad oriente, incuneandosi in parte dell'India e proseguendo fino al sud-est asiatico (Indonesia e Malaysia comprese). Comunque si guardi al "mondo islamico", ossia come ad un'unica vasta area culturale o lo si divida per fasce verticali, distinguendo Mashreq e Maghreb, è evidente che il referente identitario principale che connota e caratterizza quest'area è l'islam, elemento unificante che interagisce con usi, costumi, modelli sociali e culturali interni all'area. In quanto elemento unificante, esso costituisce "l'unità di misura" con cui gli individui si devono quotidianamente confrontare. Infatti, l'islam è il referente identitario principale che attraversa l'intera società nelle sue diverse stratificazioni sociali e culturali, dando un tono ed uno stile specifico a tutti gli aspetti dell'esistenza degli individui di quella società (costumi familiari, rapporti sociali, educazione, oltre che una religione comune). Proprio perché esso attraversa l'intera società, il modo di vivere e d'interpretare l'islam, all'interno dell'intera ecumene islamica, varia non solo da paese a paese, ma anche all'interno di un paese, secondo i diversi strati sociali e culturali.

Lo studio della donna nell'islam e nelle società islamiche è complesso, poiché esso deve necessariamente riflettere le variegata realtà delle donne musulmane e delle società islamiche. Accanto agli ideali incorporati dal Corano (il libro sacro dell'islam, rivelato, tramite l'ar-

cangelo Gabriele, al profeta Muhammad⁶) e dalla *Sunna* (ossia la condotta di vita del profeta Muhammad), la realtà della donna musulmana va analizzata anche tenendo conto dei diversi contesti storico-sociali. Il Corano ha riformato piuttosto che sostituito la vecchia società tribale e patriarcale araba. In gran parte dei paesi arabi del periodo preislamico, la donna era un bene senza diritti e completamente sottomessa al volere maschile. Le società tribali dell'Arabia erano società patriarcali, in cui l'identità e il ruolo delle donne era definito solo in base al loro *status* di mogli, madri e figlie, senza alcun diritto. Invece, l'avvento dell'islam rappresentò per le donne una svolta, in quanto garantì una serie di diritti che fino ad allora erano stati negati. Inoltre, bandì l'infanticidio delle bambine, enfatizzò il diritto delle donne a contrarre matrimonio, garantì loro il diritto di ereditare e l'obbligo di ricevere e di amministrare autonomamente il dono nuziale⁷ e inoltre, limitò drasticamente la pratica della poliginia⁸. Tuttavia, mentre il Corano stabilisce sia per gli uomini sia per le donne gli stessi doveri religiosi e le stesse ricompense nell'aldilà, storicamente il ruolo religioso delle donne è stato limitato dopo la morte del profeta Muhammad (632 d.C.). Infatti, diversi interpreti dei testi religiosi islamici (*ulama*)⁹, citando le più svariate motivazioni, dalla degenerazione morale della società alla tendenza delle donne di essere fonte di tentazione e di disordine sociale, hanno limitato la presenza delle donne nello spazio pubblico e nelle

⁶ Per una storia della vita del profeta Muhammad si veda: LO JACONO, Claudio, *Maometto. L'Inviato di Dio*. Roma, Edizioni Lavoro, 1995, 118 p.

⁷ Il *mahr* (o *sadaqa*) è il dono nuziale, istituito dall'islam. Il Corano istituisce e attribuisce il *mahr* alla donna e prescrive che sia pagato a lei (Cor. IV, 24). Per le citazioni dal Corano: *Il Corano*. Introduzione, traduzione e commento di BAUSANI, Alessandro. Milano, BUR, 1988. Sulla differenza tra il prezzo della sposa e il dono nuziale si veda il sito del progetto *La donna nel Mediterraneo*, www.donnamed.unina.it.

⁸ Il Corano ammette che un uomo possa sposare fino a quattro mogli contemporaneamente (Cor. IV, 3). Aggiunge, però, il principio dell'equanimità verso tutte le mogli in senso morale, affettivo ed economico. VENTURA, Alberto, *L'Islam sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)*. In: FILORAMO, Giovanni (a cura di), *Storia delle religioni*. Bari, Laterza, 1995, Vol. III, pp. 214-215. Secondo alcuni musulmani la poliginia è ammessa quando una donna è malata. Infatti, secondo un militante del movimento islamista dei Fratelli Musulmani, la donna può restare in famiglia, ossia nella casa del marito, a condizione però che gli conceda di prendere altre mogli. SABIQ, as-Sayyid, *Fiqh al-Sunna*. Beirut, Dar al-kitab al-'Arabi, 1992, II, p. 192.

⁹ La parola *ulama* deriva dalla radice araba "*alima*", ossia sapere, conoscere, quindi gli *ulama* (sing *alim*) sono i profondi conoscitori dei testi religiosi islamici, i quali possono emettere pareri circa l'interpretazione degli stessi, a cui ogni singolo credente musulmano deve attenersi. Essi rappresentano, e hanno sempre rappresentato nella storia dell'islam, gli interpreti per eccellenza dei testi sacri e delle tendenze più o meno tradizionaliste, rigoriste e innovatrici delle attuali correnti politico-religiose del mondo islamico. TRAINI, Renato, *Vocabolario arabo-italiano*. Roma, IPO, 1993.

stesse moschee¹⁰. Una limitazione che nei fatti contraddice ciò che avveniva quando il profeta era ancora in vita¹¹: «*Women of the first Muslim community attended mosque, took part in religious services on feast days and listened Muhammad's discourses*»¹².

Questa breve sintesi non esaurisce il discorso e le problematiche legate alle donne musulmane e al loro ruolo nei contesti islamizzati, ma fornisce una chiave di lettura di questa vasta e composita tematica: ossia il discorso sulle donne arabo-musulmane da un lato deve necessariamente tener conto del contesto islamico entro cui le donne agiscono, dall'altro è necessario tener presente che il mondo islamico, e quello arabo in particolare, non è statico e monolitico, ma, negli ultimi decenni, le donne arabe e musulmane sono diventate artefici del proprio destino, consapevoli del proprio ruolo nella società e nella famiglia. Questo è evidente dalla dicotomia esistente all'interno delle società arabe, in cui da un lato i mutamenti socio-economici stanno stravolgendo le strutture familiari tradizionali e modificando il vecchio ordine patriarcale¹³, e dall'altro c'è lo stato-nazione¹⁴ che tenta di resistere ai cambiamenti sociali in atto, «*la legge continua perciò a sacralizzare il vecchio ordine patriarcale e le ideologie ufficiali a diffondere l'ideale di società tradizionale*»¹⁵.

¹⁰ STOWASSER, Barbara, *Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation*. In: ESPOSITO, John L.; YAZBECK HADDAD, Yvonne (eds.), *Islam, Gender and Social Change*. Oxford-New York, Oxford University Press, 1998, pp. 30-44.

¹¹ Secondo un *hadith* (racconto che ha per protagonista il Profeta), Muhammad permetteva alle donne di pregare in moschea, contraddicendo una prassi che si sarebbe diffusa alla sua morte e che è stata fatta propria da alcuni gruppi fondamentalisti (*Salafyya*). MUHSIN KHAN, Muhammad, *Sahih Al Bukhari*. Lahore, Kazi Publications, 1979, p. 459.

¹² AHMED, Leila, *Women and Gender in Islam, Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, Yale University Press, 1992, pp. 69-70. Per una storia delle donne musulmane nei primi secoli dell'islam in una visione teo-centrica e socio-politica, si veda l'opera della sociologa marocchina: MERNISSI, Fatima, *Donne del Profeta. La condizione femminile nell'Islam*. Genova, ECIG, 1997, 250 p. Si veda, inoltre, ANGIOI, Silvia, *Diritti umani e diritti della donna nell'islam*, «Africa e Mediterraneo», 34, 2000, pp. 6-9; GUARDI, Jolanda, *Donne, diritto e interpretazione*, «Africa e Mediterraneo», 34, 2000, pp. 17-25; NORDIO, Mario, *Donne musulmane on-line*, «Africa e Mediterraneo», 34, 2000, pp. 31-38.

¹³ Sulle costituzioni arabe e sul mantenimento dello *status quo* da parte di alcuni leader politici, cfr. NASSAR, Naseef, *Wad' al-Ma'rah fi al-Dasatir al-'Arabiyah*, «al-Wahdah», (1), 9, 1985, pp. 1-15. Per una breve panoramica sul diritto di famiglia e quindi sulla posizione della donna nei contesti islamizzati, si veda DE POLI, Barbara, *I musulmani nel terzo millennio. Laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*. Roma, Carocci, 2007, pp. 75-94.

¹⁴ Sulla nascita dello stato-nazione, cfr. DE POLI, B., *I musulmani nel terzo millennio. Laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*, op. cit., pp. 59-74.

¹⁵ MARTÍN-MUNOZ, Gema, *Le famiglie arabe in ambiente urbano: modificazioni dell'ordine sociale tradizionale*. In: AA.VV., *Città e società nel mondo arabo contemporaneo. Dinamiche urbane e cambiamento sociale*. Torino, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, 1997, p. 257.

Le donne arabe in ambiente urbano. Una sfida al modello patriarcale

Con l'urbanizzazione delle città arabe¹⁶, le donne hanno sostanzialmente stravolto il loro ruolo e il loro *status* nella famiglia e nella società: è in città che si è creata la frattura più evidente tra il vecchio modello familiare, basato sulla discendenza e sul legame di sangue, e i nuovi modelli familiari in netto contrasto con il passato.

Nel mondo arabo, la famiglia è un'unità sociale che si muove e agisce all'interno di un reticolo di relazioni basate principalmente sul legame di sangue e sulla discendenza, in ragione della particolare forma di matrimonio che vige nella società araba ed arabizzata di tipo tradizionale (matrimonio endogamico con la *bent el-amm*, ossia con la figlia dello zio paterno)¹⁷. La famiglia patriarcale tradizionale è composta da: «il patriarca e la moglie, o le mogli [nelle società in cui vige il matrimonio poliginico]; i figli maschi e femmine del patriarca (eventuali figli di sua moglie risiedono presso il padre); i maschi con le proprie mogli, le femmine finché nubili, perché con il matrimonio risiedono presso il marito; i nipoti maschi e femmine del patriarca, e i loro figli, esattamente con la stessa regola; infine i pronipoti maschi e femmine»¹⁸.

Dal punto di vista sociologico, «in seguito all'industrializzazione e alla modernizzazione delle attività economiche, la città araba ha favorito a partire dagli anni 1970 il declino della famiglia allargata, cioè l'antica "grande famiglia", riunita nella grande casa, intorno ad un unico capofamiglia, dove vivono due o tre generazioni della stirpe paterna. Essa è stata a poco a poco sostituita da gruppi più ristretti dove le coppie e i figli piccoli costituiscono la cellula di riferimento»¹⁹. Quindi, il

¹⁶ BICHARA, Khader, *La città araba di ieri e di oggi: alcune riflessioni introduttive*. In: AA.VV., *Città e società nel mondo arabo contemporaneo. Dinamiche urbane e cambiamento sociale*, op. cit., pp. 1-20.

¹⁷ La *bent el-amm* (la figlia dello zio paterno) è il modello preferenziale endogamico, in cui i nipoti del capostipite (nonno) si sposano tra loro, in quanto lo zio paterno dà sua figlia al nipote (figlio del fratello dello *amm*). Per uno studio antropologico più specifico sulla pratica del matrimonio endogamico nei sostrati arabi ed arabizzati dell'Africa settentrionale, cfr. CHIAUZZI, Gioia, *Africa settentrionale*. Novara, De Agostini, 1982, pp. 53-59. Inoltre, sul sostrato antropologico del mondo arabo si veda: ABU-LUGHOD, Lila, *Zones of theory in the anthropology of the Arab world*, «Annual Review of Anthropology», 18, 1989, pp. 267-306; EICKELMAN, Dale, *Popoli e culture del Medio Oriente*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1993, 396 p.; FABIETTI, Ugo, *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*. Milano, Bruno Mondadori, 2002, 237 p. Per un'antropologia islamica si veda AKBAR, Ahmed, *Toward Islamic Anthropology. Definition, dogma and directions*. Lahore, Vanguard Books, 1987, 79 p.

¹⁸ CHIAUZZI, G., *Africa settentrionale*, op. cit., p. 53.

¹⁹ MARTÍN-MUÑOZ, G., *Le famiglie arabe in ambiente urbano: modificazioni dell'ordine sociale tradizionale*. In: AA.VV., *Città e società nel mondo arabo contemporaneo. Dinamiche urbane e cambiamento sociale*, op. cit., pp. 262-263.

vecchio modello familiare che si innestava sulla discendenza e sul legame di sangue, in ambiente urbano è stato sostituito da nuovi modelli familiari che pongono maggiore accento sulla libera scelta della donna e sulle sue reali capacità e potenzialità.

Nel mondo arabo (in particolare nel Nord Africa), in ambiente urbano i quattro modelli familiari oggi più diffusi sono: la famiglia neopatriarcale allargata, la famiglia paraconiugale, la famiglia coniugale e la famiglia monoparentale (formata dalle vedove con i figli). La famiglia neopatriarcale allargata è un modello familiare caratterizzato da un basso livello di istruzione ed economico²⁰, in cui la donna considera la propria fertilità un'arma di difesa contro il ripudio²¹. La famiglia paraconiugale è un modello familiare in cui entrambi i coniugi sono uniti da un legame affettivo e l'unione non è imposta dalla rete familiare²². La famiglia coniugale è una famiglia caratterizzata da una libera scelta da parte dei coniugi, con un reddito stabile, una casa autonoma e un lavoro salariato anche per la donna²³. L'importanza dei fattori economici ed educativi diventa chiara quando si tratta di stabilire le caratteristiche che connotano i diversi tipi di famiglia. «L'istruzione, l'accesso al lavoro e il controllo della natalità da parte delle donne stesse sono dunque i tre elementi fondamentali che hanno dato impulso al cambiamento sociale, cioè alla trasformazione del modello sociale patriarcale tradizionale»²⁴. Ma, sebbene questi cambiamenti siano evidenti solo oggi, essi sono stati la conseguenza dei mutamenti nei processi economici che hanno avuto luogo nei paesi arabi a partire dalla fine degli anni 1960²⁵. Con la crescita economica registrata da alcuni paesi arabi

²⁰ Nella famiglia neopatriarcale allargata con un livello di istruzione medio e un buon livello economico, la donna usa mezzi contraccettivi, ma in caso di un minimo conflitto con il marito ricorre alla maternità come strumento di difesa contro un eventuale ripudio.

²¹ Sulle forme di scioglimento del matrimonio nel periodo classico e contemporaneo nel mondo arabo, cfr. www.donnamed.unina.it.

²² Nella famiglia paraconiugale, la donna controlla la propria fecondità regolarmente, anche se la coppia è costretta a vivere provvisoriamente nella casa della famiglia del marito.

²³ Nella famiglia coniugale, la donna controlla rigorosamente la sua fecondità, affermando così la propria individualità e la fecondità perde il suo ruolo di stabilizzazione del legame familiare.

²⁴ MARTIN-MUNOZ, G., *Le famiglie arabe in ambiente urbano: modificazioni dell'ordine sociale tradizionale*, op. cit., p. 260.

²⁵ La studiosa Yvonne Yazbeck Haddad individua nella sconfitta della Guerra dei Sei giorni (1967) una fase di notevoli mutamenti che hanno coinvolto i paesi arabi. Secondo la studiosa, il boicottaggio del petrolio che seguì la guerra portò a notevoli trasformazioni del potere economico dei paesi arabi. Infatti i paesi dell'area maghrebina divennero esportatori di manodopera e dipendenti dalle rimesse degli immigrati che si erano trasferiti nei paesi produttori di petrolio del Golfo. Le migra-

negli anni 1970 ed i primi anni 1980 e il miglioramento delle condizioni di vita, è diventato chiaro che due salari sono spesso necessari per provvedere all'educazione dei figli e godere dei moderni *comfort*. Ma le donne dei paesi arabi del Golfo generalmente non sono state parte integrante della produzione economica: i governi nazionali hanno fornito un salario elevato agli uomini impedendo in questo modo alle donne di partecipare al processo produttivo. Dal punto di vista delle donne, questa ricchezza ha creato una sfasatura tra il benessere diffuso e l'atteggiamento tradizionalista della società nei confronti della donna, per cui, mentre la ricchezza ha fornito moderne infrastrutture e lavoro salariato ben remunerato allo stesso tempo ha limitato e/o ristretto ancora di più la vita e le reali possibilità di "emancipazione" delle donne²⁶. Tuttavia, bisogna distinguere tra quello che succede nel Maghreb e quello che invece si verifica nel Mashreq, dove, per le favorevoli condizioni economiche dovute alle esportazioni petrolifere, le donne non sono parte integrante del processo economico e quindi vivono più "emarginate" rispetto alle "sorelle" del Maghreb. In quest'ultimo, infatti, il fenomeno dell'emigrazione di massa degli uomini ha permesso alle donne di entrare nel processo produttivo, creando una sorta di "femminilizzazione" del mercato del lavoro²⁷.

zioni di lavoro portarono alla cosiddetta "femminilizzazione delle famiglie arabe": donne di tutte le classi sociali, i cui mariti erano partiti per lavorare nel Golfo, assunsero la responsabilità di gestire la famiglia, mentre i mariti giocavano il ruolo di ospite periodico nelle proprie case. In alcuni casi, addirittura, furono le donne ad essere impiegate come lavoratrici nei paesi del Golfo e i loro mariti, che non avevano trovato lavoro, divennero economicamente dipendenti dalle mogli (nel 1979 c'erano 7.817 donne egiziane che lavoravano nel Golfo). Vedi YAZBECK HADDAD, Yvonne, *Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World*. In: ESPOSITO, J.L.; YAZBECK HADDAD, Y. (eds.), *Islam, Gender and Social Change*, op. cit., pp. 5-6.

²⁶ Secondo Fargues il vecchio ordine patriarcale che le rendite petrolifere riaffermano, è legato al fatto che le economie dei paesi petroliferi oscillano tra due poli: uno produttivo e l'altro basato sulla rendita. «Il primo attiva le leve "classiche" della fecondità, specie nelle città: il costo del neonato e la crescente attività femminile remunerata fuori dal focolare familiare. Il secondo al contrario lo inibisce: assumendo a proprio carico i costi del neonato e organizzando l'importazione di una manodopera femminile straniera che si sostituisce alla manodopera femminile nazionale, gli stati ricchi della penisola hanno fornito i mezzi per conservare la famiglia numerosa e la donna al focolare. Essi hanno altresì favorito la sopravvivenza dell'ordine patriarcale della famiglia». FARGUES, Philippe, *L'urbanizzazione del mondo arabo: il punto di vista demografico*. In: AA.VV., *Città e società nel mondo arabo contemporaneo. Dinamiche urbane e cambiamento sociale*, op. cit., p. 56.

²⁷ Cfr., AA.VV., *Abitare il Mediterraneo*, «XXI Secolo. Studi e Ricerche della Fondazione Giovanni Agnelli», III, 1, 1991, pp. 12-14. Per uno studio più generale sui mutamenti sociali in atto nei paesi del Mediterraneo si veda: ANGELINI, Aurelio, *Mediterraneo. Città, culture, ambiente, governance, migranti*. Milano, Franco Angeli, 2007, 366 p.

Dinamiche migratorie in Campania. *Gender* e mercato del lavoro

In generale, i flussi migratori si sviluppano secondo un modello "tradizionale", il quale prevede che sia l'uomo a partire per primo e in seguito chiede il ricongiungimento familiare. Questo modello interpretativo dei flussi migratori è stato osservato e studiato soprattutto per gli immigrati provenienti dal Nord Africa e di religione islamica²⁸.

La diversa composizione di *gender* che caratterizza la presenza straniera sul territorio campano, è legata al mercato del lavoro locale, che definisce il cosiddetto "modello campano" dell'occupazione immigrata, la cui struttura dualistica si caratterizza per l'esistenza di un rilevante polo agricolo da un lato e da un altrettanto rilevante polo di servizi dall'altro²⁹. Il percorso di inserimento lavorativo va analizzato in base al *gender* e all'area di provenienza degli immigrati. Nella composizione di *gender*, la provincia di Napoli, dove prevale la componente femminile, si contrappone a quella di Caserta, dove la componente maschile è sicuramente preponderante. Naturalmente la diversa composizione di *gender* dipende dall'area di provenienza: gli immigrati provenienti dall'America Latina si caratterizzano per la netta prevalenza femminile, mentre gli africani, presenti in gran parte sul territorio casertano, hanno una struttura squilibrata a favore della componente maschile, proveniente soprattutto dal Nord Africa.

Le differenze di sesso e per aree di provenienza si inseriscono all'interno delle possibilità occupazionali offerte agli immigrati dal territorio campano. Per semplificare possiamo dire che i maschi africani trovano lavoro principalmente nel comparto agricolo, soprattutto nelle campagne del casertano (e nella piana del Sele), mentre le donne, di diversa nazionalità, si inseriscono fondamentalmente nel settore dei servizi domestici, prevalentemente nel comune di Napoli e nelle aree di

²⁸ Secondo il nuovo modello di sviluppo dei movimenti migratori, nell'immigrazione al femminile è stata proposta una tipologia dei flussi che, oltre a quella "apripista" (donne che partono da sole e poi chiedono il ricongiungimento familiare) e a quella "subalterna" (donne che si spostano con o per raggiungere il coniuge o la famiglia), prevede anche quella delle donne *target earners*: donne non sposate che partono per un periodo di tempo predefinito, per guadagnare il più possibile e ritornare in patria, e quella delle donne "co-protagoniste", ossia donne che emigrano o si ricongiungono con il marito, intervenendo attivamente nella decisione di partire ed elaborando un progetto migratorio che prevede l'inserimento della donna nel mercato del lavoro. Per uno studio specifico del ruolo e della presenza delle donne in Campania si veda DE FILIPPO, Elena; PUGLIESE, Enrico, *Le donne nell'immigrazione in Campania*, «Papers 60», 2000, pp. 55-66.

²⁹ PANE, Aurelio; STROZZA, Salvatore (a cura di), *Gli immigrati in Campania. Una difficile integrazione tra clandestinità e precarietà diffusa*. Torino, L'Harmattan Italia, 2000, p. 94.

una certa consistenza demografica. Ovviamente, la distinzione tra le due province sia dal punto di vista della composizione di *gender*, sia per aree di provenienza degli immigrati, non è così netta. Infatti, gli immigrati provenienti dal continente asiatico, in particolare cinesi, si stabiliscono nei paesi ai piedi del Vesuvio (napoletano), dove hanno creato fabbriche di abbigliamento etnico, i cui prodotti vengono venduti sul mercato dagli stessi cinesi attraverso i negozi di abbigliamento disseminati sull'intero territorio napoletano e casertano. Inoltre non bisogna dimenticare la presenza delle donne provenienti dall'Europa dell'Est, le quali si inseriscono per lo più nel settore dei servizi alle famiglie. La loro presenza è evidente sia nel territorio urbano di Caserta che nell'intera provincia casertana.

Nel territorio casertano³⁰, la presenza degli immigrati è concentrata soprattutto nel basso casertano, e più precisamente nella zona dell'agro-aversano, un territorio che comprende i comuni di Aversa e di Villa Literno e che confina a nord con Napoli. In quest'area, sono concentrati gli immigrati maghrebini (marocchini, tunisini e algerini), di religione islamica e con una netta preponderanza maschile, anche se non mancano le donne e la presenza dei nuclei familiari. Gli immigrati, soprattutto maghrebini, trovano notevoli opportunità lavorative nell'agricoltura, nell'edilizia e, in modo particolare i marocchini, nell'ambulato. Proprio in questo territorio, e più precisamente nel paese di San Marcellino, è nata nel 1992 una moschea, l'unica del casertano. In quanto unico luogo religioso e spazio di socializzazione, la moschea rappresenta il fulcro intorno a cui ruota la presenza degli immigrati musulmani del territorio casertano e dell'agro aversano, e proprio per questo motivo essa è diventata oggetto della mia ricerca di campo³¹.

³⁰ Sugli immigrati nel casertano si veda SPAGNUOLO, Dario, *Il fenomeno migratorio nel casertano*. Perugia, Cidis, 1997, 66 p. In seguito alla morte del sudafricano Jerry Essan Masslo, avvenuta nel ghetto di Villa Literno nel 1989, è nata un'associazione che porta il suo nome e che ha pubblicato un libro sugli immigrati in Campania. BELLETTI, Filomena; CUNIATO, Vincenzo; GAETA, Giovanni Battista; SCATENI, Luciano (a cura di), *L'ospitalità tollerata. L'immigrazione e la Campania: il fenomeno esplorato da ventitré saggi di teorici ed esperti sul campo*. Casal di Principe, Associazione di Volontariato Jerry Essan Masslo, 2003, 159 p.

³¹ Ho iniziato il lavoro di campo nella moschea del paese di San Marcellino nel 2000 ed ho pubblicato i risultati del mio lavoro etnografico in un precedente articolo. Sulle dinamiche che hanno portato alla nascita della moschea e sul ruolo che le singole comunità nazionali hanno avuto nella formazione e nell'evoluzione della moschea cfr. ERRICHELLO, Gennaro, *Il ruolo della moschea in immigrazione. Ricerca di campo nel casertano*, «Studi Emigrazione», XLIV, 168, 2007, pp. 907-926.

Ricerca di campo nella moschea del casertano e dinamiche di gender

La presenza delle donne musulmane nell'ambiente sociale oggetto della mia osservazione (la moschea del paese di San Marcellino) è una delle tematiche trasversali su cui si innesta il mio lavoro di ricerca sul campo. Tralasciando la metodologia (osservazione partecipante), la tecnica di raccolta dei dati e l'uso delle fonti utilizzate per la stesura del resoconto etnografico³², in questo contesto ritengo utile porre l'attenzione sull'influenza che alcuni aspetti oggettivi del/la ricercatore/trice possono avere sulla ricerca di campo.

Nell'osservazione partecipante alcune caratteristiche dell'osservatore possono influenzare il rapporto con gli osservati: tratti somatici, età, etnicità e infine sesso. L'influenza che, queste caratteristiche esterne ed oggettive, possono avere sull'osservazione sono ancora più evidenti nel caso di una ricerca condotta da un osservatore maschio all'interno della comunità islamica immigrata. In generale, quando si effettua una ricerca di campo all'interno delle comunità islamiche, la distinzione tra un ricercatore e una ricercatrice è estremamente condizionante, in quanto siamo in un contesto di ricerca in cui la segregazione dei sessi è accentuata. Questa separazione non sempre è visibile, infatti, anche quando un uomo e una donna sono entrambi presenti in una stanza ci può essere una barriera tra loro, dovuta all'idea, piuttosto che ad una (reale) segregazione materiale che inibisce l'interazione tra i due sessi. Il risultato finale è che il/la ricercatore/trice ha accesso ad informazioni diverse: *«Male researchers have less access to Muslim female spheres than have female researchers to Muslim male spheres. A female researcher who wants to interview a male Muslim might find difficulties in communication due to invisible barriers»*³³. Quindi, il problema per un/a ricercatore/trice è avere accesso ad una realtà tanto difesa (dai musulmani) quanto necessaria per chiunque voglia dedicarsi a studiare dall'interno le dinamiche di gender delle comunità islamiche immigrate³⁴. Questo significa che l'accesso al campo, agli informatori e alle fonti sono naturalmente influenzati dal contesto sociale in cui si svolge il lavoro di ricerca (e più specificamente dal sesso dell'osservatore e dell'osservato).

³² Per tutti questi aspetti si veda *ibidem*, pp. 908-910.

³³ ROALD, A.S., *Women in Islam. The western experience*, op. cit., p. 76.

³⁴ La ricercatrice Roald per superare la barriera tra i sessi e per poter intervistare uomini musulmani ha dovuto farsi accompagnare dal marito: *«In my discussions with male Islamists I was accompanied by my husband who not only functioned as a bridge between the interviewees and myself, but who was also active in posing questions»*. *Ibidem*, p. 76.

Nei primi mesi in cui ho iniziato il mio lavoro di campo, nella moschea del paese di San Marcellino, ho chiesto diverse volte al mio informatore (Nasser) di poter intervistare le donne. Nonostante avessi garantito a Nasser che il marito (ma anche il padre o il fratello) dell'eventuale donna da intervistare avrebbe potuto assistere all'intervista, essi hanno sempre opposto una strenua resistenza. Ai loro occhi la difesa dell'intimità domestica, della storia personale della moglie e la necessità di evitare situazioni che potessero pregiudicarne l'onore, non potevano essere assolutamente compromessi dalla promiscuità nella quale ci saremmo trovati qualora ci fossimo chiusi (io, ricercatore occidentale, la moglie, donna musulmana e il marito, uomo musulmano e tradizionalista) in una stanza per registrare un'intervista.

La prima donna che sono riuscito ad incontrare è stata Bushrah³⁵, moglie di Nasser. La scelta di Bushrah in parte è scaturita dall'impossibilità di riuscire ad intervistare altre donne, in parte perché, in quanto moglie dell'*imam* (perciò in una posizione privilegiata rispetto ad altre donne musulmane), rappresenta un'informatrice indispensabile. Infatti, data la sua posizione, è stata ed è tuttora in grado di aiutarmi a comprendere ed interpretare gli atteggiamenti e le difficoltà delle donne musulmane immigrate nell'agro-aversano. A Bushrah sono riuscito a fare diverse interviste, alle quali Nasser è sempre stato presente. La sua presenza alle interviste è stata necessaria per ristabilire un ordine sociale in cui i ruoli devono sempre essere chiari all'esterno (ossia agli occhi degli altri "fratelli") e ben definiti: il ricercatore; l'informatrice e il marito dell'informatrice (in questo caso supervisore e garante del suo onore e di quello della moglie). La prima volta che ho incontrato Bushrah è stato nel marzo del 2001; indossava un abito tradizionale, il *gilbab*³⁶ ed aveva il capo

³⁵ Bushrah è la moglie dell'*imam* Nasser. È di origine marocchina, ha sposato Nasser nel 1999. La sua famiglia di origine vive in provincia di Brescia, mentre lei a seguito del matrimonio si è trasferita ad Aversa, nel territorio dell'agro-aversano. Quando era in Marocco studiava economia, da quando si è sposata si dedica esclusivamente alla famiglia. Bushrah è diventata mia informatrice, poiché, in quanto moglie dell'*imam* della moschea, ben si presta a rappresentare una fonte unica di conoscenze indispensabili per la ricerca di campo.

³⁶ La questione dell'abbigliamento delle donne musulmane affascina molto l'opinione pubblica occidentale: A proposito dell'abbigliamento delle donne musulmane, Nasser, *imam* della moschea, ha detto: «*Nel Corano e nell'islam il vestito non è un disegno, la donna deve coprire la sua bellezza, deve conservarla al marito, deve lasciare scoperte solo la faccia e le mani, tutto il resto non deve essere trasparente, non deve essere stretto per non disegnare parti particolari del corpo. La faccia e le mani devono essere scoperte. Ci sono quelli che dicono che anche i piedi devono essere coperti. Ci sono altri che hanno una comprensione dell'islam che dicono solo gli occhi e chi dice che bisogna indossare anche i guanti, è molto esagerato questo perché un riferimento all'islam non l'abbiamo visto, perché al momento del pellegrinaggio si considera che non ha fatto il pellegrinaggio [il pellegrinaggio è uno degli arkan*

coperto dal velo (*higiab*³⁷). Al di là dell'intervista in sé, ciò che mi preme sottolineare è l'atteggiamento di Bushrah, durante e dopo. Durante i circa venti minuti dell'intervista, Bushrah non mi ha mai guardato in viso, perfino quando il marito, le traduceva in arabo le mie domande³⁸, aveva lo sguardo abbassato, come fosse "intimorita" dal marito stesso. Alla fine dell'intervista, il suo atteggiamento è cambiato. Quando siamo usciti dalla stanza, la osservavo quando parlava con i "fratelli": era una persona completamente disinvolta. Era evidente, quindi, che la donna fosse "intimorita" dalla presenza del marito, ma disinvolta e naturale in sua assenza. Tuttavia, la disinvoltura e la naturalezza del suo atteggiamento dovevano palesarsi solo all'esterno e non in una stanza, in spazi aperti e alla presenza dei tanti "fratelli" presenti quel giorno in moschea. Questo breve aneddoto serve, in qualche modo, a mostrare come il sesso del ricercatore giochi un ruolo importante nel suo approccio con la componente femminile che incontra sul campo, la cui osservazione deve limitarsi solo agli spazi aperti, precludendo qualsiasi contatto con le donne in spazi chiusi e ristretti.

In conclusione, una ricercatrice musulmana che vuole intervistare un uomo musulmano deve necessariamente farsi accompagnare da un uomo musulmano (marito, padre o fratello), così come un ricercatore (musulmano o meno) che vuole intervistare una donna musulmana deve inevitabilmente farsi accompagnare da una donna, non necessariamente musulmana. Ma, a differenza della ricercatrice musulmana che può chiudersi in una stanza ed intervistare un musulmano solo in presenza di un altro uomo (marito, padre o fratello della ricercatrice e quindi musulmano), il ricercatore anche quando si fa accompagnare da una donna, non può stare nella stessa stanza in cui le donne (intervistata ed intervistatrice) si incontrano³⁹. Infatti, se per intervistare Bushrah è stata ne-

al-islam, ossia uno dei pilastri della fede islamica ed è obbligatorio, almeno una volta nella vita, per ogni buon musulmano) *la donna che copre la faccia, devi scoprire solo la faccia i capelli non* Intervista del 2.06.2001.

³⁷ La parola *higiab* deriva da *hagiaba* significa "nascondere" ed è usata per indicare il velo. Sul velo nei contesti islamizzati: www.donnamed.unina.it.

³⁸ Nel nostro primo incontro, Bushrah ha preferito che il marito, Nasser, le traducesse in arabo le mie domande, anche se spesso le sue risposte erano in italiano.

³⁹ Nel caso della ricercatrice musulmana non si crea promiscuità e il suo onore non è compromesso, in quanto nella stanza in cui si registra l'intervista con un uomo è presente un altro musulmano, legato a lei da vincoli parentali e/o coniugali e di conseguenza l'accompagnatore si fa garante dell'onore della ricercatrice (come nel caso della sociologa Ann Sofie Roald). Invece, nel secondo caso il ricercatore (musulmano o meno) non può stare in una stanza con donne musulmane, anche quando si fa accompagnare da una donna, pur sussistendo un legame parentale con l'accompagnatrice (come nel mio caso), perché si creerebbe promiscuità agli occhi degli osservatori esterni: un uomo non può stare in una stanza con una donna musulmana, perché il marito, padre o fratello dell'intervistata percepirebbero quella situazione come una situazione compromettente per l'onore dell'intervistata, soprattutto

cessaria solo la presenza del marito⁴⁰, quando ho scelto di intervistare altre donne musulmane, mi è stato chiesto di non essere presente nel momento in cui la donna⁴¹, che mi ha accompagnato in moschea, registrava le interviste⁴². Quindi, la difficoltà di un'osservazione diretta e non condizionata (dal sesso dell'osservatore e degli osservati) serve ad interpretare e a fornire una chiave di lettura del "maschile" e del "femminile" in quel determinato contesto socio-culturale⁴³.

Identità religiosa e ruolo delle donne musulmane immigrate in moschea

Quando nel 1992 apre la moschea nel paese di San Marcellino, le donne musulmane, per scelta volontaria dei responsabili⁴⁴ del luogo di preghiera, vengono escluse e all'interno della moschea non viene creato nessuno spazio riservato a loro: né religioso né sociale. I responsabili presero questa decisione perché sul territorio erano poche le donne musulmane che aderivano non solo «nella piena sostanza interiore ma anche nelle forme esteriori, ad esempio nello stesso abbigliamento»⁴⁵ al-

quando il ricercatore non è musulmano (come nel mio caso). Tra le varie opzioni, c'è anche il caso in cui una ricercatrice non musulmana voglia intervistare un uomo musulmano, anche in quel caso la donna deve farsi accompagnare da un uomo (marito, padre o fratello, musulmano o meno). Tutte le varie opzioni influenzano l'accesso al campo e alle fonti e di conseguenza hanno ripercussioni sulla ricerca. Roald esprime le sue perplessità in questi termini: «*I am convinced that without his help [ossia l'aiuto del marito] I would not penetrated the issues to the same extent and would probably not have been given such honest answers*». ROALD, A.S., *Women in Islam. The western experience*, op. cit., p. 76.

⁴⁰ Durante le interviste fatte a Bushrah, Nasser era presente poiché egli, oltre ad esserne il marito, è stato anche il mio mediatore culturale e informatore privilegiato. I ruoli che egli ha ricoperto nel corso della mia ricerca di campo hanno fatto sì che tra noi si instaurasse un rapporto di fiducia reciproca, quindi non era necessario farmi accompagnare da una donna per intervistare la moglie, bastava solo la sua presenza.

⁴¹ La donna che mi ha accompagnato a registrare le interviste è stata mia cugina (Rosalia D'Orazio). Le ho trascritto le domande da porre alle due donne da intervistare e lei ha registrato le loro risposte.

⁴² Questa differenza di approccio emerge anche nel caso di una ricercatrice che intervista uomini: «*Given that the issue of gender is often problematic in a Muslim context, I think it is an acceptable solution for a female researcher to be accompanied by a male supporter or colleague in interviews with male scholars and other male Islamists*». ROALD, A.S., *Women in Islam. The western experience*, op. cit., p. 76.

⁴³ CERULLI, Ernesta, *Gli informatori/ Informants*, «L'Uomo», 2, 1980, p. 341.

⁴⁴ I responsabili sono Nasser, in qualità di presidente dell'associazione e altri due o tre membri che frequentano assiduamente la moschea e che in qualche modo si occupano della gestione del luogo di preghiera.

⁴⁵ CHIAUZZI, Gioia, *La donna nell'islam: velo e jeans. Riflessioni su qualche esempio da contesti differenziati*. In: AA.VV., *Donne e proprietà. Un'analisi comparata tra scienze storico-sociali, letterarie, linguistiche e figurative*. Napoli, IUO, 1996, p. 251.

l'islam e, pur tuttavia, esse non uscivano e non potevano frequentare la moschea, per una scelta volontaria dei responsabili del luogo di preghiera. Le donne musulmane scelsero (ma nei fatti furono obbligate dalle scelte compiute dai responsabili della moschea) di pregare in casa, evitando qualsiasi contatto con il luogo di preghiera, frequentato esclusivamente dagli uomini. Questo perché sul comportamento morale della donna, anche in immigrazione, ha sempre pesato il controllo sociale esercitato o dal padre (e a volte dai fratelli) o dal marito, poiché l'onore del gruppo (lignaggio⁴⁶ o grande famiglia⁴⁷), anche in immigrazione, si identifica nel comportamento morale delle donne. Questo atteggiamento estremamente rigoroso è stato messo in atto da alcuni musulmani, in modo particolare algerini, i quali hanno optato per una netta esclusione delle donne musulmane dalla vita della comunità islamica immigrata, impedendo loro di praticare e di frequentare il luogo di preghiera: ecco perché alle donne non fu riservato nessuno spazio religioso all'interno della moschea⁴⁸.

La sanatoria del 1996 (Decreto Legge 489/95)⁴⁹, rappresenta uno spartiacque nella storia della moschea⁵⁰. Infatti, in seguito alla massiccia presenza di donne musulmane nell'agro-aversano, i responsabili

⁴⁶ Il lignaggio è un ordinamento sociale tipico delle società tradizionali, che non appartiene perciò solo agli arabi e né tantomeno è un prodotto dell'islam. Sul lignaggio nell'area nord africana cfr. CHIAZZI, G., *Africa settentrionale*, op. cit., pp. 43-44.

⁴⁷ Con l'espressione "grande famiglia" o "famiglia congiunta" mi riferisco a quell'unità sociale (la famiglia) composta da tre o quattro generazioni che risiedono tutte all'interno di un'unica casa (corresidenti), diversamente quando le generazioni vivono in case separate ma nello stesso quartiere e/o strada si parla di «famiglia estesa». *Ibidem*, pp. 53-55.

⁴⁸ Questo atteggiamento di chiusura nei confronti delle donne musulmane immigrate appartiene ad una parte della comunità algerina, in virtù dell'indottrinamento che il movimento fondamentalista salafita ha compiuto agli inizi degli anni 1990 in Algeria. Nasser afferma che: «la preparazione dei "fratelli" algerini [...] sulla parte del fiqh [giurisprudenza], della shari'a [legge divina islamica], sulla salat [preghiera rituale] come si fa, quali sono dei doveri, quello che è preferibile farlo, tutto quello che ha fatto il Profeta [Muhammad] sulla salat, loro veramente cercano queste cose, cercano di imparare queste cose. [...] C'è un motivo preciso perché sono così. Il motivo è che l'integralismo dei salafiti ha operato moltissimo in Algeria. Dal 1988 fino al 1992, hanno fatto un lavoro durissimo, hanno lavorato proprio nelle moschee, per spiegare come si fa la preghiera, [...] lo hanno fatto profondamente». Intervista del 15.02.2002. Per il movimento salafita e le donne, cfr. ROALD, A.S., *Women in Islam. The western experience*, op. cit., pp. 50-54.

⁴⁹ ZINCONE, Giovanna (a cura di), *Primo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*. Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 161-163.

⁵⁰ La sanatoria del 1996 rappresenta un punto di svolta nella storia e nella gestione della moschea, soprattutto nell'ambito dei "rapporti di forza" tra le comunità maghrebine in essa presenti (marocchini, tunisini e algerini). Per uno studio più specifico sui mutamenti avvenuti in moschea dal 1996 in poi, si veda ERRICHELLO, G., *Il ruolo della moschea in immigrazione. Ricerca di campo nel casertano*, op. cit., pp. 911-913.

del luogo di preghiera decidono di allestire all'interno della *musallà* (sala di preghiera), uno spazio riservato alle donne, perché, secondo la religione islamica, uomini e donne devono pregare in spazi diversi o separati. Sebbene agli occhi dell'osservatore esterno, la creazione di un'area all'interno della sala di preghiera possa sembrare una concessione insignificante, agli occhi dei musulmani, questo spazio rappresenta un'accettazione, all'interno della comunità, anche delle donne: è un atto formale che sancisce il riconoscimento delle donne come parte integrante della comunità islamica immigrata. La creazione di uno spazio riservato alle donne, all'interno della sala di preghiera, avviene per due motivi fondamentali. In primo luogo una parte della comunità algerina, che più di tutte aveva escluso le donne dalla moschea, emigra (al nord Italia o in altri luoghi del territorio campano), quindi il resto della comunità islamica compatta decide di concedere alle donne uno spazio nella sala di preghiera della moschea. In secondo luogo, si deve scongiurare il pericolo assimilazionista permettendo alle donne musulmane di partecipare alla vita della comunità islamica immigrata e di poter esprimere la propria dimensione religiosa nella moschea del territorio. Infatti, per evitare la dispersione delle donne della comunità, viene creato un loro spazio all'interno della sala di preghiera, anche se le musulmane sono state relegate in casa, perché nessuno osava rompere con la pratica sociale della separazione (dello spazio maschile, ossia il mondo esterno, da quello femminile ossia quello della casa, considerata il luogo per eccellenza delle donne musulmane⁵¹), poiché era ancora viva negli uomini la forma *mentis* dell'esclusione delle donne dalla vita religiosa comunitaria.

Nel 2001, Nasser, imam e presidente dell'associazione⁵², decide con la moglie Bushrah di trasferire la propria residenza in moschea, dove una parte del primo piano del casolare viene adibita ad abitazione

⁵¹ La casa è il luogo in cui la donna esercita il dominio assoluto; le relazioni interpersonali tra gli uomini si svolgono all'esterno della casa, mentre le donne hanno rapporti solo all'interno delle pareti domestiche. Basti pensare che, nella cultura araba, la casa è identificata con la donna, d'altronde la parola araba "*dar*", che significa casa, in arabo è femminile, anzi essa è femminile per uso, a differenza di altri sostantivi che possono essere femminili o per significato o per forma. Tuttavia, questa pratica della netta separazione tra lo spazio maschile e quello femminile oggi è piuttosto attenuata, in quanto i mutamenti sociali che avvengono in alcuni paesi arabi, stanno stravolgendo i rapporti di *gender* e le modalità di interazione sociale tra uomo e donna e tra spazio maschile e femminile. Per uno studio sistematico sulla reciproca influenza tra lingua e cultura araba, si veda, ANGHELESCU, Nadia, *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*. Torino, Silvio Zamorani Editore, 1993, 157 p. Per uno studio sul genere dei sostantivi nella lingua araba, si veda, VECCIA VAGLIERI, Laura, *Grammatica teorica-pratica della lingua araba*. Roma, IPO, 1989, Vol. I, pp. 64-67.

⁵² Sull'uso del termine moschea e associazione, cfr. ERRICHELLO, G., *Il ruolo della moschea in immigrazione. Ricerca di campo nel casertano*, op. cit., pp. 924-926.

privata. La presenza quotidiana di Bushrah in moschea ha impresso una svolta nel rapporto delle donne musulmane immigrate con la comunità islamica. Le donne musulmane, presenti nell'agro aversano che non avevano mai frequentato il luogo di preghiera, grazie alla presenza di Bushrah⁶³, si organizzano per incontrarsi e partecipare alle attività organizzate dai responsabili della moschea. La presenza di Bushrah rappresenta una guida cui le donne musulmane possono rivolgersi in qualunque momento. Ogni sabato ella organizza incontri in moschea riservati alle donne, in cui esse hanno la possibilità di esprimersi, di parlare e di discutere. L'iniziativa di Bushrah ha avuto un notevole successo, in quanto le donne musulmane hanno cominciato a frequentare il luogo di preghiera: non solo il venerdì o durante le celebrazioni delle feste islamiche, ma anche nei giorni degli incontri loro riservati. La presenza di Bushrah ha dato un nuovo impulso ai rapporti di *gender* nell'ambito della comunità islamica immigrata. Questi rapporti fin dalla nascita del luogo di preghiera sono stati piuttosto statici e sterili, invece grazie a Bushrah, le donne musulmane immigrate hanno in qualche modo rinegoziato il proprio ruolo all'interno della comunità. Bushrah sottolinea più volte in un'intervista il suo ruolo all'interno della moschea, prima in quanto donna musulmana e poi in quanto moglie dell'*imam*: «Da quando sono arrivata [nell'agro-aversano] ho imparato un'altra cosa: mi piace aiutare gli altri, partecipare con gli altri, essere attaccata alla società, far portare la religione agli altri. Questa è qualcosa che mi ha migliorata. Perché questo, perché nel paese [intende il Marocco] gli altri non hanno bisogno di me, perché dappertutto ci sono dei musulmani che possono aiutare. Da quando sono arrivata qui ho sentito che gli altri hanno bisogno di più di me, perché qui anche gli italiani hanno bisogno della spiegazione dell'islam e anche le altre donne e gli altri uomini». La novità dell'azione di Bushrah sta nelle sue parole, quando afferma che lei, in quanto donna musulmana, avverte la necessità di avere un ruolo all'interno della comunità islamica immigrata. Il suo obiettivo è di portare la parola di Dio non solo all'interno della comunità, ma anche all'esterno, agli italiani per far conoscere l'islam e i suoi principi. In questo senso Bushrah si è ritagliata un ruolo, grazie alla sua posizione sociale (in quanto moglie dell'*imam*) che, nel contesto migratorio, le permette di agire senza troppi vincoli e/o pressioni sociali provenienti dall'esterno; ovviamente tutte le sue azioni sono concordate e avvengono sotto l'occhio vigile e attento del marito Nasser, *imam* della moschea. Il ruolo di Bushrah all'interno della comunità islamica immigrata si rafforza sempre di più non solo in quanto moglie dell'*imam* e donna musulmana, ma anche in quanto madre, il

⁶³ Oggi Nasser e Bushrah non abitano più in moschea, ma ad Aversa insieme ai tre figli Ager, Zakariya e Sabbrina, l'ultima arrivata in famiglia.

cui compito principale è quello di occuparsi dell'educazione dei figli, di impartire le regole del comportamento morale (il pudore, le buone maniere e il rispetto per i genitori) che, soprattutto per i figli di immigrati nati in un paese straniero, rappresentano ancora un patrimonio indispensabile agli occhi non solo della famiglia ma anche dell'intera comunità islamica immigrata.

Modalità di interazione con il territorio casertano. Una prospettiva di *gender*

Data l'assenza di studi e ricerche empiriche pregresse sulla presenza delle donne musulmane nel casertano e nell'agro-aversano, gli informatori incontrati in moschea (Nasser, Abdallah⁵⁴ e Bushrah) rappresentano l'unica fonte per conoscerne la storia e le dinamiche relazionali; mentre la moschea rappresenta l'unico luogo, in questo territorio, in cui è possibile osservare ed incontrare donne musulmane.

Come già precedentemente evidenziato, gli unici nuclei familiari presenti nell'agro-aversano dalla fine degli anni 1980 sono quelli degli immigrati provenienti dal Marocco, poiché essi sono riusciti a creare quelle condizioni (la presenza regolare, un lavoro remunerato, una fissa dimora e una buona conoscenza del territorio) che possono garantire stabilità al nucleo familiare. Secondo Abdallah, molte donne marocchine arrivate in quegli anni nel casertano e nell'agro-aversano, si sono assimilate al tessuto sociale circostante: *«Le donne marocchine che sono venute [agro-aversano] non si sono sapute integrare. Non hanno avuto la possibilità perché c'è stata anche un'incapacità dell'associazione a riservare spazi, a riservare luoghi di ritrovo per le donne, dove si potessero unire, associare. Molte sono venute qui, si sono adattate e adeguate con la comunità circostante. Molte sono andate, lavorando nelle case, hanno perso tutto il rispetto per i principi islamici, hijab, vestiti aderenti; tutti atteggiamenti contrari all'islam. Questo ha portato ad allontanare le donne dall'islam. Quelle che vengono qui e che non hanno l'esigenza di vivere islamicamente, sono con un piede dentro e uno fuori la moschea. Se in Marocco tu riesci a tenere un piede dentro perché sei pressato dalle tradizioni, dal rispetto di certi principi, per il rispetto della comunità che ti obbliga a rispettare l'islam. Dal momento che vengono qui tolgono lo hijab, lavorano con il mondo esterno. C'è stata una*

⁵⁴ Abdallah è uno dei miei informatori, ci siamo conosciuti il primo giorno in cui ho iniziato la mia ricerca (22.12.2000). È un italiano convertito all'islam che attualmente gestisce un'altra associazione islamica campana. Quando ho iniziato la ricerca, egli si occupava dei rapporti esterni della moschea con il contesto e le istituzioni locali.

responsabilità nostra in questo»⁵⁵. La scelta di non indossare il velo⁵⁶, come sottolinea Abdallah, non indica necessariamente un allontanamento dall'islam, in quanto un simbolo esteriore (caricato o meno di valenza religiosa) non può essere indicativo dell'adesione spirituale, intima dell'individuo alla fede (*iman*), che è un patrimonio personale del singolo⁵⁷. Tuttavia, secondo alcuni musulmani incontrati in moschea (e come sottolinea Abdallah), le donne che indossano vestiti aderenti si sono completamente assimilate agli usi e ai costumi occidentali. Una scelta di questo tipo è vista, da alcuni musulmani, come un processo di acculturazione e rischia di essere recepita «come una forma di infiltrazione e di aggressione contro l'islam e i suoi principi»⁵⁸. In questa logica anche l'uso dell'abbigliamento occidentale è frutto di assimilazione e (più pericolosamente) di accettazione e di interiorizzazione, da parte delle donne, di modelli sociali e culturali che inficiano il rispetto per la tradizione e la religione islamica.

Il rapporto con le musulmane immigrate va continuamente rinegoziato, in quanto, sono proprio le donne a subire, spesso, emarginazione

⁵⁵ Intervista fatta ad Abdallah il 24.02.2001.

⁵⁶ Il tema del velo nell'islam è un tema molto complesso, estremamente dibattuto e quindi ritengo opportuno segnalare solo cosa dice il Corano, il libro che costituisce la guida per ogni singolo musulmano, in relazione al velo. Con l'avvento dell'islam, il velo diventa un segno esteriore di adesione delle donne alla religione islamica. La scelta della donna musulmana di coprire la testa si ricava dal Corano. Infatti, esso dice: «Di ai credenti che abbassino gli sguardi e custodiscano le loro vergogne; questo sarà per loro, cosa più pura, che Dio ha contezza di quel che essi fanno. E di alle credenti che abbassino gli sguardi e custodiscano le loro vergogne e non mostrino troppo le loro parti belle, eccetto quel che di fuori appare, e si coprano i seni d'un velo e non mostrino le loro parti belle altro che ai loro mariti, o ai loro padri o ai loro suoceri o ai loro figli...» (Cor. XXIV, 30-31). Questi due versetti coranici contengono due prescrizioni fondamentali per ogni buona musulmana: 1. Una donna non deve mostrare la propria bellezza se non agli uomini che fanno parte della sua stessa famiglia (padre, marito e figli...). 2. Una donna deve coprire le proprie parti belle. L'interpretazione del secondo versetto (v. 31) suscita non poche difficoltà su quali siano effettivamente le parti belle da coprire. Su questo secondo versetto nel corso dei secoli di storia dell'islam si sono soffermate le diverse interpretazioni, tradizionaliste, rigoriste e moderniste, sull'uso del velo nelle società arabo-islamiche.

⁵⁷ Va sottolineato che la scelta di abbandonare il velo in immigrazione scaturisce, a volte, dalla necessità di evitare discriminazioni e di diventare oggetto di osservazione da parte di curiosi. Naturalmente ci sono atteggiamenti diversi messi in atto dalle donne musulmane rispetto all'uso del velo in contesti non islamizzati. Studi e ricerche sociologiche effettuate in Francia dimostrano come l'uso del velo in immigrazione, oltre a rappresentare un simbolo di fede, abbia anche una sua valenza sociale e di affermazione identitaria che vuole porsi in contrasto con la società francese. Cfr. RIVERA, Annamaria, *Il velo del pregiudizio, la xenofobia e il fantasma dell'Islam*, «La Società degli individui», 10, 2001, pp. 79-92. Inoltre, si veda www.donnamed.unina.it.

⁵⁸ CHIAUZZI, G., *La donna nell'islam: velo e jeans. Riflessioni su qualche esempio da contesti differenziati*, op. cit., p. 252.

e ghettizzazione sia rispetto alla comunità islamica immigrata, sia rispetto al contesto sociale locale. Infatti, come racconta il mio informatore Abdallah, alcune donne marocchine arrivate negli anni 1980 decisero di sposare italiani di religione cristiana⁵⁹. Questa scelta ha significato per queste donne assimilazione al tessuto sociale locale ma, allo stesso tempo, emarginazione rispetto alla comunità islamica immigrata. Ed è questo il motivo per cui dal 1996 in poi, per le donne musulmane arrivate dopo la sanatoria, si mette in atto una sorta di isolamento, indotto o volontario, per cui le musulmane si isolano o vengono isolate dal contesto locale.

L'atteggiamento maschile di chiusura si attenua a partire dal 2000, quando la componente femminile decide di ritagliarsi spazi di autonomia. Gli artefici di questa inversione di tendenza sono Nasser e la moglie Bushrah, entrambi consapevoli che l'esclusione delle donne dalla vita comunitaria e l'assenza di qualsiasi forma di rapporto con il contesto locale non potessero evidentemente creare quelle condizioni che sono in grado di garantire un forte e stabile radicamento della comunità sul territorio. Nasser ha lavorato e continua a lavorare con gli uomini (mariti, fratelli e padri) affinché concedano alle donne una maggiore libertà: ossia la possibilità di frequentare altre donne musulmane e di frequentare la moschea. Dal canto suo, Bushrah ha lavorato e continua a lavorare con le donne affinché esse possano ritagliarsi degli spazi di autonomia nei confronti dei mariti o dei padri: ossia la possibilità di frequentare la moschea, l'unico luogo sul territorio nel quale le donne hanno la possibilità di socializzare. Ovviamente, l'azione di Bushrah è resa possibile grazie al beneplacito del marito Nasser, che ha da sempre condiviso una visione della moschea in cui alle donne fosse data la possibilità di dialogare e di confrontarsi. Quindi, la partecipazione delle donne alla vita comunitaria è un primo passo verso la partecipazione delle donne musulmane alla vita del contesto sociale locale, anche attraverso forme di dialogo tra donne italiane e immigrate e momenti di confronto che negli anni non sono mai mancati tra la comunità islamica di San Marcellino e gli autoctoni⁶⁰.

⁵⁹ Per una non musulmana non è necessario convertirsi per sposare un musulmano. L'islam ammette che un musulmano possa sposare una donna appartenente alla "Gente del Libro" (*Ahl al-kitab*), ossia ebrea o cristiana: «[...] e vi sono permesse, come mogli, le donne oneste fra le credenti, come anche le donne oneste fra coloro cui fu dato il Libro prima di voi, purché diate loro le doti, vivendo castamente, senza fornicare e prendervi amanti» (Cor. V, 5). Ma la donna musulmana non può sposare un uomo della "Gente del Libro". Secondo alcuni, essendo l'uomo il capofamiglia, deve rispettare la religione delle mogli cristiane o ebreo che siano, ma non c'è alcuna garanzia che il marito non musulmano faccia la stessa cosa, cioè rispetti la religione della moglie: RUTHVEN, Malise, *Islam*. Torino, Einaudi, 1999, p. 99.

⁶⁰ I segnali di apertura tra i musulmani e gli autoctoni sono stati diversi nel corso degli anni (2000-2008). Ricordo diverse feste organizzate dalle autorità locali

Conclusioni

Paradossalmente, mentre le donne in alcuni paesi arabi stanno rompendo con gli schemi sociali tradizionali⁶¹, in immigrazione il controllo sociale esercitato dalla famiglia non permette loro di emanciparsi, poiché il legame familiare si rafforza e la segregazione diventa una pratica sociale restrittiva condivisa da molte famiglie, poiché per molti musulmani (uomini) in un paese occidentale è più facile "deviare" da norme e comportamenti sociali tradizionali⁶². In immigrazione, l'identità religiosa delle donne musulmane diventa funzionale alla coesione sociale della comunità islamica, garantendo, così, una partecipazione delle donne alla vita comunitaria. Infatti, la necessità di essere parte attiva della comunità islamica, avvertita *in primis* da Bushrah, moglie dell'*imam* della moschea e in seguito condivisa anche da altre donne musulmane immigrate nell'agro-aversano, dimostra chiaramente come la religione e la partecipazione alla moschea siano i mezzi più efficaci che le donne posseggono per sentirsi parte della comunità islamica immigrata.

Le modalità di interazione sociale che le donne musulmane nell'agro-aversano hanno messo in atto sono state determinate dalla componente maschile: è l'atteggiamento degli uomini e una visione più o meno tradizionalista, rigorosa e, in alcuni casi, modernista dell'islam che determina le modalità di interazione delle donne musulmane con il contesto sociale locale e con la moschea. La sfida per le musulmane im-

per fare incontrare i musulmani e i cittadini di San Marcellino, ma anche corsi (per esempio sul tema della maternità) organizzati presso le scuole del paese a cui hanno partecipato sia donne italiane che donne immigrate.

⁶¹ Il fattore che più ha contribuito a modificare i rapporti di *gender* è l'emigrazione di massa degli uomini che, soprattutto nei paesi del Maghreb, ha creato una carenza di manodopera, sostituita dall'entrata della donna nel sistema produttivo. Questo ha influito sul comportamento riproduttivo delle donne, creando un calo della natalità, contribuendo sostanzialmente a modificare i rapporti di *gender* in ambito familiare e sociale. Al contrario nei paesi dell'oriente arabo (Mashreq), la situazione è differente in virtù del diverso sistema produttivo e del relativo mercato del lavoro, per cui paradossalmente la maggiore ricchezza ha prodotto maggiore segregazione delle donne. FARGUES, Philippe, *Women in Arab countries: challenging the patriarchal system?*, «Population and Societies», 387, 2003, pp. 1-4.

⁶² Diversamente il controllo sociale nei paesi di origine è minore nella misura in cui in un contesto islamizzato è "naturale" per le donne sottostare a regole e norme sociali che ricalchino modelli tradizionali e pratiche religiose islamiche. Questo è evidente negli attuali movimenti femminili dei vari paesi islamici, in cui la donna si è ritagliata un ruolo nella società e nel mercato del lavoro, ma pur sempre nel solco e nel rispetto delle norme e regole islamiche (grazie all'uso dell'*igtihad*, ossia dello sforzo interpretativo personale, che permette alle diverse correnti di pensiero del mondo arabo-islamico, di rifarsi ad una visione e interpretazione tradizionalista, rigorista e modernista dell'islam). CAMPANINI, Massimo; MEZRAN, Karim, *Arcipelago Islam. Tradizione, riforma e militanza in età contemporanea*. Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 153-174.

migrate è che possano agire in maniera autonoma, senza sottostare a regole e norme sociali imposte dagli uomini, e che possano ritagliarsi un ruolo e una posizione sociale all'interno della comunità islamica, come è successo nella moschea di San Marcellino, sia pure limitatamente all'ambito comunitario (islamico). La sfida per il prossimo futuro è che, anche nel contesto migratorio casertano, le donne possano entrare nel mercato del lavoro senza subire emarginazione dalla comunità islamica e senza innescare la paura negli uomini che esse possano derogare alle norme sociali e religiose islamiche⁶³.

Gennaro ERRICHELLO

em76@yahoo.it

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

Abstract

Arabic-Moslen Immigrant Women. Socio-Cultural Background And Research In The Area Of Caserta

Although in the cities of the Northern African countries, changes start to happen in the role of women in society: women go to work, women decide freely who to marry, and women have a higher level of education than men, in a context of migration, women often live segregated: they don't attend the mosque to worship Allah (God), and they don't perform Islamic rituals. But, in my ethnographic work in the mosque of San Marcellino, a little town near Caserta, the women have broken with the traditional norms of segregation and participate in the life of the Islamic community: they attend the mosque on Friday, they perform Islamic rituals and they play an important role in the integration of the Islamic community with the local social environment.

⁶³ Naturalmente, la partecipazione delle donne musulmane immigrate al mercato del lavoro locale (casertano ma in generale italiano) è un tema molto complesso, non fosse altro che per le norme sociali tradizionali che devono regolare la divisione tra lo spazio maschile e quello femminile. Nei paesi arabo-islamici, la partecipazione delle donne al mondo del lavoro è un tema che si scontra con la visione islamica della divisione del lavoro tra uomo e donna e con le necessità economiche dei singoli nuclei familiari. Per una visione islamica della divisione del lavoro si veda, ROALD, A.S., *Women in Islam. The western experience*, op. cit., pp. 177-183. Si veda, inoltre, BALDINETTI, Anna, *Donne e trasformazioni politiche e sociali nel Maghreb*, «Africa e Mediterraneo», 34, 2000, pp. 10-16.